

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

1²⁰²⁵
[43]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель:

Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2025

Редакция *Софья Рагозина* (и.о. главного редактора),
Александр Кырлежев, Александр Агаджанян,
Сергей Горюнов (раздел «Книжные рецензии»)
Приглашенный редактор *Александра Бойцова*
Идея обложки *Екатерина Трушина*
Макет журнала *Сергей Зиновьев*
Верстка *Анастасия Таскаева*
Корректурa *Галина Лакеева*

Редакционная коллегия:

Апполонов А. В., д-р филос. наук; *Беглов А. Л.*, д-р ист. наук;
Белякова Н. А., канд. ист. наук; *Бобровников В. О.*, д-р ист. наук;
Васильева О. Ю., д-р ист. наук; *Вдовина Г. В.*, д-р филос. наук;
Верховский А. М.; *Гараджа В. И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г. Ч.*,
д-р филолог. наук; *Давыдов И. П.*, д-р. филос. наук; *Кравчук В. В.*, канд.
филос. наук; *Лопаткин Р. А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р. Н.*, д-р. полит.
наук; *Малявин В. В.*, д-р ист. наук; *Павлов А. В.*, член-кор. РАН;
Панченко А. А., д-р филолог. наук; *Пинкевич В. К.*, д-р ист. наук;
Рашковский Е. Б., д-р ист. наук; *Светлов Р. В.*, д-р филос. наук;
Токарева Е. С., д-р ист. наук; *Узланер Д. А.*, канд. филос. наук;
Шахнович М. М., д-р филос. наук; *Шабуров Н. В.*,
канд. культурологии; *Юдин А. В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

Р. Беккин (Швеция); *М. Благович* (Сербия); *Р. Бхаргава* (Индия);
Ж.-П. Виллэм (Франция); *В. Макридес* (Германия); *А. Пабст*
(Великобритания); *Дж. Саттон* (Великобритания); *К. Струп* (США);
Е. Федякова (Чили); *А. Филоненко* (Украина); *Д. Чидестер* (ЮАР)
Сайт журнала в интернете: <https://religion.ranepa.ru/>
E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Web of Science*, *RSCI*, *Erih Plus*

и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

Тема номера: Старообрядчество: темы, подходы, методы

ЕЛЕНА С. ДАНИЛКО, АЛЕКСАНДРА А. БОЙЦОВА. Старообрядчество: темы, подходы, методы (введение к специальной теме номера)	7
ИВАН А. ИЛЬИН. Староверы Симбирской губернии: особенности взаимодействия с обществом в свете религиозной политики Александра III	15
АЛЕКСАНДР А. ПРИГАРИН. Старообрядцы в условиях советизации: материалы Уполномоченного по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Астраханской области (1945-1950 годы)	43
НАТАЛЬЯ В. АНУФРИЕВА. Рассказ в рисунках как форма визуального повествования в старообрядческом рукописном лицевом сборнике XVIII века	73
ИРИНА В. ПОЧИНСКАЯ. Рукописное наследие Луки Арефьевича Гребнева	95
АННА А. МИХЕЕВА. Церковное пение и крюковые рукописи в собрании уральской старообрядческой часовни	111
ЕЛЕНА Е. ДУТЧАК, АРТЁМ В. ВАСИЛЬЕВ. Реставрируя книги и веру: Сибирский старообрядческий скит как «территория спасения» (на английском).	135
ЕКАТЕРИНА В. БЫКОВА, ЭЛЬВИРА В. ГМЫЗИНА. «Магия технического прогресса» в эсхатологическом мировоззрении староверов-часовенных на Енисее: вербальный и визуальный источники	165
НАТАЛЬЯ В. ЛИТВИНА. Современное отечественное документальное старообрядческое кино (2010–2020-е годы): жанры, цели, аудитория	196
ИЛЬЯ А. МЕЛЬНИКОВ. «Воинство небесного царя» в Имеретинской бухте: старообрядческая проповедь в пространстве религиозного рынка и современной инфраструктуры.	217
АЛЕКСАНДРА А. БОЙЦОВА. Старообрядчество в интернете: категория «осквернения» и «чистоты» в виртуальном пространстве.	245

Натаалья С. Душакова, Ирина С. Душакова. Митрополит Корнилий об интернете, биотехнологиях и научно-техническом прогрессе: медиафреймирование новых технологий.	270
--	-----

Дискуссия

Алексей В. Муравьев, Петр Г. Чистяков, Натаалья С. Душакова, Данила С. Рыговский, Илья А. Мельников. Старообрядчество: дискуссия о терминах.	301
--	-----

In memoriam

Константин М. Антонов. М. Ю. Смирнов (1955–2025) — российский религиовед. Памяти старшего коллеги.	321
Александр А. Пригарин. Светлой памяти Друга... Екатерина Евгеньевна Анастасова (19.04.1962 – 15.06.2025).	349

Рецензии и обзоры

Светлана А. Семячко. «Собра дванадесать книг миней...». Рецензия на: <i>Юхименко Е.М.</i> Выговские Четии Минеи: последний агиографический свод древнерусской традиции / науч. ред. Н.В. Понырко. СПб.: Пушкинский Дом, 2025. 576 с.; ил.	353
Елена М. Юхименко. «Тогда побегут в горы и в вертепы, и в пропасти земныя». Рецензия на: <i>Старицын А.Н.</i> Староверческое движение в Поморье во второй половине XVII — первой трети XVIII века (опыт изучения и локализации поселений староверов). СПб.: Петроглиф, 2023. 500 с.	358
Елена С. Данилко. История уральской этики. Рецензия на: <i>Роджерс Дуглас.</i> Старая вера и русская земля. Исследования истории этики на Урале / Пер. с англ. П. Шубиной. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2024. 522 с. (Серия «Современная западная русистика» = «Contemporary Western Rusistika»)	365
Екатерина Е. Анастасова Рецензия на: <i>Ровнова О. Г.</i> Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка. М.: Изд. дом ЯСК, 2022. 608 с.	372

Справочная информация

Авторы	380
ABOUT THE JOURNAL.	384

Contents

The Theme of The Issue: Old Belief: Themes, Approaches, Methods

ELENA S. DANILKO, ALEXANDRA A. BOYTSOVA. Old Belief: Themes, Approaches, Methods (Introduction to the Special Theme of the Issue)	7
IVAN A. ILIN. The Old Believers of the Simbirsk Governorate: Peculiarities of Interaction with Society in light of the religious policy of Alexander III	15
ALEXANDR A. PRIGARIN. Old Believers under Sovietization: Materials of the Commissioner for Religious Denominations under the Council of Ministers of the USSR for the Astrakhan Region (1945–1950)	43
NATALIA V. ANUFRIEVA. Storytelling in Pictures as a Form of Visual Narrative in the Old Believer Manuscript Illustrated Miscellany of the 18th Century	73
IRINA V. POCHINSKAIA. The Handwritten Legacy of Luka Arefievich Grebnev	96
ANNA A. MIKHEEVA. Church Singing and Manuscripts Notated with “Kriuki” in the Collection of the Ural Old Believer Chapel	111
ELENA E. DUTCHAK, ARTYOM V. VASILYEV. Restoring Books and Faith: The Siberian Old Believer Skete as a “Territory of Salvation”	135
EKATERINA V. BYKOVA, ELVIRA V. GMYZINA “The Magic of Technological Progress” in the Eschatological Worldview of the Old Believers-Chasovennye on the Yenisei: the Verbal and Visual Sources	165
NATALIA V. LITVINA. Modern Russian Old Believer Documentary 2010s – 2020s: Genres, Goals, Audience	196
ILYA A. MELNIKOV. “The Army of the Heavenly King” in Imereti Bay: an Old Believer Preaching in the Space of a Religious Market and Modern Infrastructure	217
ALEXANDRA A. BOYTSOVA. Old Believers on the Internet: The Category of “Desecration” and “Purity” in the Virtual Space	245

NATALIA S. DUSHAKOVA, IRINA S. DUSHAKOVA. Metropolitan Cornelius on the Internet, Biotechnologies, Scientific and Technological Progress: Media Framing of New Technologies	270
---	-----

Discussion

ALEXEY V. MURAVYEV, PETR G. CHISTYAKOV, NATALIA S. DUSHAKOVA, DANILA S. RYGOVSKY, ILYA A. MELNIKOV. Old Belief: a Discussion of Terms	301
---	-----

In memoriam

KONSTANTIN M. ANTONOV. M. Yu. Smirnov (1955–2025), Russian Scholar in Religion Studies. In Memory of the Senior Colleague	321
ALEXANDR A. PRIGARIN. In Blessed Memory of a Friend... Ekaterina Evgenievna Anastasova (19.04.1962 – 15.06.2025)	349

Reviews

SVETLANA A. SEMYACHKO. “Sobra dvonadentsiia knig minei...” Review of: Yukhimenko E. M., Ponyrko N. V. (ed.) (2025) <i>Vygovskiye Chetiye Minei: the last hagiographic corpus of Old Russian tradition</i> . St. Petersburg: Pushkin House. 576 p.; ill. (in Russ.)	353
ELENA M. YUKHIMENKO. “Then They will Run to the Mountains, and to the Creches, and to the Abysses of the Earth”. Review of: Staritsyn A. N. (2023) <i>Staroverts’koe Movement in the Pomorie in the Second Half of the XVII – first third of the XVIII Century (Experience of Studying and Localizing Settlements of the Old Believers)</i> . St. Petersburg: Petroglyph Publishing House. 500 p. (in Russ.)	358
ELENA S. DANILKO. A History of Ural Ethics. Review of: Douglas, R. (2024) <i>Old Faith and Russian Land. Studies on the History of Ethics in the Urals</i> [translated from English by P. Shubina]. SPb.: Academic Studies Press / Bibliorossica. 522 p. (Series “Contemporary Western Rusistika” = “Contemporary Western Rusistika”) (in Russ.)	364
EKATERINA E. ANASTASOVA. Review of: Rovnova O. G. (2022) <i>Old Believers of South America: Sketches of History, Culture, Language</i> . Moscow: Publishing House YASK. 608 p. (in Russ.)	372

Reference Information

AUTHORS	380
ABOUT THE JOURNAL	384



Старообрядчество: темы, подходы, методы (введение к специальной теме номера)

Специальный выпуск журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» посвящен старообрядчеству. Выпуск получился большим — более десяти текстов — и разнообразным как по затронутым темам, так и по использованным исследователями методологическим подходам. Это разнообразие поначалу сбивает с толку, и возможность какого-то концептуального их объединения представляется весьма нелегкой задачей. Однако лишь поначалу. При более внимательном рассмотрении в этом собрании текстов обнаруживаются неочевидные, но прочные и логически выстроенные связи. А все вместе они дают более или менее репрезентативный срез современного состояния исследований старообрядчества, одновременно выявляя сложившиеся ранее научные традиции и обозначая новые перспективы и подходы.

Наши авторы — представители разных научных дисциплин, однако обращение к старообрядчеству всегда требовало от исследователей выхода за рамки собственной специализации и привлечения комплексного инструментария в силу неоднородности самого явления, исключающего линейные интерпретации. Так, за старообрядчеством закрепился статус книжного сообщества, чья повседневность и религиозные практики организуются вокруг письменных текстов, их чтения, переосмысления, воспроизводства, хранения и трансляции. Благодаря старообрядцам до нас дошли уникальные памятники древнерусской литературы, множество таких произведений было создано непосредственно в их среде. Соответственно, изначально ведущим направлением исследования старообрядчества была археография, но археография, неотделимая от полевых экспедиций и архивных поисков. По сути, все эти три ипостаси — знатока письменных сочинений, полевого этнографа или фольклориста и архивиста-историка — так или иначе сочетаются в каждом исследователе, ступившем на поле старовероведения. Вопрос лишь в их соотношении, то есть в объеме привлекаемых им видов источников, в сочетании условно «классических» методов и тем с актуальными на сегодня научными теориями. Как сами старообрядцы, идеологически ориентированные в прошлое, апеллирующие к древней традиции,

с момента возникновения церковного раскола были вынуждены искать способы адаптации к постоянно меняющемуся социальному и культурному контексту, сочетать «старину» с «новинами», так и исследователи старообрядчества не могут обойтись лишь сложившимися в рамках разных дисциплин научными традициями, привнося в свои штудии что-то новое. Это, на наш взгляд, характеризует исследования старообрядчества в целом и, как мы сможем убедиться, присутствует в каждом из представленных в выпуске текстов.

Предваряется выпуск дискуссией об используемых в научных описаниях и социальном дискурсе терминах, прежде всего собственно термине «старообрядчество», а также локальных конфессионимах. Возможно, они представляются давно устоявшимися и самоочевидными, однако дискуссия обнаруживает множество нюансов в их происхождении и применении, а также возможных ракурсов рассмотрения. Так, историк и религиовед Алексей Муравьев, отталкиваясь от искусственности термина «старообрядчество», говорит об отсутствии у него социального денотата, превращении в интеллектуальное или философское понятие, не лишенное, однако, политического содержания. Антрополог Данила Рыговский, также отмечая проблематичность использования некоторых терминов в силу их принадлежности к дискурсу «господствующей церкви», в большей мере сосредоточивается на практике бытования локальных групповых названий, исходя из собственного полевого опыта. Продолжает дискуссию Илья Мельников, соглашаясь, а порой оспаривая мнения предыдущих участников. Он рассуждает о термине «старообрядчество» как наиболее нейтральном и подходящем, а также о проблематичности использования в научном дискурсе большинства терминов, уходящих корнями в конфессиональную полемику.

Две статьи выпуска основаны преимущественно на материалах исторических архивов, и в фокусе внимания авторов — взаимоотношения региональных старообрядческих сообществ с органами власти в периоды некоторого их «потепления» или «попыток наладить специфический диалог». Иван Ильин рассматривает обозначенную проблему на примере старообрядческих общин Симбирской губернии в годы правления Александра III, сосредоточиваясь на роли представителей официальной церкви, непосредственно контролирующих исполнение законов в отношении «раскольников». Тогда как Александр Пригарин обращается к документам советского послевоенного времени по Астраханской

области, когда проводником государственной политики на местах становится чиновничий институт уполномоченных по делам религий. Несмотря на тенденции к сближению старообрядцев и властных структур в исследуемые исторические периоды, эти периоды, безусловно, разные. Разные по определяющим социальным факторам, идеологическому фону и выдвигаемым властью задачам в отношении религиозных диссидентов, но тем интереснее представившаяся возможность их сопоставления, которое демонстрирует зазоры между нормами и практиками, выявляет ситуативность изменений, связь их с конкретными персоналиями, решавшими порой весьма прагматичные задачи, а также гибкость и уязвимость старообрядческих общин в условиях государственного давления.

Так называемый визуальный поворот в социальных науках, в результате которого не только появилось множество новых тем, но и существенно пополнился методологический инструментарий, не мог не отразиться и на исследованиях старообрядчества. Характерно, что он также в значительной мере связан с текстами. Так, в статье Натальи Ануфриевой ставится проблема взаимоотношений текста и изображения в старообрядческих сочинениях, которую она решает на примере лицевого сборника XVIII века, где представлены житийные и проложные статьи с описанием мученических кончин раннехристианских святых. Иллюстративный ряд в ней, по наблюдению автора, не просто дополняет написанное, но разворачивается в отдельный визуальный нарратив, в некую самостоятельную историю. При этом сфера применения подобного повествовательного приема распространяется не только на книжные миниатюры, но и другие виды творчества — лубки, настенные листы религиозного содержания. Анализируя динамичные формы передачи визуальной информации в религиозных сочинениях, Ануфриева задается вопросами о возможности использования применительно к ним некоторых распространенных терминов, таких как «комикс» или «протокомикс».

Как уже было сказано, исследования старообрядчества редко обходятся без обращения к письменной, книжной традиции во множестве ее проявлений. Книжности посвящено несколько статей настоящего выпуска. Руководительница археографической лаборатории Уральского университета Ирина Починская рассматривает этот культурный феномен через жизнь и творчество одной из знаковых личностей в истории вятского староверия, лидера федосеевского согласия, иконописца Луки Арефье-

вича Гребнева. Привлекая материалы различных архивов, она обозначает основные сферы его творчества, уточняет некоторые детали биографии, но основное внимание уделяет рукописному наследию. Путем скрупулезного анализа и сопоставления почерков нескольких рукописей Починская вводит в научный оборот два уникальных авторских произведения, касающихся в том числе приемов авторского иконописания.

Продолжает условно археографическую линию выпуска статья Анны Михеевой, которая разбирает книжное собрание современной общины старообрядцев часовенного согласия, расселяющихся на севере Челябинской области. Особенность библиотеки в том, что она «живая», то есть постоянно пополняемая и частично используемая для богослужений. Представив ее краткий обзор, Михеева подробно анализирует богослужебные певческие рукописи в аспекте их бытования в скитской среде. При этом через описание практик использования рукописей выявляются любопытные детали биографии их бывшей владелицы, придавая этому описанию личностное измерение.

Предметом исследования в совместной статье Елены Дутчак и Артема Васильева также является старообрядческая библиотека. Книжный фонд имеет скитское происхождение, и его история включается томскими исследователями в широкий социальный контекст образования и существования закрытых для чужих таежных поселений. Авторы выделяют три миграционные волны, повлиявшие на формирование фонда, и фокусируются на практиках хранения и использования книг, и прежде всего на техниках их ремонта и реставрации. В основе их методологии медиативные подходы к религии, а также обращение к материальности книги, к «благочестию рук и глаз», которое становится своеобразным ключом к изучению способов трансляции религиозной традиции в крестьянской среде.

Сопоставление литературного стихотворного текста и рисованных изображений, созданных современными сибирскими часовенными, производится и в совместной статье Екатерины Быковой и Эльвиры Гмызиной. Вербальные и визуальные произведения воспроизводят эсхатологические сюжеты, в которых явления технического прогресса и информационные технологии интерпретируются как признаки приближения последних времен. В таких представлениях, как отмечают исследовательницы, сюжеты из письменных сочинений и фольклорные мотивы переплетаются с информацией различных медиаресурсов, они харак-

терны для многих религиозных сообществ и призваны уберечь последних от искушений окружающего мира, рисуя картины возможного спасения.

Развитие визуальной антропологии в России как научного направления было непосредственным образом связано с изучением старообрядчества и началось с планомерных и регулярных видеосъемок различных старообрядческих групп, сотрудников МГУ им. М.В. Ломоносова Е.В. Александрова и Л.С. Филимонова в рамках исследований археографической лаборатории университета под руководством И.В. Поздеевой в конце 1990-х годов. Наталья Литвина, принимавшая участие в тех исследованиях, а ныне возглавляющая лабораторию, автор ряда визуально-антропологических фильмов, в своей статье рассматривает современное документальное кино о старообрядцах. Методология съемки этих фильмов отличается от антропологической. Однако снятые самими старообрядцами о самих себе и чрезвычайно популярные внутри сообщества, они раскрывают важнейшие исторические и культурные паттерны, по которым старообрядцы конструируют свою идентичность и внешние репрезентации. На примере целого ряда фильмов автор анализирует, какие цели старообрядцы ставят, рассказывая о себе, какими киноприемами они пользуются и какие задачи пытаются решить.

Многие исследователи отмечают стремление старообрядцев к замкнутости, которая, однако, не исключает их участия в социальной жизни, превращаясь в сложный адаптационный механизм. Илья Мельников пытается сознательно уйти от такого подхода, сосредоточившись на актуальных практиках небольшой группы старообрядцев в их текущей динамике. На основе полевых исследований среди потомков казаков-некрасовцев в Краснодарском крае он анализирует то, как масштабные инфраструктурные преобразования и развитие туристической индустрии вовлекают старообрядческие общины в своеобразный религиозный рынок, когда «старообрядческая церковь-„витрина“ в прямом смысле слова занимает отведенное ей место в ряду прочих конфессий, открытых для потребителя, подобно отелям прибрежной линии». Это, по мнению автора, меняет характер взаимоотношений исследованной группы с внешним миром и формирует в ней представления об индивидуальном и рациональном выборе религии.

Расширение старообрядческого пространства, усложнение спектра его коммуникационных стратегий за счет выхода в вир-

туальное поле рассматриваются в статье Александры Бойцовой. Ее интересуют традиционные и постоянно дискутируемые среди старообрядцев проблемы ритуальной чистоты, которые она анализирует по пока еще новым для исследователей интернет-источникам. Разворачивающиеся в сети дискуссии по частным, казалось бы, вопросам позволяют ей, опираясь на теоретические разработки в области медиатизации, сделать выводы о складывании виртуальных старообрядческих коллективов, которые приспособляются к медиасреде, конструируя правила и присваивая ее на основе существующих практик самопрезентации.

Исследования Натальи и Ирины Душаковых также были проведены в цифровом поле. Исходя из тезиса, что в религиозных сообществах восприятие явлений, не отрегулированных четким набором устоявшихся правил, во многом формируется лидерами, они анализируют публичные высказывания предстоятеля Русской православной старообрядческой церкви митрополита Корнилия (Титова) о так называемых новых технологиях. Проанализировав репрезентативный корпус данных на основе четырехчастной модели фрейма, предложенной Р. Энтманом, авторы приходят к выводам, что фреймирование технологий происходит неравномерно, подчиняясь некоей адаптационной логике, когда некоторые из них определяются как нейтральные, либо даже как часть старообрядческой традиции, однако контекст, к которому они принадлежат, может иметь негативные коннотации.

Выпуск завершается рядом рецензий на книжные новинки последних трех лет, посвященные феномену старообрядчества. Половина описываемых книг относится к исследованиям истории и книжности старообрядческого Русского Севера. Рецензия Светланы Семячко на книгу Е.М. Юхименко «Выговские Четию Миней: последний агиографический свод древнерусской традиции», несмотря на краткость, дает исчерпывающее представление о монографии. Автор делает серьезный вклад в исследование книжности, пожалуй, одного из самых интеллектуальных духовных центров русского старообрядчества — Выга. Рецензия Елены Юхименко посвящена книге А.Н. Старицына «Староверческое движение в Поморье во второй половине XVII — первой трети XVIII века (Опыт изучения и локализации поселений староверов)», где также крайне лапидарно, но доходчиво описаны основные идеи и итоги исследования, подчеркнуты несомненные достоинства монографии. Следующие две рецензии, следуя общей направленности нашего выпуска, посвящены книгам о со-

временном старообрядчестве. Елена Данилко вдумчиво изучила и поделилась впечатлениями о труде Дугласа Роджерса «Старая вера и русская земля. Исследования истории этики на Урале», повествующем о жизни староверов села Сепыч Пермского края. Автор провел больше года в полевых условиях, живя среди местных, а также основательно изучил исторические документы в архивах. Результатом его исследования стало описание истории села с момента его появления в конце XVIII века до наших дней и анализ трансформации этических норм, которые происходили в замкнутом сообществе староверов на протяжении почти двух с половиной столетий. Екатерина Анастасова написала, можно сказать, мемориальную рецензию, посвященную почившей в 2022 году, не дожившей всего девяти дней до появления на свет своей монографии О.Г. Ровновой. Отзыв получился очень увлекательным и дающим полное и ясное представление о книге «Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка». Ольга Геннадьевна проделала огромную работу по изучению диалектов, истории и культуры старообрядцев Южной Америки, ее объемная монография включила в себя труды экспедиций, проходивших в течение двух десятилетий.

В номер также вошел раздел *In memoriam*. К. М. Антонов написал большую статью, посвященную памяти почившего в начале этого года выдающегося исследователя религии М. Ю. Смирнова. Трогательный некролог «Памяти друга», написанный А. А. Пригариным, посвящен одному из авторов этого выпуска – фольклористу Екатерине Анастасовой, внезапно ушедшей из жизни в июне этого года. Так удивительно и печально совпало, что Екатерина Евгеньевна написала рецензию на книгу О. Г. Ровновой, совсем немного недожившей до выхода своей монографии. Эта рецензия волею судеб также стала одной из последних работ, написанных Е. Анастасовой, и публикуется уже посмертно.

Как нам кажется, выпуск получился весьма удачным и дающим исчерпывающее представление как о тенденциях в современном старообрядчестве, так и о путях развития «старообрядоведческой науки». Исследования, опубликованные в этом номере, наглядно отображают стремление современного старообрядческого сообщества все к большей открытости и саморепрезентации. Процессы медиатизации религии, активное развитие старообрядческого кинематографа, адаптация к новым изменяющимся условиям экономической жизни и стремление включиться в религиозный рынок — все это характеризует современность ста-

рообрядческого сообщества, а особенно наиболее прогрессивного и многочисленного белокриницкого согласия. Несмотря на активное развитие и модернизацию религиозной группы, староверы продолжают тщательно сохранять память о своем прошлом, а также, будучи носителями богатой культуры книжности, стараются спасти, систематизировать и описать оставшиеся библиотеки. Всем вышеперечисленным тенденциям и процессам, происходящим в старообрядчестве, посвящены статьи нашего журнала. Конечно, такие изменения и новшества в изучаемом «поле» не могут не отразиться на научных подходах в его исследовании. Антропологи, занимающиеся проблемами современного старообрядчества, в последние годы нередко прибегают к методам и инструментарию относительно нового направления — сетевой этнографии. Становясь более открытым миру вовне, старообрядчество выходит в интернет-пространство, и современным исследователям не обязательно выезжать в далекие экспедиции, порой достаточно лишь открыть определенные сайты или страницы в соцсетях, чтобы оказаться в «поле».

Хотелось бы выразить сердечную благодарность за скрупулезную работу и ответственность всем авторам, принявшим участие в нашем выпуске. Отдельное спасибо всем сотрудникам редакции журнала за поддержку и неоценимую помощь в создании этого номера. Работа длилась долго и на нашем пути вставали различные препятствия, иногда даже казалось, что блоку статей о старообрядчестве судьба не благоволит появиться на свет, но тем не менее все получилось.

Елена Данилко и Александра Бойцова

Староверы Симбирской губернии: особенности взаимодействия с обществом в свете религиозной политики Александра III

ИВАН А. ИЛЬИН

Рекомендация для цитирования:

Ильин И. А. Староверы Симбирской губернии: особенности взаимодействия с обществом в свете религиозной политики Александра III // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 15–42.

For citations:

Ilin, I. A. (2025) "The Old Believers of the Simbirsk Governorate: Peculiarities of Interaction with Society in light of the religious policy of Alexander III", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 15–42.

Поступила в редакцию: 27.11.2024; прошла рецензирование: 09.02.2025; принята в печать: 16.02.2025.

Received: 27.11.2024; Revised: 09.02.2025; Accepted for publication: 16.02.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Государственный историко-мемориальный музей-заповедник «Родина В. И. Ленина» (Ульяновск, Россия). ilivan2015@yandex.ru
ORCID: 0009-0001-4986-5123

Автор рассматривает различные аспекты жизни российского общества во время правления императора Александра III в свете осуществляемой им государственной политики в отношении старообрядцев. Обзор касается преимущественно Сызранского уезда Симбирской губернии — в силу его удобного положения в плане торговли и навигации: данная административная единица предоставила староверам разных толков большие возможности для сообщения между собой и упрочения своего положения. Высочайшее утверждение 3 мая 1883 года Мнения Государственного совета Российской империи «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» было вызвано стремлением лучше понимать «раскол» и призвано способствовать — прежде всего — развитию торговли и промышленности. Новый закон требовал также более ответственного подхода к организации жизнедеятельности староверов и со стороны государственных органов Симбирской губернии, и со стороны самих старообрядцев, что порождало немалые трудности различного характера, способствовавшие взаимному недоверию. Официальные лица, светские и духовные, не только контролировали соблюдение обществами «раскольников» и отдельными их представителями закрепленных законом положений и ограничений. Они также выявляли, фиксировали и систематизировали факты и тен-

денции, в целом свойственные старообрядчеству губернии и характерные для Сызранского уезда (например, преобладание поморского толка и возвышение самой Сызрани как одного из староверческих иконописных центров Поволжья). Исследованию подверглись дошедшие до наших дней сведения об особенностях взаимодействия старообрядцев между собой и с православными «господствующей церкви» в различных сферах общественной жизни — в условиях, закрепленных Мнением Государственного совета Российской империи от 3 мая 1883 года.

Ключевые слова: XIX век, православие, старообрядчество, Симбирская губерния, веротерпимость, религиозные гонения, общество

The Old Believers of the Simbirsk Governorate: Peculiarities of Interaction with Society in light of the religious policy of Alexander III

Ivan A. Ilin

State Historical and Memorial Museum-Reserve “Motherland of V. I. Lenin”

(Ulyanovsk, Russian Federation). il.ivan2015@yandex.ru

ORCID 0009-0001-4986-5123

The author examines aspects of life in Russian society during the reign of Emperor Alexander III in the light of the state policy implemented towards the Old Believers. The article is carried out primarily using the example of the Syzran district of the Simbirsk governorate — due to its convenient location in terms of trade and navigation, this administrative unit provided Old Believers of different persuasions with ample opportunities for communication with each other and strengthening their position. The highest approval of May 3, 1883 of the Opinion of the State Council “On the Granting of Certain Civil Rights and the Performance of Spiritual Ceremonies to Schismans” was caused by the desire to better understand the “schism” and was intended to promote, first of all, the development of trade and industry. The new law also required a more responsible approach to the organization of the life of the Old Believers from both the state bodies of the Simbirsk governorate and the Old Believers themselves, which encountered considerable difficulties of various kinds, strengthening mutual distrust. Officials, secular and clerical, not only monitored the observance of the schismatic communities and their individual representatives of the provisions and restrictions established by law. They also identified, recorded and systematized facts and trends, generally characteristic of the Old Believers of the province and typical of the Syzran district (for example, the predominance of the Pomor Tolk and the rise of Syzran itself, as one of the Old Believer icon-painting centers of the Volga region). Based on the above, the study was carried out on the information that has come down to us about the peculiarities of the interaction of the Old Believers with each other and with the Orthodox of the “dominant Church”

*in various spheres of public life under the conditions established by the
Supremely approved Opinion of the State Council of May 3, 1883.*

Keywords: The 19th century, Orthodoxy, Old Believers, Simbirsk Governorate, religious tolerance, religious persecution, society

Введение

ДАННАЯ статья посвящена исследованию особенностей положения старообрядческих толков и их последователей в Симбирской губернии в условиях, закрепленных Высочайше утвержденным 3 мая 1883 года Мнением Государственного совета Российской империи «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб»¹.

Актуальность в наше время исторического религиозного краеведения в целом и изучения состояния «раскола» на местах в частности можно обосновать замечанием Александра II (1858 год):

Несмотря на обилие у нас печатных книг и рукописных записок, история, статистика и законодательство... еще весьма мало обработаны...²

Хотя при этом императоре политика притеснений староверов продолжалась, в этот период заметно стремление лучше знать и понимать «раскол» — и не только с основной целью обращения его последователей. Эта тенденция усилилась при Александре III, когда в старообрядцах увидели перспективную опору для развития экономики и поддержки консервативного уклада. Вышеуказанное одобрение Мнения Государственного совета способствовало более терпимому отношению к приверженцам старообрядческих согласий и обретению ими устойчивого положения в обществе. Вместе с тем их социальный статус оставался подве-

¹ Высочайше утвержденное 3 мая 1883 года Мнение Государственного совета Российской империи «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» // Собрание узаконений и распоряжений Правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. 1883. 24 мая. Ст. 469.

² Раскол // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXVI. СПб.: Типография акц. общ-ва «Изд. дело, бывшее Брокгауз-Ефрон», 1899. С. 285.

шенным (что ощущали даже канонически связанные с «официальной» церковью единоверцы), и это особенно проявлялось при удовлетворении религиозных потребностей.

Во взаимоотношениях с «новообрядческой» частью общества староверы, организовывая свою духовную и повседневную жизнь, действовали под влиянием определенных факторов, от которых также зависело настроение староверов на местах. С одной стороны, влияние оказывало само течение, к которому староверы принадлежали, мнение наставников и/или отдельных влиятельных членов общины, побуждавшее к тому или иному социальному поведению. С другой стороны, не меньшее влияние оказывала степень терпимости к «раскольникам» со стороны обывателей, представителей «местной» светской и духовной власти, а также само отношение разных лиц в конкретных ситуациях к «старообрядческой» части общества, которое не всегда соответствовало установкам центральных властей.

В целом подобные исследования позволяют расширять представление о межконфессиональных отношениях на местах и воздействии этих отношений на общероссийскую общественную сцену. Такие исследования также могут способствовать поиску путей поддержания гражданского согласия в многоконфессиональном и многонациональном российском обществе в наше время, а также развитию краеведческих и генеалогических исследований.

Основными источниками в настоящем исследовании являются документы канцелярии Симбирского губернатора и Губернского правления, Симбирского окружного суда и его прокурора, Симбирской духовной консистории, фонды которых сохранены Государственным архивом Ульяновской области (далее — ГАУО), а также материалы о «расколе», опубликованные в «Симбирских епархиальных ведомостях» — периодическом издании «господствующей церкви».

Светские и духовные официальные лица Симбирской губернии и Симбирской епархии не только контролировали соблюдение обществами «раскольников» и отдельными их представителями соответствующих положений и ограничений (это указывает на предубежденность составителей документов к староверам в большей или меньшей степени). Представители светской и духовной власти также старались выявлять в подробностях и систематизировать факты и тенденции, свойственные «симбирскому» старообрядчеству и характерные для Сызранского уезда. Сведения, содержащиеся в официальных документах, в религи-

озной периодической печати, а также в изысканиях исследователей-краеведов, позволяют сформировать представление об особенностях повседневной жизни в конце XIX века старообрядцев разных толков, включая канонически связанных с «официальным» православием единоверцев. Эти сведения также отражают положительный и отрицательный опыт взаимодействия староверов с «внешней средой» и между собой в Симбирской губернии в связи с Высочайшим дарованием староверам «некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб».

Для формирования целостного и объективного представления при разборе и сопоставлении обозначенных материалов были применены в качестве общенаучных методов исследования — анализ, синтез, индукция и дедукция, а в качестве основного метода исторического исследования — ретроспективный метод.

Состояние старообрядческих толков в Симбирской губернии на 1883 год

Сызранский уезд Симбирской губернии примечателен для исследователей своим удобным расположением с точки зрения судоходства и торговли, что привлекало старообрядцев разных социальных групп. Серафим Введенский, преподаватель Симбирской духовной семинарии, сообщал о значении хлебной пристани для совершения купцами-«раскольниками» Москвы и Нижнего Новгорода и их приказчиками торговых дел непосредственно в Сызрани и близлежащей Самаре, что позволяло также «пропагандировать» свою веру в уезде (эти города прямо названы центрами «пропаганды»³).

В симбирские «пределы» первые «раскольники» поморского толка, ставшего наиболее распространенным из старообрядческих согласий в уезде и вторым по распространенности в губернии⁴, могли прийти из-за Волги или из-за Урала по причине присутствия здесь торговых и промысловых центров. Староверов привлекали и глухие места, куда гонителям трудно было добраться.

³ Введенский С. Исторический очерк раскола, старообрядчества и сектантства в Симбирской губернии. Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1907. С. 10.

⁴ Виноградов А. Старообрядцы Симбирско-Ульяновского Поволжья середины XIX — первой трети XX века: монография. Ульяновск: УВАУ ГА (И), 2009. С. 29.

Приведем в пример третьего наставника возникшей в 1860-е годы поморской общины села Красная Сосна «глухого» Карсунского уезда⁵ — местного крестьянина Максима Федулова. Он поддерживал контакты с селом Самодуровкой Хвалынского уезда Саратовской губернии⁶, где проживали потомки бежавших в XVII веке староверов, а также с «поставленными... от самодуровских толков»⁷ начетчиками деревни Аристовки Пензенской губернии⁸, имевшими огромное влияние в Карсунском уезде. Благодаря этим и другим связям община обретала старопечатные книги и книги духовного содержания, а также упорядочивала собственную жизнедеятельность. Подобным образом, например, федосеевские наставники московского Преображенского кладбища часто появлялись и закреплялись в Сызранском и Алатырском уездах («торговом» и «глухом» соответственно) благодаря налаженному «живому общению»⁹.

Далее необходимо отметить эволюцию подхода представителей власти к «раскольникам», о которой можно судить по двум фактам, имевшим место в Сызрани в начале и в конце правления императора Александра II.

В 1866 году в доме видного потомственного иконописца поморского толка Давыда Васильевича¹⁰ Попова (Порфинова) прошел обыск, проведенный лично городским полицмейстером. Во флигеле была обнаружена комната, в которой хранились сделанные на заказ работы. Ее сочли незаконной молельней, поскольку там находились 17 человек родственников хозяина, молившихся за его умершего отца; смутило также расположение образов в комнате. Аргументы иконописца, что его работы были развешаны именно таким образом, чтобы они не испортились, суд не убедили, и хозяин дома в 1869 году был приговорен к году тюрьмы.

⁵ Ныне — Базарносызганский район Ульяновской области.

⁶ Ныне — село Белогорное Вольского района Саратовской области.

⁷ Колосов Г. Среди раскольников села Красная Сосна // Симбирские епархиальные ведомости. 1901. № 14. С. 490.

⁸ Ныне — Инзенский район Ульяновской области.

⁹ Введенский С. Исторический очерк раскола, старообрядчества и сектантства в Симбирской губернии. С. 18.

¹⁰ До конца XIX века отчества подавляющего большинства подданных записывались в документах в формах: «Васильев», «Матвеев», «Николаев», «Архипова», «Афанасьев» и т. д. По возможности, здесь и далее отчества передаются в современной форме.

Нужно отметить, что один из родственников, бывших при обыске, брат жены Д. В. Попова Константин Дьяконов, постоянно проживал в Казани¹¹ и обучался одно время вместе со своей супругой Матреной мастерству у шурина. Иконы же, размещенные в арестованной комнате, предназначались и для отправки в другие города. Тут важно отметить становление Сызрани как одного из поволжских центров старообрядческой иконописи, которая опиралась на древние традиции греческого письма. Это позволяло городу оказывать серьезное влияние на духовную жизнь общин староверов.

В сентябре 1880 года в новом деревянном здании во дворе дома наследников Гусевых на Колосовой улице (ныне — улица Фрунзе) была обнаружена молельня австрийского толка, в которой собиралось, особенно по церковным праздникам, большое число и «раскольников», и православных («...почти вся улица заставляется экипажами»¹²); в день обыска ранее судимый по «религиозному» составу (и приговоренный к тюремному заключению) мещанин¹³ Порфирий Никитин Красильников в полном священническом облачении и в присутствии до 50 молящихся совершал божественную литургию. Само здание было устроено для призрения сирот, однако разместившаяся в нем молельня была устроена именно для совершения служб, там были алтарь и жертвенник.

Согласно Указу Святейшего Правительствующего Синода от 30 апреля 1858 года¹⁴, в подобных случаях иконы, книги и иные принадлежности подлежали передаче в духовные консистории для вынесения заключения о том, «противны ли духу православного учения» эти принадлежности, возможно ли их возвратить владельцам-старообрядцам или надо передать в единоверческие церкви и библиотеки духовных учебных заведений. Тот же

¹¹ Кириков А. Об иконописании в Сызрани конца XVIII — XIX веков // Каталог выставки «Самарская икона». Самара: Агни, 2007. С. 8.

¹² Выписка из журнала присутствия Симбирского губернского правления по 2-му столу 1-го Отделения от 03.04. 1881 за № 217 // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 45. Л. 25.

¹³ Социальное состояние настоятелей и наставников официально за старообрядцами не признавалось.

¹⁴ Указ Святейшего Правительствующего Синода «О вновь составленных правилах о том, в каких случаях отбирать у раскольников кресты, иконы, книги и вообще богослужебные принадлежности, и кому их рассматривать» от 30.04.1858 // Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. Кн. II (1801–1858 годы). СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1860. С. 808–821.

П. Н. Красильников в июне 1877 года, представившись мещанином «из староверов, приемлющих священство», писал на имя симбирского губернатора¹⁵ о факте конфискации из его собственного дома (2-я часть города, за рекой Сызранкой) в его отсутствие еще осенью ряда принадлежностей. В числе их проситель указал икону «Царь Царей», не имевшую «предусмотренных законом неисправностей», и два Окта¹⁶, напечатанных в учрежденной правительством типографии как раз для издания богослужебных книг, сходных со старопечатными.

На прошение воздействовать на Симбирскую духовную консисторию, не возвратившую конфискованные принадлежности после неоднократных обращений, последовал ответ, что по этому вопросу дело разрешается, как указал сам проситель, в епархиальном органе управления, поэтому ходатайство оставляется без последствий. Примечательно, что из проекта ответа вычеркнуто предложение о необходимости обратиться с соответствующим ходатайством в консисторию.

В 1880 году доставить алтарь и жертвенник из запечатанной молельни на Колосовой улице оказалось невозможным и, руководствуясь решением консистории разобрать их и оставить в помещении до решения Окружного суда, помощник пристава Алмазов в декабре применил для этого топор и долото. Симбирскому губернатору Николаю Павловичу Долгово-Сабурову, стремившемуся находить компромиссные решения, сохраняя при этом твердость в принципиальных вопросах, поступила жалоба от владельцев дома. При рассмотрении вопроса особо было отмечено, что столь грубый способ разбора «не мог не вызвать оскорбления религиозного чувства раскольников»¹⁷, а сам слом был совершен без согласования с губернским начальством: свое решение консистория направила напрямую в городское полицейское управление.

Определением Симбирского губернского правления от 3 апреля 1881 года сызранская полиция получила в связи с этим делом строгое замечание, а помощнику пристава Алмазову был объявлен выговор с предупреждением о более строгих взысканиях за подобные действия. По заведенному же уголовному делу

¹⁵ ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 34. Л. 8.

¹⁶ Другое название — «Октоих», богослужебная книга, содержащая систему изменяемых молитвословий и песнопений служб седмичного (недельного) круга.

¹⁷ Выписка из журнала присутствия Симбирского губернского правления по 2-му столу 1-го Отделения от 03.04. 1881 за № 217 // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 45. Л. 27.

за устройство незаконного молитвенного дома и снабжение ее необходимыми для богослужения принадлежностями Окружным судом 1 ноября 1882 года был признан виновным только сызранский купец Михаил Милушкин. Остальные подсудимые — всего по социальному составу пять мещан, два купца и один крестьянин города Сызрани — были оправданы, причем со старообрядческого священника П. Н. Красильникова были сняты обвинения в устройении молельни¹⁸, с остальных — в участии в ее снабжении.

Надлежит обратить внимание и на течение единоверия, священно-церковнослужители которого поставляются епископами «новообрядческой» церкви по старопечатным книгам. Оно также в определенной степени ощущало особенности социального положения других старообрядческих толков.

Официальные документы свидетельствуют о том, что канонический и государственный статус единоверия не всегда обеспечивал его устойчивое положение. Например, в статистике метрических записей о лицах неправославного исповедания учитывались *все направления* старообрядчества (правда, сведения о единоверцах скреплял подписью, преимущественно, именно священник, признаваемый законом в соответствующем правовом статусе, а не волостные власти¹⁹).

«Немногочисленность» же последователей этого толка²⁰ была основной причиной, по которой в 1876 году Симбирская духовная консистория «оставила без уважения» просьбу единоверцев Сызрани о проведении отдельных крестных ходов с образом Феодоровской Божьей Матери²¹, сохранившейся до нашего времени городской святыней. Епархиальное начальство, тем не менее, отнеслось с уважением к «религиозному усердию» общины. Принадлежавшая ей Никольская церковь была «вознаграждена» положением второй «остановки», после Казанского Богородицкого собора, во время ежегодного крестного хода²² — перед всенощ-

¹⁸ Отношение прокурора Симбирского окружного суда симбирскому губернатору от 22.01.1883 за № 723 // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 45. Л. 40.

¹⁹ Сведения о числе рождений, браков и смертей за январскую треть 1883 года у лиц разных исповеданий, за исключением православных, в Сенгилеевском уезде // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 58. Л. 8, 10.

²⁰ Выписка из протокола заседания Симбирской духовной консистории от 29.05.1876 года // ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 152. Л. 3.

²¹ С обретенным в 1713 году списком; с «оригиналом», хранящимся в Костроме, связывается призвание на царство Михаила Романова.

²² ГА УО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 152. Л. 6.

ным бдением 14 июня в течение суток. Примечательно также, что городским головой Сызрани в течение четверти века (с 12 января того же 1876 года²³) был купец второй гильдии из видной купеческой фамилии Степан Григорьевич Чурин (сохранился принадлежавший ему дом на Большой улице, ныне — ул. Советская, 49), который отмечал особо²⁴, что является единоверцем, а не «раскольниковом».

Старообрядческие толки, то есть не признаваемые официально исповедания, в принципе не укладывались в «мультиконфессиональную систему» империи, которая предполагала гибкие законодательные и институциональные меры, имевшие целью «привязать» верхушку неправославных конфессий к центральным органам власти. Собственно, именно по причине отсутствия официального признания²⁵ П. Верт, который предложил вышеприведенный термин и провел глубокие исследования исповеданий, составлявших систему, практически обошел стороной «раскольников» согласия. Как будет видно далее, достойные представители духовных и светских властей были способны обеспечивать весьма успешное функционирование этой системы, но достаточно было недостойных представителей и опрометчивых действий, которые усиливали потребность общества в установлении свободы совести. Интересы светских властей вполне могли перекликаться с этим стремлением при условии сохранения основ привычной, но выглядящей все более архаичной «мультиконфессиональной системы».

Высочайшее одобрение 3 мая 1883 года Мнения Государственного совета «О даровании раскольников некоторым прав гражданских и по отправлению духовных треб» считается одним из поворотных моментов в государственной политике в отношении староверов. Император Александр III, который проявлял большую заботу по укреплению «официальной» церкви, одновременно был человеком прагматичным и «всегда» отно-

²³ Скрыбнева П. История Думы г. о. Сызрань: традиции местного самоуправления // Интернет-портал Самарской губернской думы и представительных органов муниципальных образований в Самарской области. [<https://syzran.samgd.ru/history/144295/>, доступ от 19.11.2024].

²⁴ Рапорт С. Г. Чурина как председателя Сызранского городского Сиротского суда в Симбирское губернское правление от 03.03. 1886 за № 264 // ГАУО. Ф. 88. Оп. 1. Д. 188. Л. 13.

²⁵ Уайт Д. М. Религиозные меньшинства в Российской империи: обзор англоязычной историографии (1991–2017 годы) // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 436. С. 200.

сился к староверам «в высокой степени» благосклонно, как отмечал выдающийся и близкий к монарху государственный деятель С. Ю. Витте²⁶. Государь видел в «раскольниках», неоднократно проявлявших в силу установок их веры трудолюбие, домовитость и бережливость, перспективных помощников в экономическом развитии страны и в поддержке консервативного государственного уклада. Сам утвержденный перед коронацией закон, согласно направленному начальникам губерний секретному циркуляру министра внутренних дел от 21 июля 1883 года за № 525 (через Синод циркуляр получили епархиальные архиереи), был призван установить «на твердых основаниях» религиозную и общественную правоспособность «раскольников», определявшуюся до сих пор «исключительно административными распоряжениями»²⁷.

Предполагалось предоставить им общегражданские права и удовлетворить религиозные потребности «в той степени, в какой то и другое не может нанести вреда господствующей церкви»²⁸.

Важно отметить: часто старообрядцы не понимали содержания и пределов предоставленных прав, включая приводимые далее положения о молитвенных зданиях, а в отсутствие положительного ответа и, нередко, должного толкования от представителей властей, они допускали вольные и невольные правонарушения.

Особенности имплементации «религиозного» аспекта Закона от 3 мая 1883 года органами Симбирской губернии и Симбирской епархии

Порядок осуществления общественных молебствий занимал в Мнении Государственного совета от 3 мая 1883 года особое положение. Власть осознавала, что самые строгие запреты только оставят это явление «без всякого надзора». Поэтому старообрядцам дозволялось совершать требы и общественные богослужения в специальных молитвенных зданиях, официально получивших соответствующий статус, если при этом не будут нарушаться «общие правила благочиния и общественного порядка». Допу-

²⁶ Витте С. Ю. Воспоминания. М.: АСТ; ОГИЗ, 2022. С. 591.

²⁷ Секретное Циркулярное письмо министра внутренних дел начальникам губерний и областей от 21.07. 1883 за № 525 // ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 381. Л. 3.

²⁸ Там же.

скались требы и богослужения в частных домах, но таким правом располагали только семейства, проживающие в них²⁹, и без изменения прямого назначения зданий.

Можно обратить внимание на случай, имевший место в селе Явлеи Алатырского уезда³⁰. До приходского священника Павла Краскова дошла «молва народа»³¹, что после издания Мнения Государственного совета от 3 мая 1883 года в селе открылись сразу две молельни в домах местных крестьян, Ивана Урютина и Никиты Селитрина. Информацию епископ Симбирский Варсонофий (Охотин) передал с Отношением от 8 марта 1884 года губернатору Н. П. Долгово-Сабурову. Рапортом от 26 марта алатырский уездный исправник сообщил (и рапорт был передан начальником губернии архиерею), что показания православного населения не доказывают факт такой организации молелен. Сами Урютин и Селитрин, а с ними и старообрядческое население села Явлеи, утверждали, что в своих избах они молятся только в кругу собственных семей. Никита Селитрин сообщил, что к себе на это время «посторонних» он не пускает.

Иван Урютин, о котором слухи ходили особенно сильные, сказал, что к нему на молитвы никто другой не ходит, хотя в принадлежащей ему скотной избе в конце двора все же нашли пять медных образов-складней без украшений, лавки кругом стен и подтопок (отопительную печь). Хотя дознание, произведенное лично исправником, было передано судебному следователю, документов о привлечении к ответственности «фигурантов» в настоящий момент не обнаружено и сами помещения не опечатывались — было только сделано указание не собираться в этих помещениях на молитву.

В местностях, где специального здания не было, но «раскольники» имели значительное население, вопрос о превращении в моленную существующих изб разрешался, согласно пункту 8 закона министром внутренних дел по представлению начальника губернии или области. Им же предоставлялись сведения о численности старообрядцев, об обстоятельствах, которые могли бы нанести «вред» православному населению; значительный вес

²⁹. Предписание симбирского губернатора сызранскому уездному исправнику от 30.01.1886 за № 206 в связи с ходатайством сызранского мещанина И. М. Ковалева от 24.01.1886 // ГАУО. Ф. 76. Оп. 5. Д. 126. Л. 21.

³⁰. Ныне — Алатырский район Чувашской Республики.

³¹. Рапорт алатырского уездного исправника симбирскому губернатору от 26.03. 1884 за № 1330 // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 59. Л. 4.

в этом вопросе имело мнение приходского священника. Кроме того, запрещалось обращать в молельни вновь выстроенные здания³², а тем более специально возводить молитвенные дома, распечатывать скиты и монастыри «раскольников». Здания не могли иметь вид, напоминающий православную церковь, и их внешний вид без согласия министра внутренних дел не подлежал изменению. Было дозволено ставить над входом небольшие наддверные кресты и иконы, что перестало само по себе считаться «публичным оказательством раскола» или «совращением» в него.

В Государственном архиве Ульяновской области сохранилось немало сведений о попытках старообрядческих общин Симбирской губернии применить пункт 8 Мнения Государственного совета от 3 мая 1883 года посредством обращения в молельни зданий и помещений обеспеченных старообрядцев или перевода в легальное положение фактически действовавших молитвенных домов.

В селе Шереметьевке Сызранского уезда³³ сызранский мещанин Иван Матвеевич Ковалев, по некоторым данным, наставник местной поморской общины, был против строительства молельной, убежденный, что для этого необходимо прежде получить разрешение правительства. Но с весны 1885 года каждый старовер поморского толка села Шереметьевки (всего на тот момент 70 мужчин и 72 женщины³⁴) оказался причастен к устройению молитвенного дома — в основном в качестве посещавших строительство и дававших некоторые указания относительно постройки; главного распорядителя работ не было и деньги, уплаченные за работу, представляли собой «общественную сумму раскольников»³⁵. Рядчик, тоже «раскольник поморской секты», и плотники-православные, один из которых — брат рядчика, были наняты из деревни Пановка той же Канадейской волости³⁶; в найме участвовало пятеро староверов, включая зятя Ковалева, крестьянина Михаила

³² Отношение Симбирской духовной консистории прокурору Симбирского окружного суда от 07.10.1886 за № 7030 // ГАУО. Ф. 1. Оп. 68. Д. 5. Л. 11.

³³ Ныне — село Свирино Новоспасского района Ульяновской области.

³⁴ Отношение Симбирской духовной консистории прокурору Симбирского окружного суда от 07.10.1886 за № 7030 // Там же.

³⁵ Акт пристава 2-го стана Сызранского уезда от 09.09.1886, приобщенный к материалам уголовного дела в отношении сызранского мещанина И.М. Ковалева // ГАУО. Ф. 1. Оп. 68. Д. 5. Л. 26.

³⁶ Ныне — Николаевский район Ульяновской области.

Тучина, предоставившего землю в своем огороде. Здание возводилось «совершенно отдельно, вне черты построек с[ела]»³⁷.

Сам Ковалев взял на себя труд ходатайствовать о разрешении министра внутренних дел на постройку. Первое соответствующее прошение на имя губернатора датировано 11 июня 1885 года, и в нем он отметил отсутствие согласия волостных властей, вопреки якобы Высочайшему дозволению строить молитвенные дома. Когда пришел ответ из губернского центра, что строительство таковых запрещено вовсе, ходатай в прошении от 22 июля отметил, что крестьянский дом, где они раньше собирались, пришел в негодность, и построен новый дом, внешний вид которого не отличается от прежнего. При этом он ссылался на пункты 6–8 Высочайше утвержденного Мнения Государственного совета от 3 мая 1883 года, дозволявшие с разрешения начальника губернии «исправлять и возобновлять... часовни и другие молитвенные здания, приходящие в ветхость, с тем чтобы внешний вид... не был изменяем»³⁸, а также на отсутствие молелен у «раскольников» в селе. Ходатайство после выяснения ситуации на месте было направлено в Министерство внутренних дел, которое Отношением от 30 ноября 1885 года отказало в открытии молитвенного дома во вновь выстроенном здании, но разрешило поморской общине выбрать себе одно из жилых зданий и предоставить его соответствующий законным требованиям план с новым прошением.

По халатности пристава 2-го стана Сызранского уезда, на которого уездный исправник возложил объявление просителю о состоявшемся решении и его разъяснение, Ковалев посчитал, что от него требуется направить ходатайство с планом строящегося на участке его зятя здания, на что 30 января 1886 года последовал из губернского центра закономерный отказ. Не менее закономерный отказ 14 мая 1886 года последовал из Министерства внутренних дел, куда члены общины пытались обратиться напрямую с ходатайством о той же избе. Между тем упомянутый ранее Циркуляр министра внутренних дел от 21 июля 1883 года требовал

³⁷ Протокол осмотра, осуществленного судебным следователем 2-го участка Сызранского уезда 22.10.1886, приобщенный к материалам уголовного дела в отношении сызранского мещанина И. М. Ковалева // ГАУО. Ф. 1. Оп. 68. Д. 5. Л. 18.

³⁸ Высочайше утвержденное 3 мая 1883 года Мнение Государственного совета «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» // Собрание узаконений и распоряжений Правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. 1883. 24 мая. Ст. 469.

«всякий раз, когда представляется возможным, объяснять» старообрядцам, «в каких именно видах состоялся... закон»³⁹.

Тем временем зимой в моленной уже прошли первые службы. В апреле 1886 года она обрела столярной работы иконостас с золочеными резными столбиками и карнизами, необходимые для служб принадлежности, включая «совершенно новые» средних размеров иконы Святой Троицы и Тихвинской Божьей Матери.

Село, не исключая священно-церковнослужителей местной церкви, пристально наблюдало за строительством с самого начала и некоторые православные из любопытства посещали молебствования беспоповцев. Местная община поповского австрийского толка (150 мужчин и 101 женщина) задумалась о перспективах обретения собственной молельни, не исключая ее строительства. В январе 1886 года приходской священник Павел Покровский запросил у пристава 2-го стана разъяснений. Получив информацию о якобы наличии условия предоставить план здания на участке Михаила Тучина, зятя И. М. Ковалева, 13 июля иерей направил обращение в Симбирскую духовную консисторию. Важно отметить: главным вопросом, который выясняли и священник, и затем консистория у губернатора Н. П. Долгово-Сабурова (соответствующее Отношение от 5 августа 1886 года за № 5687⁴⁰), было наличие или отсутствие у беспоповцев села Шереметьевки разрешения министра внутренних дел.

Одновременно Ивану Матвеевичу Ковалеву удалось убедить других поморцев в необходимости продать молитвенный дом, не получивший надлежащего разрешения. Первоначально он лично предложил дом священнику под училище, но православные отказались от дара. Тогда в присутствии всей общины, от имени которой действовал ходатай, 10 мая 1886 года дом был продан на слом запасному унтер-офицеру из села Голодяевки Новоспасской волости⁴¹ Петру Владимирову, который осмотрел здание и уплатил сразу оговоренные 200 рублей. Последняя служба там состоялась 1 июля.

Осенью состоялись опечатывание молитвенного дома, дознание и предварительное следствие. Отношением от 7 октября прокурору Симбирского окружного суда консистория просила начать

³⁹ Секретное Циркулярное письмо министра внутренних дел начальникам губерний и областей от 21.07.1883 за № 525 // ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 381. Л. 3.

⁴⁰ ГАУО. Ф. 76. Оп. 5. Д. 126. Л. 30.

⁴¹ Ныне — село Садовое Новоспасского района Ульяновской волости.

уголовное преследование против Ивана Ковалева главным образом потому, что просителем был именно он. Однако в совокупности показания свидетелей — священника, плотников, поручившихся членов общины, покупателя избы (который просто не нашел времени начать слом в течение лета) — опровергли виновность подсудимого в устройстве молельни вопреки запрещению министра внутренних дел. Оправдательный приговор, вынесенный в марте 1887 года, содержал такую формулировку: «...принимал меры к прекращению незаконной постройки и, благодаря его стараниям, несмотря на несогласие других членов общества, состоялась продажа молельни в частные руки».

Официальная позиция духовных и светских властей в Симбирской губернии уже при Александре III была примерно одинаковой: «...в строго официальном смысле слова раскольников нет, а есть совратившиеся в раскол», которые «подлежат духовному увещанию»⁴².

С одной стороны, это было следствием жестких мер Николая I, направленных на «постепенное уничтожение раскола», с другой — действиями староверов в связи с этими мерами и особенностями учения некоторых «раскольничьих сект». Так даже в 1880-е годы часто⁴³ поступали представители наиболее распространенного в Симбирской губернии Спасова согласия (точнее, направления «глухой нетовщины», возникшего в Среднем Поволжье) — ведь сила таинств, даже совершенных в общине, «истреблена антихристом», и лишь Спас может вменить их за истинные. Для защиты святынь и сохранения основ веры в первой половине XIX века нередко старообрядцы разных социальных групп, включая купечество, или для вида принимали православие и единоверие, или весьма успешно прибегали к подкупу полицейских⁴⁴ и гражданских чинов. Обязанность губернаторов,

⁴² Мнение приходского священника села Жигули Сызранского уезда (ныне — населенного пункта Ставропольского района Самарской области), окружного благочинного о. Николая Никифорова от 18.06.1887 относительно ходатайства поморской общины села об устройении молитвенного дома // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 74. Л. 18.

⁴³ Переложение экспертного мнения протоиерея Казанского собора в городе Сызрани о. Матфея Ефимовича Ксанфа, данного 03.11.1886 в связи с уголовным делом о совращающей в раскол деятельности крестьянина села Винновки (ныне — Ставропольский район Самарской области) Фомы Вяткина // ГАУО. Ф. 1. Оп. 69. Д. 2. Л. 71–72.

⁴⁴ Фирсов С. Православное государство и русские старообрядцы-поповцы в эпоху императора Николая I // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2009. Вып. 1. С. 11.

возложенная Николаем I, ежегодно представлять отчеты о численности «раскольников» (под которыми подразумевались, кроме последователей старообрядческих толков, также молокане, хлысты, скопцы и ряд других «сектантов»), с самого начала выполнялась поверхностно, что оставалось характерным в течение всего XIX века.

Проявление обозначенной официальной позиции можно видеть, например, при рассмотрении прошений, поданных в конце 1886 года последователями поморского толка из сел Винновка и Ермаково⁴⁵ о фактически действовавших молитвенных домах. Властями было особо отмечено наличие дозволенной молельни в селе Воскресенка Самарского уезда⁴⁶, в 30–35 верстах от места жительства ходатаев. Отмечалась вероятность затруднений в миссионерской работе среди «отпавших», коими считали всех старообрядцев (среди которых были и повенчанные в церкви⁴⁷) этих и многих других сел — значит, разрешение иметь молитвенный дом повлечет «соблазн» для православного населения. Многие прошения староверов о применении Мнения Государственного совета от 3 мая 1883 года, нужно сказать, действительно начинались с констатации, что ходатай определенное число лет состоит в «секте» или «отпал из Православной церкви» определенное число лет назад.

В самом уездном центре в 1884 году разрешение министра внутренних дел на устройство моленной в выстроенном в 1883–1884 годах флигеле во дворе собственного дома на Симбирской улице (ныне — Ульяновской) получил⁴⁸ сызранский купец Архип Николаевич Журавлев. Этот человек в свое время перешел в австрийское согласие из единоверия. В 1882 году он был в числе оправданных судом за снабжение ранее упомянутого незаконного молитвенного здания во дворе дома наследников Гусевых на Колосовой улице. В 1893 году по результатам предварительного следствия не удалось привлечь Журавлева к суду за «свержение в раскол» уже собственной дочери, купеческой вдовы Татьяны Шамбарово́й. Она, в свою очередь, без убеждения и принуждения

⁴⁵ Ныне — в Ставропольском районе Самарской области.

⁴⁶ Ныне — Волжский район Самарской области.

⁴⁷ Мнение приходского священника села Винновки о. Евгения Аврова от 13.02.1887 относительно ходатайства поморской общины села об устройении молитвенного дома // ГАУО. Ф. 76. Оп. 5. Д. 167. Л. 8.

⁴⁸ Репорт протоиерея Матфея Ефимовича Ксанфа как благочинного 1-го округа Сызранского уезда от 08.10.1901 за № 187 // ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 702. Л. 5.

перешла из единоверия в «австрийскую секту», чтобы получить большую часть отцовского наследства. Явно исповедовать старообрядчество она стала только после безвременной смерти своих двух сыновей⁴⁹, перешедших в «новообрядческую» церковь без препятствий с ее стороны.

В 1901 году духовная власть не нашла законных оснований унаследованную Татьяной Архиповной моленную закрыть даже после приобретения здания старообрядческим иеромонахом Петром Масленниковым, выходцем из Черемшанских скитов Хвалынского уезда Саратовской губернии, бывшим при сосланном в Сызрань под полицейский надзор Паисии (Лапшине)⁵⁰, епископе Саратовском и Астраханском. Оба не скрывали намерения «вернуть жизнь» австрийскому толку, имевшему в середине 1880-х годов серьезное положение в городе. Духовная консистория, впрочем, выразила со своей стороны сомнение в успешности этого предприятия, но предписала держать в курсе архиепископа, применять меры пастырского убеждения к «колеблющимся» православным и пастырское воздействие на прихожан.

Здесь надо вернуться к вопросу о доказывании «публичного оказательства раскола» и «совращения в раскол». В Симбирской губернии до судебного разбирательства доходило немного таких дел — как правило, если факты были слишком очевидными или слишком громкими. Представители светской власти «только» закрывали моленные дома, действовавшие без разрешения, и направляли конфискованные богослужебные предметы в Духовную консисторию.

Так, в 1887 году проводилось следствие по делу о незаконной молельне в селе Жегули Сызранского уезда⁵¹, принадлежавшей поморскому толку. В общине села к тому времени состояло 54 мужчины и 105 женщин. В близлежащих населенных пунктах — в селах Валах и Александровке, деревне Малой Рязани⁵² — проживало всего 287 учтенных поморцев («совратившихся в раскол», как было отмечено в документах волостного правления⁵³,

⁴⁹ ГАУО. Ф. 108. Оп. 24. Д. 73. Л. 13–14.

⁵⁰ Репорт протоиерея Матфея Ефимовича Ксанфа как благочинного 1-го округа Сызранского уезда от 07.10.1901 за № 186 // ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 702. Л. 3.

⁵¹ «Жегули» — один из вариантов названия с. Жигули Ставропольского района Самарской области, которое будет далее использоваться в тексте.

⁵² Ныне составляют также Ставропольский район Самарской области.

⁵³ Рапорт Жегулевского волостного управления от 18.06.1887 за № 1072 приставу 1-го стана Сызранского уезда // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 74. Л. 16.

в соответствии с ранее обозначенной позицией и светских, и церковных властей).

Николай Никифоров, приходской священник села и окружной благочинный, понимал затруднительность доказывания фактов совершения старообрядцами «преступлений против веры». Поэтому он постарался организовать своих прихожан, в большинстве своем к «раскольникам» не расположенным, чтобы обнаруженное посягательство мог подтвердить другой присутствовавший при этом человек. Именно таким образом был «раскрыт» сам молитвенный дом местных поморцев, действовавший «незаметно» для светских властей с 1878 года. Через «агентурную сеть» священник получил также информацию, что полицейский урядник Нестеров, сопровождавший его в моленную в день ее «обнаружения», вернул староверам за взятку конфискованный ключ от сундука с покрывами, и они смогли утаить их часть перед запечатыванием здания (шелковый покров для покойников, часть покровов для аналоев и столов).

Утаена была и часть богатой библиотеки моленной, включавшей в себя книги московского издания времен патриарха Иосифа, издания двух типографий XVIII века купцов-старообрядцев Рукавишниковой и Железниковой, где перепечатывались старопечатные книги, и Супрасльской, печатавшей на заказ для старообрядцев, а также Московской единоверческой типографии и др. В моленной также было обнаружено свыше 60 образов разных величин, писанных и медных. Один из образов Божьей Матери имел серебряную ризу.

Отношением от 19 ноября 1887 года за № 7597 Симбирская духовная консистория сообщала судебному следователю 3-го участка Сызранского уезда Н. Рождественскому⁵⁴, что ни в иконах, ни в книгах, ни в иных богослужебных принадлежностях, доставленных из моленной в епархиальный орган управления, не было обнаружено ничего православию «вредного». Особо отмечалось, что эти принадлежности могли быть возвращены, если бы у них был конкретный собственник из местных «раскольников».

Поскольку и сами помещения молитвенного здания фактически не принадлежали привлеченному к суду наследнику и внуку ее устроителя, крестьянину села Жегулей Василию Михайловичу Айдочкину, ему был вынесен оправдательный приговор. Исходя из последней воли своего деда, подсудимый не мог даже чи-

⁵⁴ ГАУО. Ф. 1. Оп. 69. Д. 5. Л. 27.

нить крышу здания⁵⁵ — не то, что запрещать общине молитвенные собрания в переданной ей части избе. Вторая часть перешла в распоряжение крестьянок Самсоновых: крестной дочери устроителя и ее тетки, а также нуждавшихся в этом помещении староверов. Сам дом находился через проулок, отдельно от двора Айдошкиных.

Особенности положения старообрядцев Симбирской губернии и их социальной активности в конце XIX века

Говоря о взаимодействии старообрядцев с «внешней средой» и между собой, прежде всего стоит отметить, что в 1886 году в селе Винновке Сызранского уезда было пять «раскольниковых» общин трех направлений — австрийского, спасова и поморского толков. Последнего придерживались две «секты»⁵⁶, которые скорее всего не имели между собой дружественной связи. Так, незаконная молельня «Олениной кельи», как ее называли местные обыватели, была закрыта за несколько месяцев раньше⁵⁷. Судя по документам, приверженцы «секты» весьма демонстративно противопоставляли себя «господствующей церкви», которая ответила энергичными действиями нового приходского священника Евгения Константиновича Аврова, предпринятыми в качестве и представителя духовной власти, и толкового духовного пастыря. Подход этой «кельи» ставил «под удар» других старообрядцев села (включая сельского старосту), чем вызывал у них негативные эмоции.

Община же, собиравшаяся у сестер Астафьевых при организации своей жизнедеятельности и поддержании связей со староверами за пределами Симбирской губернии (что не исключало проповеди своих взглядов), держалась конспиративного подхода. Но эта община окончательно «запуталась» к моменту подачи прошения о «легализации» своего молитвенного дома. Нужно отметить, что сестер Окружной суд оправдал по «религиозному составу».

⁵⁵ Протокол заседания Симбирского Окружного суда по уголовному делу в отношении В. М. Айдошкина, состоявшегося 11.03.1888 // Там же. Л. 67.

⁵⁶ Из показаний по делу о жалобе крестьянина села Винновки, «раскольника» Михаила Хабарина в Симбирскую духовную консисторию на о. Евгения Аврова, разобранной осенью-зимой 1886 года // ГАУО. Ф. 134. Оп. 5. Д. 186. Л. 9, 12.

⁵⁷ Рапорт пристава 1-го стана на имя сызранского уездного исправника от 30.08.1905 за № 642, содержащий сведения о событиях 1886–1887 годов // ГАУО. Ф. 88. Оп. 1. Д. 1328. Л. 8.

ву», но их молельня была сломана и книги оттуда были увезены в Симбирск, а иконы (скорее всего, в силу отсутствия конкретного их собственника-старообрядца, как это было в ранее упомянутом селе Жегули того же уезда) размещены в церкви села Винновки. Основной же причиной провала конспирации, судя по всему, было как раз проявление отдельными членами «секты» и связанными с ней дружественными общинами непримиримости в отношении «официального» православия.

Все это можно заметить при разборе материалов уголовного дела в отношении наставника общины, двоюродного брата Астафьевых Фомы Федотовича Вяткина. Он был осужден Окружным судом за два факта «совращения в раскол» православных девушек посредством их сочетания браком со староверами по поморским обрядам (что было не только недопустимым, но и недействительным по закону). Одна из них, Акулина Яшина, была им даже тайно «перекрещена» по настоянию семьи жениха из села Горок Самарской губернии, хотя при сватовстве вопрос о вере даже не поднимался. Другой девушке, Марфе Казачковой (во время разбирательства дела принявшей в законном браке с православным фамилию «Селезнева» и проживавшей в Васильевке Екатерининской волости Самарского уезда и губернии), семья ее мужа-старообрядца запретила посещать церковь. По словам самого наставника «секты», в его общине перекрещивание не было обычной практикой (хотя оно и «бывает в... толке») и формального запрета на посещение церкви православными женами членов общины не существовало⁵⁸. Незадолго до судебного разбирательства Фома Вяткин принял с домочадцами «официальное» православие и стал деятельным помощником о. Евгения Аврова, который подтвердил искренность в этом новообращенного, потому был Высочайше освобожден от отбытия наказания в виде ссылки в Закавказье⁵⁹. Осужденный при этом так и не признал вину в рамках дела.

В октябре 1887 года, параллельно следствию по делу о незаконной молельне в селе Жегули, расследовалось якобы имевшее место «совращение в раскол» со стороны Феклы Никитиной Кучуриной, верующей поморского толка, которому молельня при-

⁵⁸. Из показаний Фомы Вяткина, данных им 16.11.1886 в рамках уголовного дела по обвинению его в совращающей в раскол деятельности // ГАУО. Ф. 1. Оп. 69. Д. 2. Л. 87.

⁵⁹. Предложение товарища (заместителя) министра внутренних дел Симбирскому Окружному суду от 21.10.1887 за № 26 004 // ГАУО. Ф. 1. Оп. 69. Д. 2. Л. 165.

надлежала. Относительно «раскольницы» о. Николай Никифоров сообщал следователю, *что весной, когда он принимал исповедь прихожан перед таинством причастия*, она, будучи в церковной сторожке, якобы заявляла православным, что приступающие к причастию губят души. Он упомянул как свидетеля солдатскую дочь Елену Белкину, которая, по словам иерея, сослалась на крестьянина Василия Ламакина, служившего при церкви.

При допросе же выяснилось, что Белкина сама в тот день ничего от «раскольницы» не слышала — до нее в тот день дошел слух о таких речах, который она тут же сообщила священнику на исповеди. На Ламакина свидетельница показала как на человека, который, «наверное», был в сторожке. Примечательно показание, весьма красноречиво говорящее об отношении большинства православного населения села Жегули к староверам:

Уходил ли кто-нибудь... домой вследствие такого разговора Кучуриной, не знаю, а думаю, что этого не может быть, и, скорее всего, никто бы не стал слушать, кто пришел на исповедь⁶⁰.

Свидетель Ламакин, сын которого состоял с дочерью подозреваемой в законном браке, слышал только, как в присутствии неизвестных ему старушек Кучурина сказала лишь: «Не знай, какая вера лучше, не знай — наша, не знай — ваша» — без восхваления «раскола», без отрицания «официального» православия. Сама Фекла Никитина следователю сообщила и завершение фразы — «кого как Господь благословил»⁶¹.

Кроме того, при разговоре в тот день присутствовала глуховатая старушка, на которую указала подозреваемая, что не могло не повлиять на искажение ее слов. Таким образом, «агентурное сведение», основанное на «народной молве», не выдержало проверки, и дело не было рассмотрено по существу в Окружном суде. И такие «промахи» были еще не раз допущены в селе Жегули.

Из Высочайше утвержденного Мнения Государственного совета от 3 мая 1883 года далее важно отметить пункт 4, позволявший «раскольникам» занимать общественные должности с утверждения властей, когда это предусматривал закон. Можно обратить внимание на пребывание на постах в селе Еремкино

⁶⁰. ГАУО. Ф. 108. Оп. 18. Д. 66. Л. 10.

⁶¹. Там же. Л. 12.

Старо-Рачейской волости Сызранского уезда⁶² (где официально числилось 974 православных и 63 «раскольника» всех направлений) в 1886 году⁶³ хлебного смотрителя Осипа Степановича Федорова 25 лет, приверженца австрийского толка, и кандидата сельского старосты Ивана Матвеевича Кочемасова 46 лет, приверженца поморского толка.

Можно предположить, что главной причиной, по которой священник упомянутого ранее села Явлей Алатырского уезда, о. Павел Красков, решил в 1884 году, основываясь на слухах о незаконных молебнях, писать епископу, было личное недовольство: полицейским сотским сельский сход избрал старообрядца. Уездный исправник, ранее признавший соответствие «раскольника» своему назначению, сумел получить от приходского настоятеля заявление об отсутствии претензий к действиям сотского, хотя и велел тому впредь немедленно выполнять законные требования иерея. Кроме того, другой старовер тогда же занимал должность сельского старосты.

В Сызрани в это время должность помощника волостного старшины и одновременно волостного казначея занимал крестьянин и торговец Архип Афанасьевич Бочкарев 54 лет, псаломщик⁶⁴ поморской общины. Примечательно, что он был также зятем ранее упомянутого иконописца Д. В. Попова. Сын и первенец Бочкарева, Александр, родившийся в 1866 году, сам стал известным иконописцем и уже в 1895 году удостоился похвальной грамоты на Всероссийской выставке в Нижнем Новгороде. Тут кстати также пришелся пункт 3 Мнения Государственного совета от 3 мая 1883 года, дозволивший «раскольникам» с разрешения министра внутренних дел вступать в иконописные цеха.

Как и последователи «раскольнических» толков, представители единоверческого течения разного социального положения поддерживали между собой отношения. Так, 18 мая 1885 года восприемниками дочери крестьянина села Селитьбы Хвалынского уезда Саратовской губернии⁶⁵ Артемона Кошелева, Веры, выступили сызранский мещанин Григорий Мухин и супруга едино-

⁶² Ныне — Тереньгульский район Ульяновской области.

⁶³ В том году, по циркуляру Третьего отделения Министерства внутренних дел от 31 января за № 78, с мест, включая Симбирскую губернию, собирались сведения обо всех «раскольниках», занимавших общественные должности на основании положений Мнения Государственного совета от 3 мая 1886 года.

⁶⁴ Кириков А. Об иконописании в Сызрани конца XVIII — XIX веков. С. 9.

⁶⁵ Ныне — Хвалынский район Саратовской области.

верческого священника Авдотья Онуфриева. А 10 ноября того же года был заключен примечательный брак между восемнадцатилетними обывателями села Новодевичье Сентигилеевского уезда⁶⁶ Иваном Сухановым и Анной Тихоновой. Жених и невеста были присоединены к единоверию из «раскола австрийской секты» накануне⁶⁷ своего бракосочетания.

Среди поручителей значатся, кроме вышеобозначенного Артемона Кошелева, также крестьянин Новодевиченской волости Егор Удалов (со стороны жениха) и сызранский мещан Лев Стефанович Комаров (со стороны невесты; на 1876 год — помощник церковного старосты⁶⁸). Как ранее неоднократно отмечалось, Хвалынский уезд был одним из оплотов «раскола» («палестинной», поддерживаемой щедрой милостыней и богатыми пожертвованиям «старообрядческого мира», по замечанию неизвестного по имени дореволюционного исследователя из «господствующей Церкви»⁶⁹). В селе Новодевичье были сильны позиции и староверов спасова согласия.

Однако единоверцы и к концу XIX века не обладали устойчивым положением. В частности, в Циркуляре попечителя Казанского учебного округа от 27 февраля 1892 года за № 1321 на имя директора народных училищ Симбирской губернии⁷⁰ была отражена позиция Святейшего Синода и обер-прокурора К. П. Победоносцева о несправедливости отказов училищных начальств в допуске единоверцев на должности учителей как «лиц неправославного исповедания». Вред «официальной» церкви, как отмечалось в циркуляре, наносил также недопуск детей «раскольников» в число учащихся православных школ.

Здесь надо особо обозначить, что, исходя из буквы Мнения Государственного совета от 3 мая 1883 года, старообрядцы не мог-

⁶⁶ Ныне — Шигонский район Самарской области.

⁶⁷ Метрическая книга Никольской единоверческой церкви города Сызрани за 1885 год // ГАУО. Ф. 134. Оп. 6. Д. 394. Л. 4–5, 12–13.

⁶⁸ Прощение прихожан Никольской единоверческой церкви города Сызрани на имя епископа Симбирского и Сызранского Феоктиста (Попова) от 14.05.1876 о совершении ими собственного ежегодного крестного хода с образом Феодоровской Божьей Матери // ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 152. Л. 1–2.

⁶⁹ Главнейшие центры современного раскола // Христианское чтение. 1890. № 1–2. С. 166.

⁷⁰ Циркулярное письмо попечителя Казанского учебного округа директору народных училищ Симбирской губернии от 27.02.1892 за № 1321 // ГАУО. Ф. 99. Оп. 1. Д. 72. Л. 6.

ли организовывать обучение детей из нескольких своих семей, даже если оно не имело «раскольничьего направления»⁷¹.

Так, в 1887 году была закрыта школа грамотности в селе Красная Сосна, самовольно организованная поморцами, в которой обучение сводилось к чтению азбуки и псалтыри. Преподавание пяти крестьянским детям-«раскольникам» за плату осуществляла грамотная крестьянская девица Пелагея Митрофанова из села Ахматово-Белого Ключа того же Карсунского уезда⁷². Вполне возможно, что она была, как и учительницы упомянутых ранее молелен в «сызранском» селе Винновке, «келейной девой», специально обученной чтению, пению, устройству религиозной жизни беспоповцев, и представителям этой категории староверы доверяли также обучение детей грамоте. В тот же год миссионер о. Василий Травин писал, сообщая о ситуации в сельце Болтаевка Алатырского уезда⁷³, что исправная организация ими жизни братьев и сестер по вере позволяли «расколу слабеть мало»⁷⁴.

В качестве альтернативы Ведомство православного исповедания разрешало детям старообрядцев обучаться в церковно-приходских и земских училищах, в школах грамоты, организованных духовенством. Такие ученики могли не посещать уроки Закона Божьего, но главной целью их допуска к образованию было недопущение «большого отчуждения раскольников и вящего укоренения их в заблуждении»⁷⁵.

В селе Красная Сосна было земское начальное училище и детям из семей староверов была дана возможность учиться там по книгам церковной печати; было также обещано отсутствие стеснений в религиозных убеждениях. Схожие моменты, связанные с образованием на примере Курской губернии, приводит А. В. Апанасёнок. Он упоминает серьезное значение в обучении книг единоверческой печати и прописей Кашменского с выписками и выдержками из наиболее почитаемых старообрядца-

⁷¹ Письмо И. В. Ишерского, директора народных училищ Симбирской губернии (1886–1908 гг.), губернатору в связи с обнаружением «раскольничьей» школы грамоты в селе Красная Сосна Карсунского уезда, направленное весной 1887 года // ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 75. Л. 7.

⁷² Ныне — Вешкаймский район Ульяновской области.

⁷³ Ныне — Сурский район Ульяновской области.

⁷⁴ ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 481. Л. 10.

⁷⁵ Циркулярное письмо попечителя Казанского учебного округа Директору народных училищ Симбирской губернии от 27.02.1892 за № 1321 // ГАУО. Ф. 99. Оп. 1. Д. 72. Л. 6.

ми книг⁷⁶, а также предписание педагогам не допускать религиозных стеснений учеников-«раскольников», даже насмешек православных товарищей по учебе над особенностями одежды староверов⁷⁷. Исследователем отмечена схожая с Симбирской губернией солидарность светских и духовных властей в поддержке школ в «зараженных расколом» селах и их миссионерской функции, одной из важных по значению, успех осуществления которой (хотя бы в виде более терпимого отношения старообрядцев к «господствующей» церкви) зависел от подготовки и личности преподавателей.

Заключение

Настоящее исследование отражает лишь некоторые особенности жизнедеятельности старообрядческих согласий в Симбирской губернии и их взаимодействия с обществом, включая «официальную» церковь. Тем не менее в статье было указано на противоречивость этого взаимодействия, когда в правление Александра III происходило некоторое потепление в отношении к староверам (даже представители «официальной» церкви были вынуждены считаться с дарованными им «некоторыми правами гражданскими и по отправлению духовных треб» и подчиняться закону). В обществе теперь существовали не только «склонные к расколу» и «раскол» резко отвергающие, но и просто доверяющие старообрядцам за проявляемые ими человеческие и профессиональные качества.

Особенности имплементации Высочайше утвержденного 3 мая 1883 года Мнения Государственного совета, в том числе в Симбирской губернии — особенно в части удовлетворения духовных потребностей, — склонили староверов ко вполне обоснованному критичному мнению о данном законе⁷⁸; сами власти при его принятии преследовали прежде всего прагматические цели, а постижение «глубины раскольниковьего мудрования» было на-

⁷⁶ Апанасёнок А. В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII — начале XX века: монография. Курск: НОУВПО «Региональный открытый социальный институт», 2014. С. 263.

⁷⁷ Там же. С. 264.

⁷⁸ Кудрявцева Л. Даровать ли раскольникам некоторые права? // Портал «Русская вера». [https://ruvera.ru/articles/darovatj_li_rasoljnikam_prava, доступ от 11.10.2024].

правлено на «вразумление»⁷⁹ его приверженцев. И все же твердая общественная и отчасти религиозная правоспособность, данная Высочайше утвержденным Мнением Государственного совета от 3 мая 1883 года, способствовала в целом более терпимому отношению к приверженцам старообрядческих согласий и обретению ими более прочного положения в обществе.

Библиография / References

Законодательство

Высочайше утвержденное 3 мая 1883 года Мнение Государственного совета «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» // Собрание узаконений и распоряжений Правительства, издаваемое при Правительствующем Сенате. 1883. 24 мая. Ст. 469.

Указ Святейшего Правительствующего Синода от 30 апреля 1858 года «О вновь составленных правилах о том, в каких случаях отбирать у раскольников кресты, иконы, книги и вообще богослужебные принадлежности, и кому их рассматривать» / Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода. Кн. II (1801–1858 годы). СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1860. С. 808–821.

Секретное Циркулярное письмо Министра внутренних дел № 525 начальникам губерний и областей от 21 июля 1883 года // ГАУО. Ф. 134. Оп. 7. Д. 381. Л. 2–3.

Циркулярное письмо Попечителя Казанского учебного округа директорам народных училищ от 27 февраля 1892 года // ГАУО. Ф. 99. Оп. 1. Д. 72. Л. 6.

Архивные материалы

Государственный архив Ульяновской области (ГАУО).

Фонд Симбирского окружного суда:

ГАУО. Ф. 1. Оп. 68. Д. 5; Оп. 69. Д. 2, Д. 5.

Фонд Канцелярии Симбирского губернатора:

ГАУО. Ф. 76. Оп. 3. Д. 34, Д. 45, Д. 58, Д. 59, Д. 74, Д. 75; Оп. 5. Д. 126, Д. 167.

Фонд Симбирского губернского правления:

ГАУО. Ф. 88. Оп. 1. Д. 188, Д. 1328.

Фонд Директора-инспектора народных училищ Симбирской губернии:

ГАУО. Ф. 99. Оп. 1. Д. 72.

Фонд Прокурора Симбирского окружного суда:

ГАУО. Ф. 108. Оп. 18. Д. 66; Оп. 24. Д. 73.

Фонд Симбирской духовной консистории:

ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 152, Д. 481; Оп. 5. Д. 186; Оп. 6. Д. 394; Оп. 7. Д. 381, Д. 702.

⁷⁹ Заметка о. Евгения Аврова в миссионерском журнале по Симбирскому и Буинскому уездам за первую половину 1892 года // ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 481. Л. 29.

Литература

- Апанасёнок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII—начале XX века: монография. Курск: НОУВПО «Региональный открытый социальный институт», 2014. EDN: UCNKZJ.
- Введенский С.И. Исторический очерк раскола, старообрядчества и сектантства в Симбирской губернии. Симбирск: Типо-литография А.Т. Токарева, 1907.
- Виноградов А.А. Старообрядцы Симбирско-Ульяновского Поволжья середины XIX—первой трети XX века: монография. Ульяновск: УВАУ ГА (И), 2009.
- Витте С.Ю. Воспоминания. М.: АСТ; ОГИЗ, 2022.
- Главнейшие центры современного раскола // Христианское чтение. 1890. № 1–2. С. 159–173.
- Кириков А.А. Об иконописании в Сызрани конца XVIII—XIX веков // Каталог выставки «Самарская икона». Самара: Агни, 2007.
- Колосов Гр. Среди раскольников села Красная Сосна // Симбирские епархиальные ведомости. 1901. № 14. С. 487–494.
- Кудрявцева Л. Даровать ли раскольникам некоторые права? // Портал «Русская вера». [https://ruvera.ru/articles/darovatj_li_rasoljnikam_prava, доступ от 11.10.2024].
- Раскол // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. XXVI. СПб.: Типография акц. общ-ва «Изд. дело, бывшее Брокгауз-Ефрон», 1899. С. 284–303.
- Скрябнева П. История Думы г. о. Сызрань: традиции местного самоуправления // Интернет-портал Самарской губернской думы и представительных органов муниципальных образований в Самарской области. [<https://syzran.samgd.ru/history/144295/>, доступ от 19.11.2024].
- Уайт Д.М. Религиозные меньшинства в Российской империи: обзор англоязычной историографии (1991–2017) // Вестник Томского государственного университета. 2018. С. 199–212. DOI: <https://doi.org/10.17223/15617793/436/24>, EDN: VRGIYI.
- Фирсов С.Л. Православное государство и русские старообрядцы-поповцы в эпоху императора Николая I // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2009. Вып. 1. С. 6–15. EDN: KWLOAR.

Старообрядцы в условиях советизации: материалы Уполномоченного по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Астраханской области (1945–1950 годы)

АЛЕКСАНДР А. ПРИГАРИН

Рекомендация для цитирования:

Пригарин А. А. Старообрядцы в условиях советизации: материалы Уполномоченного по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Астраханской области (1945–1950 годы) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 43–72.

For citations:

Prigarin, A. A. (2025) "Old Believers under Sovietization: Materials of the Commissioner for Religious Denominations under the Council of Ministers of the USSR for the Astrakhan Region (1945–1950)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 43–72.

Поступила в редакцию: 27.01.2025; прошла рецензирование: 21.02.2025; принята в печать: 13.03.2025.

Received: 27.01.2025; Revised: 21.02.2025; Accepted for publication: 13.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия). prigarin.alexand@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6684-309X

В статье ставится вопрос о «новом» этапе в советизации религиозной сферы в СССР в послевоенные годы. Если до этого действовали репрессивно-карательные методы в отношении верующих всех конфессий, то еще во время Великой Отечественной войны государство начало специфичный «диалог» с церковными объединениями всех направлений. На основе архивных материалов Астраханской области, в частности, исследуются тенденции во взаимодействии между старообрядческими общинами и местной администрацией. Эти эмпирические данные приводятся в контексте характеристики процессов «советизации» религиозных сообществ. Показаны особенности этого этапа «приспособления» в деятельности различных согласий ревнителей «древлего благочестия». Регистрация поповцев белокриницкой церкви, а также беспоповцев-филипповцев прошла в областном центре. При этом основная масса староверов этих направлений, а также беспоповцев-федосеевцев проживали по несколько семей во многих районах Нижнего Поволжья. Осознавая, что документальные сведения Уполномоченного по делам религиозного культа при Совете Министров СССР имели внешний административный характер, продемонстрируем как формальные проявления вышеуказанных взаимодействий, так и специфику конфессиональной инако-

вости в обстоятельствах атеистического социалистического общества региона.

Ключевые слова: старообрядцы, советизация, Уполномоченный по делам религиозных культов, Астраханская область РСФСР

Old Believers under Sovietization: Materials of the Commissioner for Religious Denominations under the Council of Ministers of the USSR for the Astrakhan Region (1945–1950)

Alexandr A. Prigarin

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).
prigarin.alexand@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6684-309X

The article raises the question of a “new” stage in the Sovietization of the religious sphere in the USSR in the post-war years. If before that there were repressive and punitive methods against believers of all confessions, then in the process of the Great Patriotic War the state began a specific “dialog” with church associations of all directions. This is revealed on the basis of regional archival materials of the Astrakhan region. In particular, trends in the interaction between the Old Believer communities and the local administration are investigated. These empirical data are given in the context of characterizing the processes of “sovietization” of these religious communities. The peculiarities of this stage of “adaptation” in the activities of various consciences of the zealots of “ancient piety” are shown. The registration of the Popovites of the Belokrinitskaya Church, as well as the Philippovites-Popovites took place in the regional center. At the same time, the main mass of Old Believers of these directions, as well as the Bespovtsy-Philippovtsy-Fedoseevites, lived in several families in many districts of the Lower Volga region. Realizing that the documentary information of the Commissioner for Religious Affairs under the Council of Ministers was of an external, administrative nature, we will demonstrate both the formal manifestations of the above interactions and the specifics of confessional otherness in the circumstances of the atheistic socialist society of the region.

Keywords: Old Believers, Sovietization, Commissioner for Religious Affairs, Astrakhans Region of the Russian SFSR

Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 24-28-01663 ««Доместикация советского»: опыт репатриации старообрядцев из Европы и адаптации в СССР». <https://rscf.ru/project/24-28-01663/>.

Supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No 24-28-01663 “Domestication of the Soviet”: the experience of repatriation of Old Believers from Europe and adaptation in the USSR. <https://rscf.ru/project/24-28-01663/>.

Постановка проблемы

9 МАРТА 1944 года был создан специальный орган для работы с неправославными организациями, а Народным комиссаром государственной безопасности СССР Всеволодом Меркуловым представлен проект Постановления СНК СССР «Об организации Совета по делам религиозных культов», который был принят Постановлением СНК СССР от 19 мая 1944 года за № 572¹. Создание этого органа было обусловлено необходимостью коммуникации с неправославным населением СССР — «между Правительством СССР и руководителями религиозных объединений: мусульманского, иудейского, буддийского вероисповеданий, армяно-григорианской, старообрядческой, грекокатолической, католической и лютеранских церквей и сектантских организаций по вопросам этих культов, требующих разрешения Правительства СССР»². Исследования были проведены как по этим отдельным административным единицам (Совету по делам Русской православной церкви³; Совету по делам религиозных культов⁴), так и в компаративно-региональной перспективе.

¹ ГАРФ. Ф. Р-5446. Оп. 1. Д. 228. Л. 286–287.

² ГАРФ. Ф. Р-5446. Оп. 1. Д. 228. Л. 286–287.

³ Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК(СМ) СССР в 1943–1947 годах: особенности формирования и деятельности аппарата // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. М., 2003; Чумаченко Т.А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК(СМ) СССР: 1943–1965 годы: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2011; Гераськин Ю.В. Возникновение и становление института Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. Серия «История и политология». 2008. № 4/4. С. 45–51; Гераськин Ю.В. Уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви: исторический портрет // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «История и политические науки». 2008. № 3. С. 48–53 и др.

⁴ Одинцов М.И. «Вы примите силу, когда сойдет на вас дух святой...». История пятидесятнической церкви в России. XIX–XX века. СПб., 2012; Конфессиональная политика Советского государства в 1920–1950-е годы: материалы XI межд. науч. конференции, 2018. М., 2019; Соколова М.И. Советское государство и Русская православная церковь в 1953–1964 годы (на материалах Сталинградской (Волгоградской) области): Дис. ... канд. ист. наук. Волгоград, 2016; Полякова М.И., Тимофеева Е.Г. Образование и деятельность Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви и по делам религиозных культов при Совете Министров СССР в 1943–1950 годах (на примере Астраханской области) // Перекрестки истории. Актуальные проблемы исторической науки: материалы XVI межд. конференции. Астрахань, 2020. С. 181–184.

Вторая институция центральной и региональной администраций непосредственно отвечала за реализацию советской политики в среде религиозного инакомыслия. Стоит указать, что советский «учет и контроль» нередко на местах был понимаем как «осуждение и репрессии» со стороны и чиновников, и представителей конфессиональных общин. Неслучайно на должности уполномоченных по делам религиозных культов при СМ СССР (далее — Уполномоченный) сначала назначались бывшие военно-милицейские офицеры. Вместе с тем нередко им доводилось выступать «адвокатами» этих сообществ перед соответствующими представителями государственного аппарата.

В силу такой противоречивой деятельности новой для СССР структуры материалы Уполномоченных по всем областям являются ценным источником, непосредственно отображающим многоконфессиональное советское общество в региональных контекстах. На основе этих источников можно достаточно полно реконструировать историческую ситуацию в ее динамике среди буддистов, мусульман, католиков, армян, иудеев, всевозможных протестантов и т. д. Особое место среди них занимали «православные старого обряда». И если в 1920–1930-х годах с ними, как и со всем религиозным сектором «советского общества», не проводя различия внутри деноминаций, боролись, то с 1944–1945 годов отношение к ним изменилось. Это и составляет суть вхождения старообрядцев в «советизацию» — поиск компромисса и взаимодействия между атеистическими декларациями в обществе и сохранением преданности традиционному религиозному мировоззрению.

Специфика Астраханской области имела не только регионально-краеведческий характер. Помимо исторических старообрядцев, сюда в 1947 году были переселены почти тысяча репатриантов из Румынии (Камня или Каркалиу, Сарыкёя Тульчинской округи). И несмотря на неоднократное апеллирование к ним как «согражданам», эти старообрядцы являлись потомками тех русских, которые покинули пределы Родины в XVIII–XIX веках, то есть формально не очень соответствовали именованию «соотечественники». Стремясь привлечь их к «возвращению», советские офицеры пообещали, среди прочих благ, и свободу вероисповеданий⁵.

⁵ Этот сюжет будет рассмотрен в будущей публикации. Здесь же приведены лишь факты влияния этих «румын» на региональное сообщество староверов.

В таком контексте документы (переписка, служебные и докладные записки, постановления, решения) Уполномоченного по Астраханской области позволяют реконструировать отношение как к «коренным» староверам региона, так и к «новым» переселенцам. Особо ценными являются так называемые информационные отчеты⁶, которые составлялись ежеквартально и содержат прямые сведения о деятельности, регистрации и закрытии различных общин (мусульманских, иудейских, армянских, евангелистов-баптистов и др.). В них имеются данные по численности и расселению представителей отдельных конфессий, состоянию их религиозности, их структурам и направленности, характеристики лидеров и т. д. Форма подачи сведений была задана центральным органом.

В 1945–1949 годах должность Уполномоченного исполнял некто «тов. Шадрин», а после него — Н. Гульгазов⁷. Известна краткая биография первого из них: «Шадрин Абдрахман Якупович... имел высшее образование и большой опыт педагогической работы. С 1923 по 1928 год он был учителем начальных классов. После окончания Казанского педагогического института в 1931 году Шадрин возвратился в школу, где продолжил трудиться в должности завуча, затем директора школы. С октября 1941 по сентябрь 1943 года Шадрин в рядах Красной армии защищал Сталинград. В связи с ранением был комиссован, с ноября 1943 года начал работу инструктором горкома ВКП(б)»⁸.

Опираясь на сведения Уполномоченного (прежде всего — «Информационные отчеты»), сопоставляя их между собой на протяжении 1945–1950 годов, мы проведем реконструкцию и дадим характеристику развития старообрядческих общин Астраханской области, их взаимодействия с местными органами власти. Особое внимание уделим аспектам сосуществования традиционалистских мировоззрений и практик старообрядцев в условиях социалистического атеистического общества. Сознательно ограничи-

⁶ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60 «Информационные отчеты, докладные записки и статистические таблицы о состоянии и деятельности религиозных культов. 01.02.1945—30.12.1950», 207 л.

⁷ Соколова М. И. Советское государство и Русская православная церковь в 1953–1964 годах (на материалах Сталинградской (Волгоградской) области). С. 79.

⁸ Полякова М. И., Тимофеева Е. Г. Образование и деятельность Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви и по делам религиозных культов при Совете Министров СССР в 1943–1950-е годы (на примере Астраханской области). С. 183.

ваем себя задачами введения в научный оборот документального материала, понимая, что его анализ — дело будущего. Все цитаты приведены с сохранением оригинального написания и пунктуации архивных документов.

Старообрядцы Астрахани и округа

Старообрядцы этого региона являлись типичным местным сообществом ревнителей «древлего благочестия», имеющим глубокие исторические корни и существенный опыт «выживания» в условиях преследований. «К концу XIX века астраханское старообрядчество, — пишет исследовательница, — представляло собой достаточно обширное, хотя и крайне разнородное сообщество. В губернии были представлены практически все крупные толки и согласия, в самом городе имелись благоустроенная часовня и богадельня, кроме того, во многих селах губернии были моленные дома. Численность старообрядцев, по заниженным миссионерским данным, составляла более 10 тыс. человек»⁹.

В советские годы их ожидали очередные испытания: закрытие и разрушение храмов, репрессии по отношению к руководителям конфессиональных центров и т. д. Несмотря на это, все основные общины староверов начинают возрождаться и легализоваться в условиях послевоенной эмансипации и легализации.

Идеи «укорененности» старой веры на астраханской земле были предоставлены Уполномоченному в качестве аргумента для регистрации общин. Да и самому чиновнику удалось разобраться в хитросплетениях старообрядческого прошлого. Так, в докладной записке от 24.11.1945 он указывал:

Появление старообрядцев в г. Астрахани достовернее всего можно отнести к концу 17 столетия. К сожалению, нет никаких точных сведений относительно количества верующих до Никоновского порядка, однако можно иметь предположение, что в течение пери-

⁹ Канатьева Н. С. История астраханского старообрядчества в конце XVII — конце XIX века: краткий обзор // Старообрядчество. 2023. Т. 1. № 1. С. 72, 58–75; Канатьева Н. С. Маргинализация старообрядчества к середине XIX века: происхождение Белокриницкой иерархии // Наследие веков. 2019. № 4 (20). С. 66–72; Канатьева Н. С. Астраханские старообрядцы-липоване — история репатриации из Румынии // «Родина» как константа культуры. Майкоп, 2017. С. 20–26; Канатьева Н. С. Трансформация религиозного ландшафта старообрядчества и старого русского сектантства на территории Нижневолжского фронта в XIX веке: Дис. ...д-ра культурологии. Саранск, 2023.

ода целого столетия с 1666 по 1750 г. уже в г. Астрахани имелись окончательно сформированные верующие общества. Достоверно известно, что в 1750 г. старообрядцы-беспоповцы имели уже самостоятельный храм в г. Астрахани по ул. Свердлова /в доме бывшей домовладельщицы Меркуловой/, в котором богослужение продолжалось около 100 лет. Согласно предания, т. е. передаче одного поколения к другому. Имеются сведения, что в то время верующих старообрядцев до Никоновского порядка насчитывалось до 2 000 чел. В это время имелось только одно оформленное общество верующих старообрядцев как признающих и оформляющих брак, так и не признающих таковой. Разделений на первых порах не было, так как тогда еще не было точного разграничения брачных и небрачных, поэтому вполне естественно верующие старообрядцы имели один молитвенный храм¹⁰.

Удивительно передается отношение к ним со стороны прежних, дореволюционных властей:

Представители духовенства господствующей церкви всячески притесняли старообрядцев, заставляя жесткими репрессивными мерами отказаться от своего убеждения и принять новый никоновский религиозный порядок. Дело доходило до крайнего предела и крепкие по религиозному духу держались за древнее, что имелось по преданию¹¹.

Подчеркивая конфессиональный консерватизм и преследования, Уполномоченный по документам реконструирует дальнейшее развитие общин:

С 1850 г. старообрядцы-беспоповцы, притесненные со стороны духовенства господствующей церкви, лишаются и покидают молитвенный храм по ул. Свердлова и устраиваются только лишь в пределах часовни, расположенной в г. Астрахани на территории кладбища верующих старообрядцев. На кладбище в помещении часовни богослужение продолжалось только один год и верующие того времени вынуждены были покинуть и это последнее место, тем самым количество верующих стало резко убавляться и достигать до 1 000 человек. Когда и на кладбищах было запрещено старооб-

¹⁰. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 17.

¹¹. Там же. Л. 17–18.

рядцам молиться, они вырабатывают новое место, а уже в 1853 г. у них существовал молитвенный храм на территории поселка Трусова г. Астрахани, количество верующих доходило до 700 человек. В этом поселке молились только два года и после этого у них появляется молитвенный храм в городе в пределах Криуши по ул. Джона Рида. В этом молитвенном храме богослужение продолжалось около 80 лет и в течение этого периода времени число верующих заметно убавляется¹².

Уполномоченный умалчивает о закрытии здания этой общины, но констатирует, что

с 1933 г. моление стало продолжаться в молитвенном храме в Микояновском районе г. Астрахани по ул. Нечаева, 4. Данный молитвенный храм состоит из двух половинок. Одну половинку занимали старообрядцы беспоповского законобрачного согласия, количество их доходило до 200 человек, а другую занимали старообрядцы федосеевцы, количество их в то время в г. Астрахани доходило до 300 человек¹³.

Этот «молитвенный храм» был закрыт в 1940 году¹⁴.

Характеризуя конфессиональную жизнь и поморцев, и федосеевцев, Уполномоченный писал:

Порядок и особенности проведения богослужений и выполнения обрядов, как у старообрядцев-беспоповцев законобрачного согласия, так и у федосеевцев, не признающих брак, остались одни и те же, а именно: церковное богослужение совершается по древнему обряду и обычаю / вечерня, повечерница, полунощница, утренья/, ТРЕБЫ /крещение, молебны, панихида, исповеди и погребение/¹⁵.

Сразу же после войны поморцы озаботились открытием храма: «В 1945 году, согласно решению Совета по делам религиозных культов при СНК СССР, был открыт молитвенный храм старообрядцев брачного согласия, количество верующих, посещающих храм, достигает в данное время 100 человек. Федосеевцы молит-

¹² ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 17–18.

¹³ Там же. Л. 18.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. Л. 19.

венного храма не имеют»¹⁶. При этом поморцы — «старообрядцы брачного согласия» были достаточно широко представлены по районам Астраханской области и «поддерживали связь» между собой¹⁷.

При этом далее сообщалось, что, «по неполным данным, в настоящее время старообрядцев брачного согласия по Астраханской области насчитывается примерно 280 человек, а федосеевцев — более 1200 человек. В пределах районов известно, что в Красноярском р-не в селе Теплинке имелось старообрядцев брачного согласия в 1860 году до 100 человек, а в данное время насчитывается до 10 человек. Что касается федосеевцев, то их в данное время в районах Астраханской области имеется до 1100 человек, они распределяются таким образом: в Травинском р-не в селе Никола-Комаровка до 500 человек, в селе Хмелевке того же района до 300 человек, в Икрянинском р-не в селе Бекетовка до 100 человек и селе Житненском того же района до 200 человек»¹⁸.

Учет и контроль за такими сельскими общинами занимали особое внимание Уполномоченного. Так, им

в процессе проверки было выяснено, что в селах Хмелевке и Житнянском имеются молитвенные дома федосеевцев, открытые согласием Сельских Советов, руководителями которых являются старушки — бывшие певчие. Эти дома в данное время пока не зарегистрированы, общинам этих молитвенных домов предложено подавать заявления о регистрации¹⁹.

Через год (в «Докладной записке» от 13.08.1946 № 21) Уполномоченный «обнаружил» еще ряд

незарегистрированных религиозных общин старообрядцев федосеевского согласия в Икрянинском и Травинском районах Астраханской области. В Икрянинском районе в селах Житном и Икрянинском, в Травинском районе в селах Бикетовке и Хмелевке на частных квартирах и землянках старообрядцы федосеевского согласия по 20–30 человек периодически собирались у гр. Карпичевой, Мартыновой, Еленова Н.Г., Нестеровой Я.И. и совершали

¹⁶. Там же.

¹⁷. Там же. Л. 20.

¹⁸. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 19.

¹⁹. Там же. Л. 19–20.

коллективное богослужение. Определенного молитвенного здания также служители культа не имеют. Службой руководили бывшие певчие-старушки. Количество федосеевцев в вышеперечисленных селах более 100 человек²⁰.

Этим сообществам Уполномоченный предложил пройти регистрацию, однако они «от подачи заявления отказались, также отказались в дальнейшем собираться в отдельных частных квартирах для этой цели».

По беседе с бывшим настоятелем федосеевского храма гр. Телегиным И. И., было установлено, как сообщал Уполномоченный в 1945 году, что они вообще собираются возбудить ходатайство об открытии молитвенного здания не только в г. Астрахани, но и в районах области, ввиду их малочисленности и разбросанности. Связи федосеевцев с поморцами брачного согласия не существует, так как федосеевцы не посещают молитвенный храм брачных²¹.

Буквально через два года Уполномоченный утверждал, что

в г. Астрахани и в районах Астраханской области старообрядцев федосеевского толка насчитывается более 1000 человек. Они еще в 1945 г. отказались иметь свой мол. храм, а также отказались от посещения старообр. церкви приемлющих брак. За последнее время федосеевцы начинают отказываться от своих прежних взглядов. Достоверно известно, что 20 человек федосеевцев стали посещать старообрядческую церковь поморцев. Благодаря такому слиянию старообрядческая церковь организационно окрепла, посещаемость верующими, хотя медленно, но начинает возрастать²².

Как и всегда, в беспоповстве огромную роль играла личность наставников. Отмечая этот факт, Уполномоченный не всегда точно осознавал мотивы прихожан. Так, в 1946 году поморцы обратились к нему «с просьбой: возбудить ходатайство перед соответствующими организациями об освобождении бывшего настоятеля церкви Петрова И. Н., арестованного еще в 1939 г.», аргументируя ошибками настоятеля Зизина, «убедившись в несостоятельности

²⁰. Там же. Л. 65.

²¹. Там же. Л. 20.

²². Там же. Л. 89.

выдвигаемого вопроса, дальше не затрагивали»²³. После смерти этого уставщика был избран Авилов, которого зарегистрировали. «Не прошло и двух месяцев, — писал Уполномоченный в июне 1947 года, — они опять обратились с ходатайством о замене Авилова, мотивируя тем, что он их совершенно не удовлетворяет, плохо знает церковную службу. Просили оказать содействие в прописке 70-летнего старика Кусмарцева Антона Григорьевича, проживающего в Сталинградской области на ст. Бекетовка, в поселке Ермака, которого они пожелали закрепить настоятелем церкви вместо Авилова»²⁴. И это кандидатура была поддержана чиновником.

Показательно, что в городе Астрахани, согласно официальным сведениям на 1945 год,

имеются старообрядцы спасовского согласия в количестве до 50 человек. Они молитвенного здания не имеют, о коллективном отправлении богослужений пока мне неизвестно, поэтому сказать что-нибудь о них — затрудняюсь²⁵.

Эти группы «коренных» старообрядцев характеризовались Уполномоченным как лояльные советской власти:

В отношении политического настроения в массах, к массовым компаниям и работы на производствах, — писал Уполномоченный, — можно отметить то, что старообрядцы-беспоповцы Астраханской области послали своих сынов для защиты своей Родины, среди них имеются награжденные правительством за боевые заслуги. Также известно, что на предприятиях г. Астрахани имеются стахановцы, начальники цехов, бригадиры и пр., которые пользуются уважением²⁶.

Одновременно с этим:

Что касается чистоты политических взглядов и преданности их Родине, сказать затрудняюсь, ибо отдельные представители этой общины не дают на это право²⁷.

²³. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 89.

²⁴. Там же.

²⁵. Там же. Л. 20.

²⁶. Там же. Л. 20–21.

²⁷. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 21.

В 1949 году сменился Уполномоченный по Астраханской области. Теперь документы составлял и подписывал Н. Гульгазов. Он продолжил «учет и контроль» религиозных организаций, критикуя своего предшественника за крайне условные сведения о количестве верующих в регионе. Так, в информационном отчете за второй квартал 1950 года, сравнивая свои данные с аналогичными за третий квартал 1948 года, новый чиновник указал, что до него эти данные

были сугубо ориентировочные и, если говорить о них, то можно было только как о наличии верующих в том или ином населенном пункте, не располагая никакими данными об их деятельности как в части проведения организованных молитвенных собраний, так и насчет мер, направленных на укрепление и распространение религиозных убеждений²⁸.

На протяжении 1946–1947 годов астраханские городские беспоповцы делили молитвенный дом по ул. Нечаева, 4²⁹. Здесь в одном здании проходили отдельные службы поморцев и федосеевцев. При этом последние стремились обособиться и выделиться в отдельную общину. Если предыдущий Уполномоченный (Шадрин) не видел в этом стремлении ничего противоправного, то новый чиновник усомнился в искренности намерений. «Провел расследование и установил», что

таким лицом является бывший настоятель федосеевской общины некий Телегин. Есть предположение, что часть групп верующих г. Астрахани собираются на организованные Телегиным молитвенные собрания, где, по всей вероятности, и обсуждается вопрос о необходимости иметь свой молитвенный дом, но где именно это место сбора — не установлено. Кроме этого, Телегин, якобы периодически выезжает в некоторые рыболовецкие районы области, в частности в Травинский, где имеется значительное количество верующих из числа колхозников-рыбаков, и организовывает там молитвенные собрания³⁰.

²⁸ Там же. Л. 182.

²⁹ ГААО. Ф. Р-3371. Оп. 1. Д. 3. Л. 26–103 об.

³⁰ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 182.

Это «самоуправство» заставило «предпринимать меры по борьбе с его деятельностью».

В это же время конфессиональные разногласия между поморцами и федосеевцами, которые делили одно здание, достигли народного суда. Поморцы, ссылаясь на будущее решение (они зарегистрированы, а их оппоненты — нет), «всячески стараются повлиять на федосеевцев, склоняя их на объединение, доказывая им их правоту своих религиозных убеждений. Временами эта агитация им удается и часть федосеевцев начинают посещать их молитвенных дом, но потом опять воздерживаются»³¹. Спустя полгода безбрачные старообрядцы г. Астрахани (около 80 человек) продолжали просить отдельное молитвенное помещение³².

В этих обстоятельствах Уполномоченный оставил описание пасхальной службы 1950 года, когда совместный

молитвенный дом посетило свыше 400 человек, многие верующие, за отсутствием мест, стояли в передней комнате и часть во дворе. Из опыта прошлых лет /со слов отдельных верующих/ такого количества людей никогда не было. Большинство присутствующих, около 70%, составляли женщины. Молодежи, притом школьного возраста, было ориентировочно 15–20% с преобладанием мальчиков. Много было куличей, для которых было отведено специальное место. В течение всей пасхальной недели ежедневно по два раза в день проходила служба, причем на дневных службах преимущественно были женщины и мужчины престарелого возраста в количестве 50–60 человек, а на вечерних службах — 150–200 человек³³.

При этом всем было очевидно оживление религиозной жизни федосеевцев в районах области. Как и в областном городе, здесь отдельные «общины и группы» продолжали желать свои молитвенные дома³⁴. Так, к Уполномоченному

приезжали представители от верующих «посоветоваться» и узнать, не будет ли препятствие к выдаче разрешения на открытие молитвенного дома. Особенно настойчива в этом вопросе была гр-ка Нестерова, именуемая себя представителем старообрядцев федосеев-

³¹ Там же. Л. 184.

³² Там же. Л. 200.

³³ Там же. Л. 184.

³⁴ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 200.

ского согласия, проживающая в с. Хмелевка Травинского района. Со слов Нестеровой, в с. Хмелевка насчитывается верующих около 30 семейств колхозников³⁵.

Из разговоров с Нестеровой выяснилось, как сообщает далее чиновник, что помещение для молитвенных собраний они не имеют, но считают, поскольку они являются колхозниками, правление колхоза обязано будет выделить им соответствующий дом или даже построить новый. В прошлом, до 1932 года, в с. Хмелевке существовала старообрядческая община и они имели свой молитвенный дом, который в данное время переоборудован под школу³⁶.

Кроме общин беспоповцев, в Астраханской области действовали «старообрядцы-поповцы белокриничского согласия». Шадрину на 1945 год было известно, что «данное общество объединяло более трех тысяч человек астраханцев, не считая Поволжья. В настоящее время данное общество молитвенного здания не имеет»³⁷. Однако достаточно оперативно из числа этих прихожан была создана «двадцатка» (орган религиозного самоуправления), и им был передан храм 27.07.1946³⁸. Количество верующих в этом распоряжении было указано как 500 человек. Показательно, что беспоповцы, зарегистрировавшие свою общины годом ранее (поморцы — 29.08.1945), насчитывали 300 человек³⁹.

Исторически община поповцев в городе Астрахани существует с начала XVIII века⁴⁰. Однако Уполномоченный утверждал, что она на 1947 год «просуществовала более 160 лет»⁴¹, то есть до 1787 года:

При церкви во дворе, как характеризовал общину далее чиновник, была домашняя церковь и при ней четырехклассная старообрядческая школа, которая была основана прихожанином Шульги-

³⁵ Там же. Л. 200.

³⁶ Там же.

³⁷ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 21.

³⁸ Там же. Л. 139.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Канатьева Н. С. История астраханского старообрядчества в конце XVII — конце XIX века: краткий обзор // Старообрядчество. 2023. Т. 1. № 1. С. 58–75.

⁴¹ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 88.

ным и существовала более 100 лет, он же построил несколько келей во дворе для проживания келейщиц. Таким образом, церковь была превращена в старообрядческий монастырь, рассчитанный на 150 и более человек. Она была самая богатая по всем ценностям и украшению икон, имела богатую библиотеку. Приход был более трех тысяч человек астраханцев, не считая прихожан из сел Поволжья. Было два священника, диакон и 10 человек ежедневных певчих. Церковь была закрыта по решению Горисполкома в 1933 году. Кроме этого, в Травинском и Каспийском районах имелись старообряд. мол. дома /два дома/, они также были закрыты в 1933 г.⁴²

Точно такие же сведения предоставлял следующий Уполномоченный в 1950 году, уточняя, что на 1946 год (год открытия общины старообрядцев Белокриницкой иерархии) их «насчитывалось около 2000 человек, да кроме того почти в 50 селах области имеются представители этой общины, количество которых колеблется от 10–30 человек в каждом селе»⁴³.

Так, 18.07.1947, ссылаясь на свой предыдущий «информационный отчет», Уполномоченный уточнял:

Должен ли стоять во главе церковного Совета старообряд. церкви Белокриницкой иерархии священник — настоятель общины или, как это было введено согласно инструкции, — председателем исполнительного органа является член двадцатки, избранный на общем собрании верующих⁴⁴.

Этот вопрос возник из-за споров внутри общины, в которой образовалось две партии: одну возглавлял священник — Т. Г. Сапожников, а вторую — псаломщик И. Е. Малкин. Можем предположить, что, как это часто бывало в старообрядческих приходах, стремление контролировать расход ресурсов было превращено в «догматический спор об Уставе». Показательно, что, не разобравшись самостоятельно, обе стороны обратились к Уполномоченному. Он отмечал, что дьяк «подал церковному совету жалобу, что священник той же церкви Сапожников Т. Г. его притесняет». В этом документе указывается,

⁴² Там же.

⁴³ Там же. Л. 202.

⁴⁴ Там же. Л. 84.

что он [И. Е. Малкин] окончил учение при старообрядческом училище [где именно?] по чтению и пению, хорошо знает церковную службу, несмотря на это, кроме установленной в месяц 800 руб. заработной платы, никакими другими доходами не располагает. Далее он пишет: священник совершенно безграмотен, не знает элементарных правил церковной службы, допускает грубую брань и оскорбления по адресу прихожан, особенно женщин: ты не чистый дух, скотина, грехов много нажил, тебе бы почаще к святому отцу обратиться за помощью и т. д. Я просил священника поделиться с доходами, но он отказался. Поэтому прошу членов церковного Совета встать на защиту меня. Этим вы выполните завет-заботу о человеке⁴⁵.

Т. Г. Сапожников, в свою очередь, обвинял уже не только уставщика, но и исполнительный орган «двадцатки»,

что они вместе разбазаривают церковные деньги, а псаломщик носит в кармане ключ от церкви лишь потому, чтобы в любое время открывать церковь и без моего участия совершать обряды, за которыми иногда обращаются приезжие из районов верующие. Я плачу налоги, и он урывает мой кусок⁴⁶.

В свою очередь, председатель двадцатки Лузикова предъявляла

обвинения священнику в том, что он вмешивается во внутренние хозяйственные дела двадцатки, хочет стать председателем церковного Совета и тем самым взять на себя единое руководство и расходовать церковные деньги по своему усмотрению. Далее продолжает: священник совершенно не соответствует своему назначению, он оказался самозванцем⁴⁷.

Конфликт выплеснулся в публичную сферу и особо усилился после того, как

община командировала его (иерея. — А. П.) в Москву к старообрядческому архиепископу для того, чтобы последний назначил свя-

⁴⁵ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 86.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

щенника. А Сапожников, воспользовавшись случаем, состряпал письмо от нашего имени, якобы община просит назначить его священником нашей церкви. Когда он приехал из Москвы с назначением, мы все пришли в ужас. Верующие его вообще не уважают, поэтому многие верующие отказываются ходить в церковь. Для того чтобы поднять посещаемость и в интересах дела, необходимо надо его заменить, мы этого добиваемся перед старообрядческим архиепископом⁴⁸.

Москва явно приняла сторону иерея. Архиепископ дважды в своих письмах от 03.06. и 4.07.1947 предлагал «священнику немедленно провести в жизнь его указания, то есть церковный Совет переизбрать, во главе Совета должен стоять священник — настоятель общины, а уставщика И. Е. Малкина уволить и заменить его другим, более соответствующим, по усмотрению его и церковного Совета»⁴⁹. Мало того, священник утверждал, что данный вопрос согласован с самим тов. И. В. Полянским (Председателем Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР).

И тут вмешался Уполномоченный, который искал поддержки в центральном органе власти: недоумевал, как это через его голову решили, а его даже не проинформировали. Он выступил против занятия Т. Г. Сапожниковым должности председателя, так как

в религиозных общинах, входящих в компетенцию Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, согласно инструкции и существующих указаний, исполнительный орган двадцатки в лице председателя, секретаря и казначея избирается общим собранием прихода и договор, заключенный с райисполкомом о передаче мол. Здания, подписывают все 20 человек во главе председателя Исполнит. органа двадцатки, и они же за это несут ответственность⁵⁰.

В связи с этим Уполномоченный приостанавливает «все организационные указания, изложенные в письме старообряд-

⁴⁸. Там же.

⁴⁹. Там же. Л. 87.

⁵⁰. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 87.

ческого архиепископа, за исключением переизбрания ревизионной комиссии»⁵¹.

Характеризуя эту ситуацию, Уполномоченный считал, что «споры идеологического порядка подчинены исключительно к процентам с тех денег, которые служители культов получают с обманутых ими верующих»⁵². Оправдываясь, чиновник решил показать, «как же он в своей повседневной практической деятельности правильно регулирует подобные конфликты»⁵³. Вроде они и не заслуживают внимания, но он утверждал, что

на деле всякие склоки, ссоры, споры и конфликты вокруг финансов или религиозно-идеологического порядка внутри рел. общины создают предпосылки к расколу, расщиплению (*так в оригинале*) церковной организации, подрывают корни религии и мнимый авторитет духовенства и тем самым ускоряют процесс отхода верующих от религии и понижают посещение верующими церкви⁵⁴.

Такое циничное отношение вполне укладывалось в атеистическую идеологию.

При этом Уполномоченного «устраивали» факты перехода верующих старообрядцев в единоверие и официальную православную церковь, за которую «отвечал» совсем другой чиновник. «Большинство единоверцев, — писал Уполномоченный в 1947 году, — благодаря усиленной агитации Астраханского и Сталинградского архиепископа Филиппа откололись от старообрядческой церкви и стали посещать православную церковь. Часть старообрядцев склонны не признавать священника, поэтому не посещают церковь, и к тому же возникшие разногласия и конфликты между церковными руководителями отталкивают их от церкви»⁵⁵. Не забывал он указать и на общую советизацию общества: «Многие рабочие и колхозники порвали с религией и освободились из-под влияния религиозных организаций»⁵⁶.

Именно с этими тенденциями чиновник связывал распри внутри старообрядцев-поповцев города Астрахани, число которых

⁵¹. Там же.

⁵². Там же.

⁵³. Там же.

⁵⁴. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 87–88.

⁵⁵. Там же. Л. 88.

⁵⁶. Там же.

на середину 1947 года он оценивал так: «вместе с единоверцами их насчитывается около 2000 человек»⁵⁷. При этом наличие верующих Белокриницкой иерархии фиксировалось следующим образом: «в 62 селах Астраханской области, не включая городские районы, имеются представители этой общины, количество их местами колеблется от 10 до 50 человек»⁵⁸.

Такая оценка у него возникла в силу того, что

на самом деле, за исключением праздничных дней, церковь посещают в среднем 15–25 человек, а по большим праздникам для удовлетворения религиозных потребностей приезжают из районов, тогда количество их достигает иногда до 150–200 человек. Вот почему церковные руководители всеми силами добиваются вовлечь как можно больше старообрядцев и тем самым вернуть былую славу Астраханской старообрядческой церкви и увеличить доходность церкви⁵⁹.

Далее еще циничнее:

Учитывая всю эту обстановку, в которой протекает работа церкви, создавшееся положение внутри самой религиозной общины я расцениваю как положительное явление, ибо оно ведет к лишению религиозной организации прежней опоры и уничтожению социальных корней религии. Поэтому в своих действиях я не стал на путь регулирования подобных проявлений со стороны духовенства⁶⁰.

И далее чиновник писал: «Я не снимаю с себя ответственность, а провожу продуманную политику на искоренение мракобесия».

Кроме того, проявляя свою слабую компетентность в сугубо обрядовых вопросах, Уполномоченный в качестве примера «упрощения культа» приводит в пример священника Сапожникова: «Далеко не везде, например, совершаются богослужения в таком виде, как они совершались раньше или как это предписывают церковные правила». Так, этот иерей «совершает сейчас похороны заочно: в церковь приносят от районов горсть земли с могилы

⁵⁷. Там же.

⁵⁸. Там же.

⁵⁹. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 88–89.

⁶⁰. Там же. Л. 89.

умершего, он совершает над землей похоронную процедуру, а затем верующие относят землю обратно на могилу»⁶¹.

В результате эти споры внутри астраханской общины, а также появление новых прихожан из числа бывших румынских граждан-«соотечественников» привлекли внимание старообрядческой архиепископии Московской и всея Руси. От имени архиепископии выступили протоирей В. Ф. Королев и ответственный секретарь К. А. Абрикосов, и они при участии главы двадцатки астраханской Белокриницкой общины Лузиковой в конце мая 1948 года обсуждали с Уполномоченным вопросы об открытии старообрядческих церквей в поселениях старообрядцев, а также урегулирование конфликта между руководителями в астраханском приходе⁶². Они посетили лишь харабалинских старообрядцев, в Речном, где удалось пообщаться с местными «стариками, старушками, непосредственно не занятыми в колхозном труде, то есть в рыбодобыче»⁶³. Делегация «призывала второстепенных к честному труду и выполнению государственных заданий по вылову рыбы и указал на иждивенческую настроенность переселенцев»⁶⁴. Этим же персонам принадлежит идея не возбуждать ходатайство о строительстве церквей для переселенцев, а просить Уполномоченного разрешить астраханскому священнику раз в месяц ездить в поселки⁶⁵.

Очевидно, что это существенно изменило ситуацию в городской общине. Ответственный секретарь

неоднократно подчеркивал, что священник пользуется авторитетом среди переселенцев, прибывших из Румынии, и назначение на его место другого священника может сказаться отрицательно. Поэтому они решили вообще его не трогать. Авторитетность его он подтвердил тем, когда они, будучи среди переселенцев в селе Тюменевка, заходили в школу /в бывший Калмыцкий хурул/, где обучаются дети переселенцев, то ученики, увидя его, все встали, поклонились до колен и стояли до тех пор, пока он махнул рукой⁶⁶.

⁶¹. Там же.

⁶². Там же. Л. 122 об.

⁶³. Там же.

⁶⁴. Там же. Л. 123.

⁶⁵. Там же.

⁶⁶. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 123.

А псаломщику И. Н. Малкину «они предложили должность диакона на Украине», на что он согласился и написал заявление. Это вполне утраивало Уполномоченного в силу того, что, по его мнению, «всякие неполадки, ссоры внутри общины ускоряют распад и разложение церковной организации... Поэтому священника Сапожникова я рассматривал вовсе не с точки зрения его авторитета, как обрисовал Абрикосов, это было бы политической ошибкой с моей стороны. Практика показывает обратное, Сапожникова очень мало уважают члены этой общины». А вот псаломщик — «из другой категории. Поэтому желательно, чтобы он был переброшен за пределы Астраханской области»⁶⁷. Похоже, он также рассчитывал на этого священника в делах социализации сельских переселенцев, приспособления их к социалистическому обществу и труду⁶⁸. При этом у местного советского начальства Уполномоченный не нашел себе соратников в этих вопросах и вообще считал, что председателями переселенческих колхозов и секретарями парторганизаций «слабо поставлена массово-политическая и культурно-воспитательная работы»⁶⁹.

На протяжении 1948–1950 годов Астраханская белокриницкая община, со слов Уполномоченного, ощутила заметный прирост за счет переселенцев. Это должно было бы свидетельствовать о том, что церковь

организационно укрепляется и начинает завоевывать авторитет среди верующих. А на самом же деле получается наоборот. Церковная организация при наличии солидного актива и в целом вся община начинают разлагаться в силу серьезной неполадки и склоков между руководителями на протяжении продолжительного времени⁷⁰.

Несмотря на вмешательство Московской старообрядческой архиепископии, которая своим постановлением отстранила 17.04.1948 года уставщика Малкина и старосту Лузинову⁷¹, они некоторое время рассчитывали на «заступничество» Уполномоченного. Тот явно не хотел поддерживать их — как «активного и влиятельного представителя духовенства, сплывающего

⁶⁷. Там же. Л. 123 об.

⁶⁸. Там же. Л. 124.

⁶⁹. Там же.

⁷⁰. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 140.

⁷¹. Там же.

членов общины вокруг данной церкви»⁷². По мнению чиновника, их авторитет поддерживало абсолютное большинство прихожан (400 человек, или 80% от всей общины). Это привело к расколу, в результате которого 10.10.1948 года на собрании не только осуждался священник Сапожников, но и даже вышестоящее светское и духовное начальство. Мало того, прозвучал призыв перейти в Покровскую православную церковь к архиепископу Филиппу» (то есть к никонианам)⁷³. Показательно, что Малкин обвинял архиепископа в плохом знании устава, о чем тот судил из опыта своего визита в Москву:

Он ведь непрочно знает даже Устав церковной службы, поэтому на его месте может успешно работать и другой человек. Я в этом убедился, когда, будучи в командировке в Москве, посетил Покровскую старообрядческую церковь и слушал там выступление хора. На мои совершенно уместные замечания о том, что хор не совсем правильно исполняет некоторые вещи, архиепископ реагировал болезненно, поэтому он от рукоположения на сан диакона отказался, а вслед за мной прислали постановление об отстранении меня даже и от работы в данной церкви⁷⁴.

Даже Покровский праздник не примирил между собой противоборствующие стороны. Буквально на следующий день к Уполномоченному пришел актив двадцатки во главе с Лузиновой, а также священник Сапожников и устроили ему «очную ставку» при представителе светской власти. Ожидаемые вопросы:

Избавьте нас от великого путаника — священника. Он слишком баламутный, верующие его проповеди не понимают, поэтому члены общества отказываются от такого священника; восстановить в правах уставщика Малкина как знатока своего дела и пользующегося доверием нашего общества; оставьте на своем посту старосту Лузинову⁷⁵.

Чиновник отправил их с двумя первыми вопросами в архиепископию, а третий сказал решать на общем собрании общины.

⁷² Там же. Л. 140 об.

⁷³ Там же.

⁷⁴ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 141.

⁷⁵ Там же. Л. 141 об.

В результате, по данным Уполномоченного, около тысячи верующих старообрядцев перешли в никонианский храм, «причем в этом вопросе не безучастны и руководители этой церкви в лице архиепископа Астраханской и Сталинградской областей»⁷⁶. А растерянными остались до 500 человек.

Даже после «ухода» и «отъезда» смутьянов в астраханской общине Уполномоченный отмечал некоторый «разлад и распад». В 1950 году Уполномоченный видел причину в священнике Сапожникове, который,

попав под влияние некоторых лиц из числа актива, в частности регента церковного хора Дмитриева, /Сапожников/ попустительствует ничем не обоснованные расходования церковных средств казначеем Поспеловой /она же торгует свечами/. Эта Поспелова еще в 1948 году за злоупотребления церковными средствами, по указанию Московской старообрядческой архиепископией, была освобождена от обязанностей казначея, но впоследствии, по настоянию некоторых лиц и главным образом Дмитриева, при возражениях Сапожникова, обратно Поспелова была восстановлена в должности казначея и продавца свечей. Такое положение, а также имевшие место подобные неполадки в прошлом, не могли не отразиться на настроениях верующих и на дальнейшем подрыве авторитета священника Сапожникова; в связи с этим некоторые верующие вновь прекратили посещение церкви и ходят к православным⁷⁷.

В результате священник внес предложение о замене казначея, опасаясь, что обо всем этом узнают в архиепископии.

Его же чиновник обвинял в «некоторых административных мерах» (!) влияния на верующих. Это выразилось в том, что

в день «пасхи» освещение куличей проводил только после окончания утренней службы и на мой вопрос — почему это так? — ответил: «Если я раньше провел бы этот обряд, то верующие ушли бы, не дождавшись конца службы»⁷⁸.

⁷⁶. Там же.

⁷⁷. Там же. Л. 183–184.

⁷⁸. Там же.

Акцентируем внимание на том, что это была явная манипуляция со стороны Уполномоченного: сам не зная службу, он обвинял иерея в сознательном проступке.

Относительно статистики посещавших праздничную службу читаем:

Церковь посетили около 600–700 человек, намного меньше, чем в прошлом году, преимущественно женщин в возрасте старше 40–50 лет, мужчин было не более 20%. Молодежь представляла очень небольшое количество, буквально единицы. Освещение куличей было намного больше, чем в прошлые годы. В последующие Воскресные дни посещение церкви резко сократилось, и только лишь в день «троицы» несколько повысилось, но не превышало 200 человек⁷⁹.

Здесь явное указание на постепенный «отход» верующих от церкви. При этом «в дни пасхальной службы, в отличие от прошлого года, никто из колхозников-переселенцев церковь не посетил; Сапожников это объясняет тем, что в эти дни они находились на лову рыбы»⁸⁰.

В 1950 году советский чиновник отмечал существенное сокращение старообрядцев, посещающих храм белокриницкого согласия: согласно официальной оценке, этот приход не превышал 600 человек. В то же время сам священник приводит факты, что

в прошлые годы [число] говельщиков доходило до 500 человек, а теперь не превышает и 200. Некоторым подтверждением сокращения прихожан может служить и такой факт, как сокращение доходности церкви. Если валовой доход церкви в 1947 году составлял 63 000 руб., то в последующие годы он постепенно снижался и в 1950 году выразился в 34 000 руб.⁸¹

И если ранее, сразу после регистрации общины и открытия храма, проводились ежедневные богослужения (в эти обычные дни не более десятка прихожан), то теперь лишь в субботу и воскресенье.

⁷⁹. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 184.

⁸⁰. Там же.

⁸¹. Там же. Л. 202–203.

Но и в эти дни количество молящихся не превышает 40–50 человек, за исключением праздничных дней, как, например, недавно прошедших «Никола» и «Покрова», когда количество посетивших церковь вместе с приезжими из районов не превышало 100–150 человек, и главным образом лиц престарелого возраста, преимущественно женщин⁸².

Характеризуя такую количественную динамику, Уполномоченный считал, что

основной причиной сокращения прихода является переход верующих в православную церковь, а поводом к этому послужил ряд фактов... это все продолжающиеся разногласия, конфликты и недовольства между священником и церковными руководителями вокруг организационных вопросов, вокруг церковных обрядов. Сам священник Сапожников объясняет это тем, что Астраханский архиепископ Филипп в свое время провел среди некоторой части старообрядцев, провел усиленную агитацию за посещение православной церкви, да, кроме того, он считает, что внутрицерковное оформление у православных очень привлекательно⁸³.

И тут «дешевый авторитет» священника Сапожникова «спасают» представители «сельского населения, которое, не вникая в сущность вопроса, по старой привычке признают его как священника церкви»⁸⁴. Так, в очередной раз Уполномоченный переносит ответственность за «сохранность» веры на сельских жителей, особенно — на бывших румынских граждан.

Таким образом, уже к середине 1947 года в Астраханской области были зарегистрированы («открыты Советом») община поповцев (белокриницкое согласие) и община поморцев («беспоповцев законобрачного согласия»)⁸⁵. Оба прихода занимали «национализированные здания». При этом еще два объединения поповцев считались «недействующими», здания молитвенных домов были переданы под культурно-просветительские учреждения. А вот беспоповских таких насчитывается у Уполномоченного пять, у которых были отобраны молитвенные здания: четыре —

⁸². Там же. Л. 203.

⁸³. Там же.

⁸⁴. Там же.

⁸⁵. Там же. Л. 93.

под учреждения культуры, а одно — под склад. При действующих церквях числились: наставник у поморцев; священник и псаломщик у поповцев⁸⁶. Эта ситуация сохранялась вплоть до 1950 года⁸⁷.

Показательны сведения за третий квартал 1948 года: старообрядцы составляли подавляющее большинство от всех зарегистрированных верующих (за исключением мусульман) Астраханской области: из 81 общины и групп с общим количеством верующих в 3039 человек (расселены по 17 районам области в 73 населенных пунктах) старообрядцы-поповцы насчитывали 11 общин и 1758 человек (в начале года — 2250 человек)⁸⁸. Следует добавить поморцев (одна группа, «имеющая 10 человек, было — 100 человек») и «Федосеевского согласия (15 общин с количеством верующих в 1165 человек, было — 1600 человек). На этот раз Уполномоченный составил подробную таблицу расселения-распространения основных «групп» и «общин», видимо, исходя из своих непосредственных наблюдений. В отчете за первый квартал 1949 года на запрос из центра он пояснил, что разница в терминологии для него была чисто количественная «до 20 жителей» — «группа», «более» — «община»⁸⁹. Также чиновник указал источники своих сведений: «Цифровые данные брались в основном из сообщений райисполкомов из архивных источников и частично уточнялись со слов высказываний отдельных представителей духовенства»⁹⁰. Важно отметить, что сведения в графе „было“ относятся к цифровым данным примерно до 1932–1936 годов, что соответствует периоду закрытия бывших мол. зданий»⁹¹.

На 1948 год поморцы фиксировались чиновником в поселке Теплинка Красноярского района — 10 человек вместо 100 ранее⁹². «Федосеевские» общины действовали в поселках Николо-Комаровке (430 против 600 прежних) и Хмелевский (300 и 400 соответственно) Травнинского района, а также Бекетовский (80 и 120) и Житницкий (180 и 259) Икрянинского района. Городская община Астрахани насчитывала 175 верующих вместо 250⁹³. Очевидна

86. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 94.

87. Там же. Л. 122.

88. Там же. Л. 136 об.

89. Там же. Л. 157–158.

90. Там же. Л. 157.

91. Там же.

92. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 137.

93. Там же.

условность вторых чисел — их, видимо, гипотетически «высчитывал» официальный контролер религиозных культов.

Несколько небольших по численности групп (10 человек) старообрядцев Белокриницкой иерархии были выявлены в поселках Бекхунский, Верхний и Нижний Баскунчак Владимировского района; Тишковский и Зеленгинский Зеленгинского района. «Общины» того же согласия, но уже в 30–50 человек верующих, описывались Уполномоченным в Замьяновском, Косинском и Сероглазинском Енотаевского района⁹⁴. Среди прочих жителей сторонники Белокриницкой церкви фиксировались: Бекетовский (10), Бесчастнинский (10), Бертюльский (13), Житинский (15), Зюзинский (5), Икрянинский (7), Маячинский (5), Чулпановский (3), Мумринский (15) и Оранжерейный (15) Икрянинского района, а также — Каралатский (5), Кировский (8) и Камызяк (10) Камызякского района; Солянский (10), Капустиноярский (6), Покровский (8) и Пологозаймищенский (5) Капустиноярского района области⁹⁵.

Аналогичная ситуация была выявлена в: Бирючье-Косинском (5) и Выжнинском (10) Каспийского района; Теплинском (7) и Красноярском (15) Красноярского района; Басинском (10), Зензелинском (10), Лиманском (5), Михайловском (10), Промысловском (6) и Индиковском (5) Лиманского; Вознесенском (15), Красилинском (5), Троицком (10), а также общины в Балиновском (30) и Буравинском (25) Степановского района⁹⁶. В Марфинском райцентре также была выявлена группа белокриницких верующих (5); аналогично, в поселках Началовский (10), Трехпротоковый (8) и Русская Башмаковка (7) Началовского района. Значительное количество подобных групп Уполномоченный указал в Приволжском районе: Верхне-Лебяжский (10), Дурновский (3), Карантиненский (5), Линейнинский (10), Николаевский (10), Нижне-Лебяжский (15), Петропавловский (13), Барановский (5), Солянский (4); а также — в Золотухинский (6) и Михайловский (11) в Сасыкольском районе⁹⁷.

В Харабалинском районе располагался поселок «переселенцев из Румынии» Тюменевский (он же — Речное) — 481, а при заселении — 681. Кроме того, находились группы старообрядцев

⁹⁴ Там же. Л. 137 об.

⁹⁵ ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 137 об. — 138.

⁹⁶ Там же. Л. 138.

⁹⁷ Там же. Л. 138–138 об.

Селитренский (10) и Харабалинский (15)⁹⁸. А вот в Травнинском районе группы в Алексеевском (15), Нижнем Комаровском (17), Чаганский (10) и общины Иванчутский (30), Лебяжье-вский (15), Самосдельский (15), Хмелевский (30). Отдельно тут находился поселок Успех (480) бывших румынских граждан⁹⁹.

Социальный состав верующих Уполномоченный охарактеризовал как крестьянство — «из учтенного количества 1758 человек членов незарегистрированных общин старообрядцев Белокриницкой иерархии около 40 человек работают в сельском хозяйстве, а остальные 1358 человек рыбаки»¹⁰⁰. Несмотря на тот факт, что это были недавние переселенцы из Румынии, чиновник отсылает к историческому опыту: «Рыбаки Поволжья в основном и до революции в духовном и экономическом отношении поддерживали Астраханскую старообр. церковь, эта традиционность сохранилась и теперь»¹⁰¹.

В отчете за первый квартал 1949 года Уполномоченный приводит оригинальные количественные показатели посещения старообрядцами своих храмов и отправления ими обрядов¹⁰². Эти сведения приводятся по городу Астрахани. Так, у старообрядцев Белокриницкой иерархии в обычные дни посещаемость церкви составляла 30–40 человек, а по воскресным дням — 70–100. При этом на Рождество — 300–400; на Пасху — 800–1000 человек. Аналогичные данные по беспоповцам, соответственно, 10–20; 50–80; 200–300 и 300–400¹⁰³. Отметим условность этих данных, в которых четко прослеживается «лукавство» Уполномоченного.

«Старая вера» и социалистический атеизм: выводы

На протяжении 1944–1945 годов в СССР в составе Совета Народных Комиссаров создаются специальные структуры, в обязанности которых входил контроль над религиозной деятельностью. Это были два параллельных Уполномоченных: по делам православной церкви и по делам религиозных культов. Учитывая конфессиональное многообразие внутри советского общества, особая

⁹⁸. Там же. Л. 138.

⁹⁹. Там же. Л. 138–138 об.

¹⁰⁰. ГААО. Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60. Л. 140.

¹⁰¹. Там же.

¹⁰². Там же. Л. 159.

¹⁰³. Там же.

роль отводилась именно второму. Достаточно оперативно были назначены представители во всех регионах СССР — от республик до областей. Функциональную направленность этих чиновников раскрывает тот факт, что большинство из них были отставные военные или милицмейские офицеры. Вместе с тем они достаточно часто вынуждены были выступать «адвокатами» различных религиозных сообществ.

Некоторую противоречивость подобной деятельности демонстрируют конкретно-исторические материалы делопроизводственного характера такого Уполномоченного по Астраханской области на протяжении 1945–1950 годов. В частности, эвристические возможности такого вида внешних источников раскрываются на основе взаимодействий с общинами ревнителей «древлего благочестия»: филипповцев, федосеевцев и белокриницких. Безусловно, эти документы имеют прямые аналогии с предыдущими так называемыми «миссионерскими» сведениями.

Важным для анализа и внутренней критики представленных данных являются процессы взаимодействия между советской властью и «религиозными диссидентами». И если в предыдущий период государство, не делая различий между деноминациями, боролось с ними, то в послевоенные годы их попытались путем контроля включить в атеистическое общество СССР. В «Информационных отчетах» Уполномоченного Астраханской области отобразились эти парадоксальные сюжеты, например призывы наставников и священников выполнять план и соблюдать трудовую дисциплину. При этом неоднократно указывалось на то, что старообрядцы всех согласий относились к пожилому поколению.

Публикация данных материалов позволяет проследить, как эволюционировал «диалог» между советскими чиновниками и староверческими обществами. От помощи в их регистрации (филипповцев в 1945 году, белокриницких в 1946 году) Уполномоченный перешел к попыткам контроля над их внутренней приходской жизнедеятельностью, стремясь всячески показать тенденцию к уменьшению числа верующих. С одной стороны, демонстрируя свою добросовестность, чиновник практически в каждом из документов «выявлял» новые общины и группы в области, а с другой — характеризовал процессы «отхода» от церквей. Для этого он не гнушался «нечистоплотными» приемами. Так, например, поддерживал внутренние распри и склоки, миссионерскую деятельность никонианских священнослужителей. Особо стоит отметить, что «неожиданное» увеличение числа верую-

щих старообрядцев-поповцев объяснялось чиновниками фактом их переселения из Румынии в 1947 году и образования двух колхозов в области. Представители этой группы «советизировались» не только на уровне религиозно-культурной, но и в остальных сферах публичной и приватной жизнедеятельности.

Библиография / References

Архивные материалы

ГААО (Государственный архив Астраханской области)

Ф. Р-2233. Оп. 2. Д. 60 «Информационные отчеты, докладные записки и статистические таблицы о состоянии и деятельности религиозных культов. 1.02.1945–30.12.1950 гг.», 207 л.

Ф. Р-3371. Оп. 1. Д. 3 «Отклонение ходатайства об открытии церквей и молитвенных домов. 2.04.1946–15.03.1947 гг.», 132 л.

ГАРФ (Государственный архив Российской Федерации)

Ф. Р-5446. Оп. 1. Д. 228 «Оригиналы постановлений СНК СССР № 546–689. 18.05.1944–07.06.1944 г.», 399 л.

Литература

Гераськин Ю. В. Возникновение и становление института уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР // Известия Алтайского государственного университета. Серия «История и политология». 2008. № 4/4. С. 45–51. EDN: KXMRJN.

Гераськин Ю. В. Уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви: исторический портрет // Вестник Московского государственного областного университета. Серия «История и политические науки». 2008. № 3. С. 48–53. EDN: KXMRJN.

Канатьева Н. С. Астраханские старообрядцы-липоване — история репатриации из Румынии // «Родина» как константа культуры. Майкоп, 2017. С. 20–26. EDN: KXMRJN.

Канатьева Н. С. Трансформация религиозного ландшафта старообрядчества и старого русского сектантства на территории Нижневолжского фронта в XIX веке: Дис... д-ра культурологии. Саранск, 2023. EDN: BDEWYK.

Канатьева Н. С. История астраханского старообрядчества в конце XVII — конце XIX века: краткий обзор // Старообрядчество. 2023. Т. 1. № 1. С. 58–75. DOI: <https://doi.org/10.24412/2949-4001-2023-0050>, EDN: HCNIMM.

Канатьева Н. С. Маргинализация старообрядчества к середине XIX века: происхождение Белокриницкой иерархии // Наследие веков. 2019. № 4 (20). С. 66–72. DOI: <https://doi.org/10.36343/SB.2019.20.4.008>, EDN: MPDDIJ.

Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК(СМ) СССР в 1943–1947 годах: особенности формирования и деятельности аппарата // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. М., 2003. EDN: SJNJZZ.

Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК(СМ) СССР в 1943–1965 годах: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2011. EDN: QFLYVH.

Рассказ в рисунках как форма визуального повествования в старообрядческом рукописном лицевом сборнике XVIII века

НАТАЛЬЯ В. АНУФРИЕВА

Рекомендация для цитирования:

Ануфриева Н. В. Рассказ в рисунках как форма визуального повествования в старообрядческом рукописном лицевом сборнике XVIII века // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 73-94.

For citations:

Anufrieva, N. V. (2025) "Storytelling in Pictures as a Form of Visual Narrative in the Old Believer Manuscript Illustrated Miscellany of the 18th Century", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(43): 73-94.

Поступила в редакцию: 23.01.2025; прошла рецензирование: 07.02.2025; принята в печать: 13.03.2025.

Received: 23.01.2025; Revised: 07.02.2025; Accepted for publication: 13.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). nvp.anufrieva@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3802-7359

В статье рассмотрен вопрос о форме взаимоотношения текста и рисунка в старообрядческом лицевом сборнике XVIII века, где представлены житийные и проложные статьи с описанием мученических кончин раннехристианских святых. Последовательно выстроенные различные по размеру рисунки к историям раннехристианских подвижников позволяют эпизод за эпизодом «прочитать» весь ход движения сюжета, подробно его освещая. Анализ визуального языка сборника показал важный этап развития русской миниатюры, когда изображение становится не просто дополнением к тексту, а начинает формироваться по правилам текста и вести свой рассказ в рисунках. Рисованные сюжетные истории складывались из отдельных иллюстративных фрагментов и вместе с текстом представляли единое повествовательное пространство. Такой изобразительный принцип характерен для развития не только книжной миниатюры, но и других видов народной культуры XVIII-XIX веков (конструктив житийной иконы с отдельными изображениями-клеймами, искусство русского рисованного лубка), для которых также актуальны подобные виды соединения текста и рисунка. Присутствие подобной формы рисованных историй в рукописи, где отдельные иллюстративные фрагменты сливаются в единое повествовательное пространство, работает на более полное раскрытие сюжета. На примере

сборника XVIII века мы имеем возможность проследить процесс появления и складывания данной формы, получившей достаточно широкое распространение в книжности старообрядцев во второй половине XIX века.

Ключевые слова: старообрядческий сборник, житийные статьи, раннее христианство, миниатюра, визуальный язык

Storytelling in Pictures as a Form of Visual Narrative in the Old Believer Manuscript Illustrated Miscellany of the 18th Century

Natalia V. Anufrieva

Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin (Yekaterinburg, Russia). nvp.anufrieva@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3802-7359

The article examines the form of the relationship between text and drawing in the Old Believer illustrated miscellany of the 18th century, which presents hagiographic and prologue articles describing the martirdom of early Christian saints. Consistently arranged drawings of various sizes to the stories of early Christian ascetics allow one to “read” the entire course of the plot, covering it in detail, episode by episode. The analysis of the visual language of the miscellany showed an important stage in the development of Russian miniatures, when the image becomes not just an addition to the text, but begins to be formed according to the rules of the text and tell its own story in the drawings. Drawn plot stories consisted of separate illustrative fragments and, together with the text, represented a single narrative space. Such a pictorial principle is characteristic of the development of not only book miniatures, but also other types of folk culture of the 18th-19th centuries (the design of the hagiographic icon with separate images-brands, the art of Russian drawn popular print pictures), for which similar types of combining text and drawing are also relevant. The presence of such a form of illustrated stories in the manuscript, in which individual illustrative fragments merge into a single narrative space, works to more fully reveal the plot. Using the example of an 18th century miscellany, we have the opportunity to trace the process of the emergence and development of this form, which became quite widespread in the Old Believers’ book culture in the second half of the 19th century.

Keywords: Old Believer miscellany, hagiographic articles, early Christianity, miniature, visual language

Статья подготовлена в рамках выполнения госзадания Министерства науки и образования № FEUZ-2023-0018 по теме: «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов».

The research is supported by a state assignment of the Ministry of Science and Education of the Russian Federation № FEUZ-2023–0018 on the topic “Interaction of cultural and linguistic traditions: The Urals in the context of the dynamics of historical processes”.

Постановка проблемы

РУКОПИСНОЕ наследие старообрядческих художников-миниатюристов не перестает удивлять разнообразием рисунков, сопровождающих тексты и раскрывающих разные стороны сюжета, акцентируя внимание читателя на наиболее важных деталях и эпизодах. Лицевой рукописный сборник 80-х годов XVIII века собрания Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета (ХП. 28р) представляет собой уникальный художественный памятник старообрядческой культуры, рассказывающий о героических страницах ранней истории церкви.

Сборник составляют статьи-чтения Пролога по дням месяцев с описанием житий и мученических кончин раннехристианских святых, а также некоторые пространные жизнеописания, заимствованные из собрания «Книг житий святых», составленных в конце XVII века святителем Дмитрием Ростовским¹. Особенностью подбора статей сборника является обращение к сочинениям, отражающим исключительно феномен мученичества и раннехристианского подвига. Анализ исторической ситуации времени и места создания сборника позволил сделать предположение о том, что поводом к созданию такого сборника послужили события Пугачевского восстания 1773–1775 годов, активно прокатившиеся по территории Шадринского уезда (места создания рукописи), и особенно дальнейшие события жестокого подавления этого бунта. Старообрядцы принимали активное участие в Пугачевском восстании, в том числе в составе Яицкого (Уральского) казачьего войска. Вероятно, для составителя сборника участники этого бунта, как и раннехристианские подвижники, были настоящими героями, которые боролись за свободу, прежде всего свободу веры. Обращение к далеким событиям христианских гоне-

¹ Полное археографическое описание сборника и исторический обзор ситуации и времени его появления см.: Ануфриева Н. В. История в рисунках или рисунки, «встроенные» в историю (к вопросу о миниатюрах старообрядческого сборника XVIII века) // Вестник ЕПДС. № 48. Екатеринбург, 2024. С. 236–258.

ний, возможно, было вызвано необходимостью осознать реалии современности.

Сборник содержит 223 миниатюры, которые в соединении с текстом передают эмоциональный накал событий, показывают значимость и важность понимания идеи христианских страданий, мученических кончин за веру. При этом форма подачи изобразительного материала отличается исключительной точностью, последовательностью и подробностью изложения сюжета.

Задачи исследования, актуальность, методика

В статье ставится задача проанализировать процесс взаимоотношения текста и рисунка в лицевом житийном сборнике XVIII века, определить форму подачи визуальной информации, выявить особенности и специфику отражения иллюстративного материала в данной рукописи, в том числе усиление смысловой нагрузки через рисунок и частичное замещение слова изображением, обозначение роли вербальной составляющей в структуре сборника и ее подачи с точки зрения эстетической и стилистической. Важно показать включение кратких сопроводительных надписей в поле некоторых миниатюр и определить их значение, отметить использование в миниатюрах актуальных времени создания рукописи изображений предметов быта, костюмов, архитектурных строений и др. Таким образом, ставится задача выявления «визуального языка» в конструктиве построения изображений сборника и его взаимодействия с текстом.

Рассмотрение формы подачи иллюстративного материала имеет большое значение в изучении лицевой древнерусской и старообрядческой книжности. Понимание формальной структуры является ключом к осознанию важных смысловых сторон сочинения. По словам Б.А. Успенского, подобно тому, «как изучение грамматики составляет необходимое условие понимания смысла текста, структура художественного произведения раскрывает нам путь к овладению художественной информацией»². Это утверждение в полной мере можно отнести и к рассмотрению лицевых памятников агиографического жанра. Исследование структуры подачи визуального материала житийного сборника XVIII века собрания Лаборатории археографических исследова-

² Успенский Б. А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М.: Искусство, 1970. С. 3.

ний Уральского федерального университета (ЛАИ УрФУ) поможет раскрыть важные стороны сочинения, по-новому взглянуть на какие-то детали и особенности текста, обозначив наиболее актуальные для составителя аспекты.

Лицевое сочинение житийной литературы — это литературно-художественное явление, в котором соединяются словесный рассказ и иллюстрация, и эти две стороны агиографического сочинения, по словам Ф.И. Буслаева, «и живопись, и литература вполне могут быть поняты только во взаимной тесной связи их друг с другом»³. Древнерусская традиция выработала приемы моделирования пространственно-временных характеристик лицевого памятника, результатом чего стала практически неразрывность текста и изображения. Миниатюрист, «не столько изображая, сколько обозначая событие, превращает зрительный образ в некое подобие текста»⁴, а с другой стороны — «повествователь как бы подготавливает материал для миниатюриста, создавая последовательность сцен — своеобразную „кольчугу рассказа“»⁵.

Житийный сборник собрания ЛАИ УрФУ — один из образцов старообрядческой лицевой рукописи, показывающий соединение вербального и визуального повествований и тесную привязку изобразительного материала к тексту. Это позволяет подойти к изучению данного источника как к семиотическому объекту и применять разные подходы к его изучению, а именно как к изобразительному и литературному источнику. Для комплексного культурно-исторического подхода к рассмотрению изображений сборника была привлечена методика работы с лицевыми рукописями, созданная в XIX веке Ф. И. Буслаевым. Еще в конце XIX века было отмечено, что разработанный им метод сравнительно-исторического анализа как способа изучения художественного наследия заложил «фундамент для науки русской археологии, дал богатейший... материал для истории русского искусства»⁶. В нашем случае метод сравнительно-исторического анализа позволил по-

³ Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб.: Лига плюс, 2001. С. 246.

⁴ Сарабьянов Д.В. Рецензия на: Лихачев Д.С.. Русское искусство. От древности до авангарда. М.: Искусство, 1993 // Вестник РАН. Т. 63. № 10. М., 1993. С. 931.

⁵ Лихачев Д.С. Поэтика литературы как системы целого // Поэтика древнерусской литературы; 3-е изд. М.: Наука, 1979. С. 37.

⁶ Редин Е.К. Федор Иванович Буслаев. Обзор трудов его по истории и археологии искусства // Буслаев Ф.И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб.: Лига плюс, 2001. С. 35.

дойти к рассмотрению комплекса миниатюр житийного сборника с позиции понимания культурно-исторического опыта, позволил взглянуть на события далекого исторического прошлого глазами человека XVIII века, а именно носителя народной старообрядческой культуры. Кроме того, этот метод позволяет сделать некоторые обобщения, проводя сравнительный анализ с другими рукописями, иконописными, лубочными изображениями и выявить генезис феномена старообрядческой миниатюры как структуры, в которой прослеживается тесное взаимодействие изобразительного материала и текстовой части. Таким образом, методологическую основу исследования составляет комплексный подход с элементами методов семиотики, сравнительно-исторического и художественно-стилистического анализов.

Ход исследования

В сборнике представлены статьи-чтения Пролога по дням месяцев с краткими описаниями житий раннехристианских святых и их мученических кончин и отдельные более подробные житийные статьи из Четьих Миней. Составитель сборника попытался показать важность понимания человеком верности христианской истине и следования христианским заповедям. Герои рассказов проходят через колоссальные испытания веры, немыслимые по своей жестокости пытки и издевательства, которые на них обрушивают язычники — представители римской власти. Но, несмотря на тяжелые испытания, подвижники являют собой примеры величия духа, мужества и стойкости, сознательного выбора мученической смерти за веру. Перед нами одна за другой разворачиваются яркие картины историй жизни раннехристианских святых и их героических мученических финалов. Это истории о мучениках: св. Никите, прогнавшем от себя обольстителя-беса и оставшимся верным Богу, несмотря на угрозы, избиения и пытки со стороны римской власти и самого императора Максимиана; рассказ о епископе Магнезии (Римской провинции) св. Харлампии, проповедовавшем, крестившем многих людей и пострадавшем за веру от рук римлян во времена императора Септимия Севера; рассказ о священнике и проповеднике провинции Кессарии Каппадокийской времен императора Диоклетиана св. Картерии, не пожелавшем отречься от христианской веры и принявшем мученическую смерть, и о многих других праведниках. Кроме того, мы ви-

дим многочисленные истории героической самоотверженности женщин-мучениц, например св. Варвары, дочери богатого и знатного римлянина, которая уверовала в Христа, за что сильно страдала, подвергнутая издевательствам, избиениям и погибшая от рук собственного отца; история св. Иулиании из города Никомидии, пострадавшей за веру от рук язычников — своего отца и жениха, и др. Есть и истории целых христианских семей, отдавших свои жизни во имя веры, например св. Фотинии и ее сына Иосия, св. Павла и его сестры св. Иулиании, родных братьев — святых мучеников Трофима и Фала и др.

Картины давно ушедших событий, как в яркой киноленте, проходят перед читателем, заставляя эмоционально проживать каждый сюжет. И это впечатление усиливается благодаря большому количеству рисунков, которые детально показывают движение сюжета. Одной из главных особенностей иллюстративного ряда житийного сборника является его повествовательность.

Обратимся к повествовательным приемам в миниатюрах нашего житийного сборника. При самом беглом просмотре рукописи можно увидеть большое количество различных по размеру рисунков, сопровождающих тексты житийных историй и подробно объясняющих их сюжеты.

В качестве наглядного примера приведем изобразительный ряд к одному из сочинений сборника с полным названием «Месяца декабря в 10 день страдание святого священномученика Харлампия, епископа Магнисия града и иже с ним пострадавших». Это двадцать девять последовательно выстроенных изображений, которые, наряду с текстом, ведут визуальное повествование, подробно освещая сюжет и проводя по всем ключевым точкам рассказа, при этом акцентируя внимание читателя на важных, с точки зрения художника, деталях (ил. 1–5).

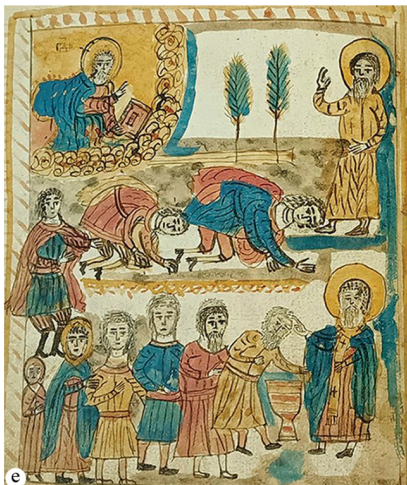
Анализ почерка показал, что составлением сборника занимался один человек. Он был и переписчиком текстов, и создателем миниатюр к ним. Вероятно, это был грамотный, хорошо ориентирующийся в житийной литературе и раннехристианской истории человек, но не владевший профессиональными навыками рисования. Миниатюры рукописи не отличаются тонкостью исполнения, они больше похожи на детские рисунки. Скорее всего, составитель в работе исходил из своих, поставленных им же целей — наглядно и доходчиво показать важнейшие страницы истории церкви, касающиеся мученических

кончин христианских праведников, и сделал это по принципу «как смог». Однако разглядывая эти «детские картинки», невозможно не заметить острой динамики развития сюжета, тщательного подбора выразительных жестов, мимики персонажей, желания отобразить и не упустить важные детали, характеризующие персонажа и конкретный эпизод. К примеру, правитель Магнезии Лукиан, лично принимавший участие в пытке св. Харлампия с требованием отказа от христианской веры, сам сильно пострадал во время экзекуции, как и его соправитель Дукс Лукий — по воле Господа у одного из них отнялись обе руки, а у другого вдруг свернулась голова («повернулась вспять») (ил. 1г). После чего оба взмолились о помощи к св. Харлампию, и тот, сжалившись, исцелил их и вернул в прежнее состояние. Лукиан отправился к императору Севиру (Септимий Север. — Н. А.) рассказать о случившемся чуде, при этом художник на миниатюре изобразил его потрясенным — с озабоченным, заросшим волосами лицом, выразительным страстным и даже испуганным взглядом (ил. 2а).

А на миниатюре, изображающей Севира и его советника Криспа, наблюдаются другие эмоции. Это удивление, возможно, недопонимание на лице Севира, слушающего советника, который оклеветал Харлампия, после чего святого вновь подвергли истязаниям (ил. 3а). Примечательно и обращение персонажей друг к другу, которое можно прочесть как по выражению лиц, так и по выразительным жестам рук. Таким образом художник со всей старательностью, эмоционально и остро пытался передать развитие истории мученика, фокусируя внимание читателя на понимании, переживании описываемого события.



Ил. 1: а) Св. Харлампий проповедует, наставляет людей на путь спасения, л. 9 об.; б) Слуги правителя (Порфирий и Ваптос) мучают св. Харлампия (сдирают кожу с тела), л. 10;



Ил. 1: в) Игемон Лукиан казнит Порфирия и Ваптоса, уверовавших в Христа, и с ними еще троих «жен», л. 10 об.; г) Дукс Лукий, мучивший св. Харлампия, теряет обе руки, а у игемона, голова «повернулась вспять», л. 11; д). Люди, уверовавшие в Христа, л. 11 об.; е) Исцеленные Дукс Лукий и игемон припадают к ногам праведника и просят прощения; л. 12 об.; ж) Воины схватили праведника, чтобы доставить его в Антиохию, л. 13 об.



Ил. 2: а) Царь Севир и демон (слева); игемон Лукиан, возвестивший царю о целителе Харлампии (справа), л. 14 об.; б) Св. Харлампий перед царем (слева сверху), слуги царя (справа сверху), сцены пыток святителя (снизу слева), перенесший пытки св. Харлампий и люди, л. 15; в) Царь Севир, пораженный стойкостью святителя, отменил казнь и говорит с праведником, л. 16; г) Св. Харлампий изгоняет беса из тела человека по приказу царя Севира, л. 16 об.; д) Св. Харлампий оживляет мертвеца по приказу царя Севира (вверху); люди, уверовавшие в Христа после увиденных чудес (внизу), л. 17 об.



Ил. 3: а) Советник царя Крисп оговорил св. Харлампия, и царь повелел вновь испытать святителя, л. 18; б) По велению царя слуги камнями разбивают лицо святителю, л. 18 об.; в) По приказу царя слуги опалили бороду св. Харлампию, но пламя перенеслось на «нечестивых» и опалило до семидесяти человек, л. 19; г) Царь Севир, епарх Крисп и некий Аристарх (вверху); царь Севир пускает стрелу в небо с целью вызвать Бога с небес на землю (внизу), л. 20; д) Царь Севир и епарх Крисп подвешены вниз головой по воле Господа (вверху); по молитве св. Харлампия оба опустились на землю (внизу), л. 20 об.

Художник-старообрядец, рассказывая о героических страницах ранней истории церкви, напоминает читателю об истинности «древлеправославия», изображая святителя с рукой, сложенной в двуперстие (ил. 1а, 1е, 2г, 2д, 3д, 4б, 5б, 5д). На последней миниатюре уже последовательница святого — царица Галина — изображена с рукой, сложенной в двуперстие, как напоминание о силе истинного православия и праведной жертвы святителя во имя веры. Художник умело интерпретирует текст иллюстрациями, то есть фокусирует внимание читателя-зрителя на значимых, с его точки зрения, деталях повествования. Это одновременно и переживание, и объяснение читателю в красках происходивших событий, обозначение каких-то важных нюансов, деталей отдельных сюжетов для более точного их восприятия, для наглядного назидательно-воспитательного эффекта.



Ил. 4: а) Царь Севир, епарх Крисп, дочь царя Галина, народ пребывают в раздумьях после происшедшего, л. 21 об.; б) Царская дочь Галина рассказывает св. Харлампию свой сон об увиденном рае, л. 22; в) Царь Се-

вир принуждает св. Харлампия поклониться языческим богам (сверху); солдаты водят по городу св. Харлампия, накинув ему на лицо конскую узду (внизу), л. 23; г) Царская дочь Галина и св. Харлампий, л. 24; д) Галина и жрецы в языческом храме, л. 24 об.; е) Галина говорит жрецам о том, кто истинный Бог, л. 25; ж) Галина, жрецы и языческие идолы в храме, л. 25 об.



Ил. 5: а) Царь Севир беседует с непокорной дочерью Галиной, рядом жрец, л. 26; б) Св. Харлампий у вдовы в доме, где превратил сухой столб в цветущее дерево (слева), соседи заходят в дом и удивляются (справа), л. 26 об.; в) Царь Севир в последний раз говорит с праведником и приговаривает его к смерти через отрубание головы мечом, л. 27; г) Св. Харлампий молится Богу, и в это время все увидели, как на небе явился Господь с ангелами, л. 29; д) Ангел забирает душу праведника (вверху), Галина похоронила тело святого, поместив его в золотой ковчег (внизу), л. 30 об.

Рассказывая о подвижниках эпохи раннего христианства, миниатюрист не придерживался точности в передаче исторических

деталей, например костюмов, оружия, сакральных принадлежностей, а облекал их в знакомые ему формы. Ф.И. Буслаев, анализируя особенности отражения исторической действительности в русских миниатюрах, писал о том, что «наша иконописная старина держится условных, идеализированных форм в одеянии фигур, не отличая эпох, когда изображаемые лица жили»⁷. Кроме того, наш сборник был создан выходцем из народной старообрядческой среды, и рисунки в нем отражают народное мироощущение, где «искренно и без утайки выражал себя русский человек»⁸, демонстрируя свой «горизонт умственного и нравственного развития»⁹. Поэтому римские императоры в сборнике облачены в русские или византийские царские одежды с соответствующими аксессуарами, а римские воины одеты в военную форму XVIII века. Простые люди и главные герои (мученики) одеты в традиционные народные мужские и женские костюмы (рубахи, сарафаны и др.). Но также здесь можно увидеть длинные рубахи или платья и сверху накинутые плащи. Это характерные элементы одежды евангельских и ветхозаветных времен (хитон, гиматий), которые мы встречаем на иконах, фресках и которые, конечно, были в поле зрения художника, пытавшегося максимально правдиво отразить элементы культуры периода ранней истории церкви. Но в целом художник передал современные ему представления о мире, стремясь всеми возможными и близкими его миропониманию средствами приблизиться к пониманию феномена христианского мученичества и помочь читателю осознать необходимость беззаветного служения христианской истине.

Двадцать девять последовательно выстроенных миниатюр сочинения позволяют эпизод за эпизодом «прочитать» весь ход движения сюжета, развитие во времени линии повествования. Такая подробность визуального изложения сюжета сближает миниатюры рукописи с изображениями-клеймами на житийной иконе. По словам Н.Э. Юферевой, «агиограф использовал в своем творчестве традиционные литературные формулы, равно как и иллюстратор житий имел в своем арсенале некие иконографи-

⁷ Буслаев Ф.И. Для истории русской живописи XVI века // Древнерусская литература и православное искусство. СПб.: Лига плюс, 2001. С. 252.

⁸ Буслаев Ф.И. О русских народных книгах и лубочных изданиях / Сочинения по археологии и истории искусства. Т. 1. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1908. С. 310.

⁹ Буслаев Ф.И. О русских народных книгах... С. 313.

ческие модели»¹⁰. Несмотря на некоторую простоту и художественную незамысловатость рисунков сборника, они отличаются скрупулезностью и точностью передачи ключевых положений сюжета так же, как на изображениях житийной иконы. К примеру, икона «Житие святого Харлампия» с центральным средником и 16 клеймами из собрания частного музея «Невянская икона» города Екатеринбурга передает те же основные моменты повествования, но более тонко и профессионально (ил. 6). На иконе помещены текстовые комментарии к каждому клейму с объяснением показанного эпизода, и весь сюжет житийной истории представлен достаточно подробно. Миниатюры лицевого рукописного житийного сборника и изображения житийной иконы во многом имеют сходство конструктивного построения, которое обусловлено наличием общего вербально-визуального языка. Такие же подробные визуальные повествования о раннехристианских мучениках можно увидеть и на других житийных иконах с изображениями-клеймами, к примеру с сюжетами о св. Кирике и Иулите, св. Александре, св. Анастасии, св. Варваре и др.



Ил. 6. Икона «Св. Харламий с житием». 1760–1770-е годы.
Музей «Невянская икона», город Екатеринбург

¹⁰ Юферева Н. Э. Жития русских святых в лицевых списках: конец XVI — XVIII века: Автореф. дис. ...канд. филол. наук. СПб.: ООО «Акрон», 2007. С. 11.

Прослеживается сходство вербально-визуального языка лицевого рукописного жития и с лубочными народными картинками религиозного содержания. По словам В.В. Кучеровской, «у рисованного лубка сложились особые отношения с книжной традицией. Переписчики книг в старообрядческих монастырях перенесли в рисованный лист многие моменты из искусства миниатюры, творчески переработав их и предложив новый сплав изобразительности и декоративности»¹¹. Народное искусство русского рисованного лубка, появившееся в конце XVI — начале XVII века и широко распространившееся в XVIII веке, отображало самые разнообразные сюжеты. В лубочных картинках религиозного содержания можно встретить сюжетные истории на темы житий святых, чудесных знамений, различные занимательные эпизоды из священной и церковной истории и др. Зачастую такая картинка выступала для верующего человека в качестве своеобразного иконописного изображения.

Лубочные рассказы в картинках, опираясь на традицию книжного иллюстрирования, следовали определенным принципам построения, основным из которых является то, что

картинка не просто прилагается к истории, не просто соблюдается так называемый иллюстративный принцип, а изображение уже начинает сопровождать историю, создавать из фрагментов повествование, и текст уравнивается (или почти уравнивается) с изображением¹².

В нашем сборнике житийных повествований построение иллюстративного ряда основано на том же изобразительном принципе. Кроме того, здесь много народной фантазии, которая, по словам Ф.И. Буслаева,

украшала рассказы о первых временах христианства множеством вымыслов. Эти вымыслы <...> находились в народе сначала в рукописях и даже в церковной живописи, а потом в лубочных и других народных изданиях...¹³.

¹¹ Кучеровская В.В. Искусство рисованного лубка в русской культуре XVIII — начала XX века: Автореф. дис. ... канд. искусств. СПб., 2005. С. 17.

¹² Антанасиевич И.Н. Русский комикс королевства Югославия. СПб.: Скифия, 2018. С. 44.

¹³ Буслаев Ф.И. О русских народных книгах и лубочных изданиях // Сочинения по археологии и истории искусства. Т. 1. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1908. С. 350.

Таким образом, сборник показывает рисованные сюжетные истории или рассказы в картинках, где текст и изображение выступают практически на равных правах — текст уравнивается с изображением, одно дополняет другое, и этим еще раз подтверждается известное высказывание Д. С. Лихачева о русской миниатюре, в которой «зримое рассказывает — рассказываемое зримо»¹⁴.

Построение изобразительного ряда лицевого сборника продолжило традиции русской визуальной культуры, в рамках которой создавались произведения, отражающие единое пространство нарратива и визуальной образности. В русской миниатюре существовали различные варианты взаимодействия текста и иллюстраций, которые можно разделить по способу воспроизведения фактора времени, отображению количества эпизодов, включению либо отсутствию текстовых комментариев¹⁵. В нашем сборнике на примере миниатюр сочинения о святом Харлампии можно увидеть, как смысловые аспекты передаются с помощью последовательного показа единичных эпизодов (ил. 1а, 1б, 1д, 2в, 3б, 3в, 4б, 4г, 4д, 4е, 4ж, 5а, 5б, 5г), двух и более эпизодов (ил. 1в, 1г, 1е, 1ж, 2а, 2б, 2г, 2д, 3а, 3г, 3д, 4а, 4в, 5в, 5д), а события в них отражены как одновременные, так и одного периода времени. К примеру, на одной из миниатюр можно увидеть ряд чередующихся событий (ил. 2б): 1. Св. Харлампий стоит перед царем, который убеждает его отказаться от веры; 2. Солдаты с ружьями идут забирать Харлампию на экзекуцию; 3. пытка святого: ему вбивают кол в тело, злая женщина посылает ему голову пеплом, двое слуг царя подкладывают дрова под ноги святителю и поджигают их; 4. Перенесший пытку Харлампий и рядом с ним люди, которые уверовали в Христа, глядя на стойкость святителя. Сюжет делится на фрагменты, изображаемые последовательно во времени, однако здесь отсутствуют письменные комментарии. А на предыдущей миниатюре (ил. 2а) отображены два одновременных эпизода, но уже с поясняющими комментариями: «С[е]вир ц[а]рь Антиохийский», «Ц[а]рь скивский», «демон», «Магнсенский судия и[ге]мон». В целом текстовые комментарии на миниатю-

¹⁴ Лихачев Д. С. Поэтика литературы как системы целого // Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. С. 54.

¹⁵ Подробнее о формообразовании в русской миниатюре см.: Ануфриева Н. В. Формы визуального нарратива в старообрядческой книжной миниатюре: древнерусская традиция, новации Нового времени // Текст. Книга. Книгоиздание. Томск. В печати.

рах встречаются редко, за исключением некоторых обозначений имен героев либо их положения, рода деятельности (ил. 2а, 2в, 4а, 4б, 4в, 5д).

Таким образом, миниатюрист использовал различные формы передачи визуальной информации с обозначением количества изображаемых эпизодов, фактора времени и его движения, а также текстовых «подсказок» читателю. Каждая из этих форм служила инструментом донесения смысловых аспектов сочинения.

В настоящее время в работах многих современных исследователей рассмотрение рукописной миниатюры, а также лубочных картинок, изображений житийной иконы идет в контексте изучения креолизованных текстов (КТ), обозначающих соединение изобразительных компонентов с вербальными¹⁶, и в рамках КТ выделяются понятия «комикс» и «протокомикс»¹⁷. Изобразительные пространства миниатюр рукописей, в которых отражены единичные эпизоды или целые линии повествований, сопровождающиеся словесными комментариями либо без них, а также отражающие определенным образом фактор времени, можно отнести к одной из разновидностей КТ, а именно комиксам и/или протокомиксам. О феномене комикса в русской культуре написано в ряде исследований современных авторов¹⁸. Миниатюра в форме комикса — это изображение, в котором художник делит историю на отдельные рисованные фрагменты, расположенные в определенной временной последовательности и снабженные поясняющими письменными комментариями либо вербальной передачей речи персонажей.

¹⁶ Анисимова Е.Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов): Учеб. пособие для студ. фак. иностр. яз. вузов. М.: Изд. центр «Академия», 2003. 128 с.; Сальникова Е.В. Феномен визуальности и эволюция визуальной культуры: Автореф. дис. ... д-ра культурологии. М., 2012. 52 с.; Креолизованный текст: смысловое восприятие: коллективная монография / Отв. ред. И. В. Вашунина. М.: Институт языкознания РАН, 2020. 206 с.; и др.

¹⁷ Русский комикс: сб. статей. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 11–13, 16–18, 55–57, 69–104.

¹⁸ Маркелов Г.В. «Посмотри: здесь весело!» (археографические этюды) // Русский комикс: сб. статей / Сост. Ю. Александров, А. Барзах. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 55–68; Антанасиевич И.Н. Русский комикс королевства Югославия. С. 11–56; Есипова В.А. Старообрядческий комикс: к истории появления креолизованного текста в Сибири // Текст. Книга. Книгоиздание. 2022. № 30. С. 58–70; Ануфриева Н.В. Старообрядческий комикс в рукописном сборнике духовных стихов Вятского края // Текст. Книга. Книгоиздание. 2025. № 37. С. 48–66.

«Классически» оформленный комикс появился в старообрядческой книжности во второй половине XIX века, когда во многих сочинениях стали появляться миниатюры, в которых сюжет отдельной истории излагался в виде целой серии небольших картинок. Например, в рукописном сборнике духовных стихов конца XIX века собрания Лаборатории археографических исследований (XVII. 93р/4214) можно встретить миниатюры, где на одном листе рукописи целостно показаны большие истории — ветхозаветная история об Иосифе Прекрасном, рассказ о браке в Кане Галилейской (о чудесном превращении воды в вино) и др., созданные в виде последовательно расположенных рисованных эпизодов-фрагментов и подписей к ним¹⁹. Появление такой формы построения миниатюры было одним из итогов развития книжной иллюстрации. Повествовательность миниатюры и ее возможность изображения движения во времени, отражение основного содержания сюжета с включением, зачастую, письменных пояснений закономерно привели к появлению такой лаконичной, и в то же время обстоятельной и доходчивой, формы передачи смысловых аспектов сочинения.

Форма подачи иллюстративного материала в нашем сборнике с показом ряда картинок, которые сопровождают текст и последовательно рассказывают какой-то сюжет, соответствует понятию «комикс», либо — при отсутствии подачи фактора движения времени — «протокомикс». Однако в нашем случае следует с осторожностью применять подобный терминологический аппарат, учитывая смысловое содержание сборника и во многом логичное и оправданное неприятие многими исследователями самого слова «комикс»²⁰. Надо признать, что в обществе сложилось определенное негативное отношение к самому понятию «комикс», часто ассоциированному у нас с низкопробным юмором. На наш взгляд, применительно к житийным текстам с изображением мученических кончин такой термин действительно звучит кощунственно, несмотря на то что он относится исключительно к форме построения (фрагментированный сплав графики и текста).

¹⁹ Ануфриева Н. В. Старообрядческий комикс в рукописном сборнике духовных стихов Вятского края // Текст. Книга. Книгоиздание. 2025. № 37. С. 48–66.

²⁰ В частности, острые дискуссии по поводу использования данного термина при работе с лицевыми рукописями возникли в ходе работы конференции «IX Уральские археографические чтения. 10–12 сентября 2024 года», где было высказано мнение о недопустимости применения понятия «комикс» в отношении изображений с христианскими сюжетами. (Прим. — Н. А.)

Поэтому, говоря об определении конструктива в подаче иллюстративного материала нашего сборника, остановимся на понятии «рисованные истории». Однако вопрос о наиболее подходящем и правильном обозначении феномена историй в картинках, сохранившегося в старообрядческих рукописях, остается открытым. Возможно со временем научное сообщество сможет разработать наиболее точный и грамотный терминологический аппарат в отношении данного понятия.

Выводы

Сборник проложных и житийных статей XVIII века показал множественность приемов и подходов к изображениям. В одной рукописи в большом количестве показаны различные варианты передачи визуальной информации (один эпизод, серия эпизодов, с текстовыми комментариями или без них, с отображением признака времени или при его отсутствии), сочетание которых создает особенный формат построения визуального языка. Это создание в рукописи рисованных сюжетных историй, которые, как и текст, выполняют повествовательную функцию. Изображение в сборнике не просто дополняет текст, а формируется по правилам текста и ведет свой рассказ в рисунках. В результате мы видим единое пространство вербально-визуального нарратива. Фрагментарность построения изображений и последовательная повествовательность при сохранении целостности сюжета является ключевой точкой визуального языка сборника. Такое построение миниатюр сборника шло в едином потоке развития народной культуры в XVIII веке, когда активно развивались и были очень актуальны подобные формы соединения рисунка и текста. Изобразительный ряд сборника собрания ЛАИ УрФУ наглядно демонстрирует важный этап развития искусства русской книжной миниатюры, когда отдельные иллюстративные фрагменты сливаются в единое визуальное пространство, а дискретность изображений работает на повествовательность и более полное раскрытие сюжета. Немаловажным является то, что иконография данного сборника — это достаточно редкий изобразительный вариант построения книжной миниатюры. Изучая круг лицевых источников данного периода времени, нами не обнаружено аналогов подобной книжной изобразительной практики. Возможно, отмеченная множественность приемов и подходов к созданию книжных изображений является уникальной. Примечательно

также и то, что такие важные процессы художественного развития происходили в народной старообрядческой среде, где «русская миниатюра <...> яснее других художественных сфер указывает, что существо движения искусства заключалось в среде народного искусства...»²¹.

Библиография/References

- Анисимова Е. Е. Лингвистика текста и межкультурная коммуникация (на материале креолизованных текстов): учеб. пособие для студентов факультетов иностранных языковых вузов. М.: Изд. центр «Академия», 2003. EDN: YWOTPL.
- Антанасиевич И. Н. Русский комикс королевства Югославия. СПб.: Скифия, 2018.
- Ануфриева Н. В. История в рисунках или рисунки, «встроенные» в историю (к вопросу о миниатюрах старообрядческого сборника XVIII века) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. № 48. Екатеринбург, 2024. С. 236–258. DOI: <https://doi.org/10.24412/2224-5391-2024-48-236-258>, EDN: DDCDJY.
- Ануфриева Н. В. Старообрядческий комикс в рукописном сборнике духовных стихов Вятского края // Текст. Книга. Книгоиздание. 2025. № 37. С. 48–66. DOI: <https://doi.org/10.17223/23062061/37/4>
- Ануфриева Н. В. Формы визуального нарратива в старообрядческой книжной миниатюре: древнерусская традиция, новации Нового времени / Текст. Книга. Книгоиздание. В печати.
- Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб.: Лига плюс, 2001.
- Буслаев Ф. И. Сочинения по археологии и истории искусства. Т. 1. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1908.
- Есипова В. А. Старообрядческий комикс: к истории появления креолизованного текста в Сибири // Текст. Книга. Книгоиздание. 2022. № 30. С. 58–70. DOI: <https://doi.org/10.17223/23062061/30/4>. EDN: NGIORN.
- Креолизованный текст: Смысловое восприятие / Отв. ред. И. В. Вашунина. М.: Институт языкознания РАН, 2020.
- Кучеровская В. В. Искусство рисованного лубка в русской культуре XVIII — начала XX века: Автореф. дис. ... канд. искусств. СПб.: Турусел, 2005. EDN: NNGSLN.
- Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы; 3-е изд. М.: Наука, 1979.
- Маркелов Г. В. «Посмотри: здесь весело!» (археографические этюды) // Русский комикс: Сб. статей / составители Ю. Александров, А. Барзах. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 55–68.
- Сарабьянов Д. В. Рецензия на: Лихачев Д. С. Русское искусство. От древности до авангарда. М.: Искусство, 1993. 408 с. // Вестник РАН. Т. 63. № 10. М., 1993. С. 930–932.
- Редин Е. К. Федор Иванович Буслаев. Обзор трудов его по истории и археологии искусства // Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб.: Лига плюс, 2001. С. 7–35.

²¹. Редин Е. К. Федор Иванович Буслаев. Обзор трудов его по истории и археологии искусства (предисловие) // Буслаев Ф. И. Древнерусская литература и православное искусство. СПб.: Лига плюс, 2001. С. 26.

Русский комикс: сб. статей / Сост. Ю. Александров, А. Барзах. М.: Новое литературное обозрение, 2010.

Сальникова Е. В. Феномен визуальности и эволюция визуальной культуры: Автореф. дис. ...д-ра культурологии. М., 2012. EDN: QFNRSZ.

Сборник. 80-е годы XVIII века. ЛАИ УрФУ. XIII. 28p/526o. 4°.

Успенский Б. А. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. М.: Искусство, 1970.

Юферева Н. Э. Жития русских святых в лицевых списках: конец XVI—XVIII век: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб.: Акрон, 2007. EDN: NONDWJ.

Рукописное наследие Луки Арефьевича Гребнева

Ирина В. Починская

Рекомендация для цитирования:

Починская И. В. Рукописное наследие Луки Арефьевича Гребнева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 95–110.

For citations:

Pochinskaia, I. V. (2025) "The Handwritten Legacy of Luka Arefievich Grebnev", *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 95–110.

Поступила в редакцию: 20.01.2025; прошла рецензирование: 04.02.2025; принята в печать: 03.03.2025.

Received: 20.01.2025; Revised: 04.02.2025; Accepted for publication: 03.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Уральский федеральный университет им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). poirvi12@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7431-856X

Статья посвящена активному деятелю старообрядчества Вятского края конца XIX — начала XX века, одному из лидеров федосеевского согласия, Луке Арефьевичу Гребневу. Он известен как организатор старообрядческих типографий, сначала нелегальной, а позднее и легальной. Гребнев был знатоком крюкового пения и в 1920-х годах готовил свои предложения по его реформе. В деревне Старая Тушка им была организована школа для детей старообрядцев, где они обучались грамоте и крюковому пению. Также Гребнев отливал иконы из металла, переписывал и оформлял книги. Значительное место в его творчестве занимало иконописание. В данной статье вводятся в научный оборот две рукописные книги, переписанные и оформленные Л. А. Гребневым, которые освещают этапы его становления как иконописца. Первая книга — это «Иконописный подлинник», полученный в ходе археографической экспедиции на Вятку сотрудниками Библиотеки Академии наук. Книга была переписана 12-летним Лукой. Она содержит его первые зарисовки фрагментов икон. Вторая книга — Канонник с восемью миниатюрами иконописного типа из частной коллекции В. В. Смирнова. Она оформлена уже зрелым художником. Если «Иконописный подлинник» имеет прямое указание на имя его создателя, то определение авторства Канонника требовало доказательств. Оно было установлено путем сравнительного анализа почерков

переписчика книги и нескольких рукописей из коллекции Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета, которые принадлежат перу Л.А. Гребнева.

Ключевые слова: Лука Арефьевич Гребнев, Вятка, старообрядчество, книжная культура, рукописи, иконопись, книжная графика

The Handwritten Legacy of Luka Arefievich Grebnev

Irina V. Pochinskaia

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, (Ekaterinburg, Russia). poirvi12@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7431-856X

The article deals with the works of Luka A. Grebnev, a famous figure of the Old Believers of the Vyatka region in the late 19th — early 20th centuries, one of the leaders of the Fedoseyev community. He is known as the organizer of Old Believer printing houses. Grebnev was an expert in singing notated with kriuki and prepared proposals for its reform in the 1920s. He organized a school in the Staraya Tushka village for the children of Old Believers, where they were taught literacy and kriuki singing. Grebnev also created icons from metal, copied and designed books. Icon painting took a significant place in his work. This article introduces into scientific circulation two handwritten books, copied and designed by L.A. Grebnev, which show the stages of his development as an icon painter. The first book is the "Icon-painting original," obtained during an archaeological expedition to Vyatka by researchers of the Library of the Academy of Sciences. This book was copied by 12-year-old Luka and contains his first sketches of icon fragments. The second book, designed already by an adult artist, is the Canon miscellany with six miniatures of the icon-painting type from the private collection of V.V. Smirnov. If the "Icon-painting original" has a direct indication of the creator's name, then determining the authorship of the Canon miscellany required evidence. It was established by comparative analysis of the book's copyist script and several manuscripts from the collection of the Laboratory of Archaeographic Studies Ural Federal University, which belonged to Grebnev's hand.

Keywords: Luka Aref'evich Grebnev, Viatka, Old Believers, book culture, Manuscripts, icon painting, book graphics

Статья подготовлена в рамках выполнения госзадания Министерства науки и высшего образования РФ по теме «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов». № FEUZ-2023-0018.

The article was prepared within the framework of the state assignment of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation, "Interaction of cultural and linguistic traditions: the Urals in the context of the dynamics of historical processes," No FEUZ-2023-0018.

КУЛЬТУРА старообрядчества — явление широкое и многогранное. Базируясь на общем древнерусском фундаменте, она обретает локальные особенности с учетом своеобразия географии, экономики, самобытности культурных традиций региона проживания старообрядцев. Понимание научным сообществом роли этих факторов привело к формированию в качестве основного подхода в исследовании истории и культуры староверия территориального принципа, что, впрочем, не исключает вопросов взаимодействия региональных общин, конкретных деятелей, а также миграционных процессов в старообрядчестве. Этот подход является оптимальным путем к воссозданию наиболее полного представления о сути и роли в жизни страны самого масштабного в отечественной истории оппозиционного течения. Он позволяет сосредоточиться на подробностях и нюансах локальных событий, высветить знаковых для них деятелей, определить их место в общероссийских масштабах. К одному из таких персонажей и его творческому наследию обратимся в данной статье.

Лука Арефьевич Гребнев — заметная фигура в истории вятского старообрядчества конца XIX — начала XX века, он пользовался большим авторитетом у местных федосеевцев как духовный лидер, знаток богослужебных практик. В частности, свидетельство об этом содержится в рукописи из фондов Лаборатории археографических исследований УрФУ «Устав недоразумительных дел в праздничных службах», на одной из страниц которого отмечен спор 1913 года о порядке ведения пасхальной службы между Л. А. Гребневым и духовным отцом общины. Составитель Устава сожалеет о том, что не предложил для принятия окончательного решения дожидаться Луку Арефьевича, и служба была проведена по указанию его оппонента. Но на поле рукописи сделана приписка о том, что в 1915 году в Фомину неделю «на утрени по отпущении пели стехиру евангельскую по управлению Луки»¹. С начала XX века в течение 17 лет Л. А. Гребнев являлся старостой и экономом федосеевской общины в селе Старая Тушка Малмыжского уезда Вятской губернии².

Кроме того, Л. А. Гребнев был многогранной творческой личностью, реализовавшей свой потенциал в самых разных сферах деятельности. Прежде всего он известен как организатор старообрядческих типографий. Первой из них была нелегальная, от-

¹ ЛАИ УрФУ. XVII. 166р/4955. Л. 8.

² ЛАИ УрФУ. XVII. 109п/2958. Л. форз.; ЦГАКО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. СУ-10165. Л. 90 об.

крытая им в 1899 году на родине, в деревне Дергачи Уржумского уезда Вятской губернии³. После получения старообрядцами правовой возможности заведения собственных типографий в результате внесения изменений в законодательную базу страны в 1905–1906 годах Л. А. Гребнев был приглашен в Москву на Преображенское кладбище для налаживания работы созданной там книгопечатни, 1907—часть 1908 года Лука Арефьевич посвятил этому делу. Однако конфликт с управляющим типографии Р. И. Кистановым заставил его вернуться на родину, где он открыл собственную, теперь уже официально разрешенную, типографию в селе Старая Тушка⁴. К концу 1915 года активная деятельность заведения прекратилась, хотя оборудование оставалось у владельца. Оно было конфисковано новой советской властью в октябре 1918 года⁵. Видимо, как раз незадолго до этого в том же 1918 году Л. А. Гребнев попытался возобновить книгопечатание. В фонде ЛАИ УрФУ имеется Устав церковный, единственное известное издание мастера форматом во вторую долю листа. Производство книги не закончено, она была набрана более чем на 90%. Вероятно, конфискация оборудования не позволила завершить работу. Сохранившийся экземпляр ценен еще и тем, что в конце него рукой Луки Арефьевича дописан 21 лист текста и стоит его подпись с замечанием — «7434 лета апреля 9 Л. А. Гребнев 21 лист 7 дней»⁶.

Второе направление реализации творческих сил Л. А. Гребнева — крюковое пение. Показателем его глубоких познаний и умений в этой сфере является рукопись 1928 года, отражающая его попытки решить одну из проблем, волновавших беспоповцев, — сделать богослужбное пение более понятным для современников. Автор озаглавил свою рукопись «Проектировка исправл[ения]. для предст[авления]. В[сероссийскому] собору»⁷. Она готовилась для рассмотрения на очередном федосеевском собо-

³ ВХМ. Ф. Гребнева. № 8.

⁴ ЦГАКО. Ф. 582. Оп. 139. Д. 287. Л. 3; Починская И. В. Книгопечатание старообрядцев-федосеевцев во второй половине XIX — начале XX века (1906 г.) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1997. С. 146–153.

⁵ ВХМ. Ф. Гребнева. № 26761. Л. 11; ЦГАКО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. СУ-10165. Л. 80 об.

⁶ ЛАИ УрФУ. XVII. 219п/3352.

⁷ Михеева А. А. Редакция певческих текстов Л. А. Гребнева в контексте старообрядческой полемики о «хомонии» первых десятилетий XX века // Гуманитарные науки в Сибири. 2018. Т. 25. № 1. С. 91–95.

ре, решение о его проведении было принято в 1927 году на соборе в Саратове. Однако в 1928 году началась процедура раскулачивания Л.А. Гребнева, он был лишен избирательных прав, а в 1930 году — «окончательно раскулачен»⁸, поэтому его проект реформирования не был обнародован.

Проявил себя Л.А. Гребнев и на педагогическом поприще. В Старой Тушке им была создана школа для детей, в которой их учили грамоте и крюковому пению⁹. О педагогических способностях Гребнева и понимании детской психологии свидетельствует конфликт с управляющим типографии Преображенского кладбища. Одной из его причин стал состав Азбуки, которая готовилась к печати. Л.А. Гребнев возражал против включения в нее так называемого «десятословия Моисеева», в котором печатника смущала заповедь «не прелюбодействуй и не пожелай жены ближнего своего». Обучаться по этой книге, говорил он, будут восьмилетние дети, поэтому слишком многое им придется объяснять «без нужды и без времени», в том числе касаться вопроса о браках¹⁰.

После прекращения активного книгоиздания Л.А. Гребнев организовал литейную мастерскую, в которой изготавливал литые иконы, кресты, колокольчики и разную бытовую мелочь. Этим делом он занимался до конца 1920-х годов¹¹.

Важную роль в жизни Л.А. Гребнева играло художественное творчество, выразившееся в иконописи и книжной графике. В этом направлении его деятельности приоритет был отдан иконописи. Множество работ Л.А. Гребнева находилось в моленной села Старая Тушка, но во время пожара 1997 года они сгорели¹². Несомненно, что-то из иконописного наследия художника до сих пор бытует на Вятке, а может быть и за ее пределами. Однако на-

8. ЦГАКО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. СУ-10165. Л. 80 об.

9. Описание общего строя федосеевского согласия // Церковь. 1913. № 18. С. 431; Объявление // Церковь. 1914. № 19. С. 471.

10. ОР РГБ. Ф. 98. Д. 2066. Л. 132–132 об.; Починская И.В. Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII — начало XX века) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. [<https://lai-urgi.urfu.ru/ru/izdaniya-laboratorii/ocherki-istorii-starobryadchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/> (дата обращения: 25.12.2024)].

11. ЛАИ УрФУ. XVII. 164р/4940. Д. 9; ЛАИ УрФУ. Фонозаписи. IX. 1фн/1. Воспоминания А. Ф. Гребневой; ЦГАКО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. СУ-10165. Л. 90.

12. Рудаков С. На берегах Вятки // Старообрядец. Нижний Новгород, 1999. № 14. С. 7.

учное сообщество не располагает информацией об особенностях письма, которые позволили бы его атрибутировать.

Из оформленных Л. А. Гребневым рукописей в настоящее время введена в научный оборот только одна книга — четый сборник из собрания ЛАИ УрФУ (IX. 375p/5510)¹³. Он был подарен в 2000 году лаборатории внучкой Луки Арефьевича — Агнией Фоминичной Гребневой. По бумаге книга датируется примерно 1908 годом (штемпель бумажной фабрики Г. И. Способина¹⁴). Видимо, в это время было начато написание сборника, он дописывался позднее, но так и не был закончен. Рукопись содержит 78 миниатюр, три из них представляют собой наброски пером разной степени готовности и для одной миниатюры выполнена рамка.

Однако сборник из фонда ЛАИ УрФУ не единственная рукопись, раскрывающая художественные способности Л. А. Гребнева. Еще две его книги ждут своей очереди введения в научный оборот. Особенно важно, что они позволят составить представление об иконописном творчестве Луки Арефьевича.

Одна из рукописей была получена в ходе первых полевых работ сотрудников Библиотеки Академии наук на Вятке, состоявшихся на рубеже 60–70-х годов XX века. Это «Иконописный подлинник» 1880 года, переписанный и оформленный юным Лукой Гребневым¹⁵. О нем кратко упоминается в монографии уральских археографов, посвященной традиционной книжной культуре Вятского края¹⁶. В рукописи на обороте 242 листа переписчик оставил запись: «Сия книга глаголемая подлинник иконописный, написана в городе Уржуме 1880-го года месяца марта, принадлежит крестьянину Вятской губернии Уржум. уезда Теребиловской волости дер. Дергачей Луке Арефьеву Гребневу. Переплетена 1884-го года июня 15-го дня». Над строкой записи после слова «написана» химическим карандашом другим почерком вставлено: «собственноручно». Видимо, это уточнение было внесено одним из вла-

¹³ Ануфриева Н. В. Лицевой старообрядческий сборник начала XX века: история рукописи, особенности текста и авторского оформления // Религия. 2024. № 1. С. 160–172.

¹⁴ Клепиков С. А. Филигранные и штемпельные надписи на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX веков. М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1959. № 193.

¹⁵ ОР БАН. Вятское (157) собр. № 4. Л. 1.

¹⁶ Традиционная книжная культура русского населения Вятского края XVII–XX веков / Под ред. И. В. Починской. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2023. С. 96.

дельцев рукописи, хорошо знавшим историю ее создания. Кроме этого, на пустых листах в начале и в конце книги стоят штампы: «Лука Арефиевич/ Гребнев / в с. Тушке / Малорожжинской волости / Малмыжского уезда / Вятской губ.».

Ряд единиц хранения из фонда ЛАИ УрФУ позволил уточнить дату рождения Л. А. Гребнева. В первую очередь это фотография, полученная во время экспедиции уральских археографов на Вятку в 1989 году. На ней изображены Гребнев, его жена и еще один устроитель старообрядческой нелегальной типографии в Москве конца XIX века Крупин. На обороте фото рукою Луки Арефьевича написано: «Л. А. Гребнев на 37-м году, Елена Трофимовна на 34-м году, Д. Д. Крупин на 50-м году. 20 августа 1904 года. На память Михаилу Трофимовичу Черезову»¹⁷. Еще один раритет из собрания ЛАИ — Миния служебная месяца октября московской печати 1619 года, принадлежавшая Гребневу. На ней есть запись, сделанная Лукой, с перечислением дней памяти святых, покровителей членов семьи Гребневых: «7432. III. 1923 3. Приобретена во собственность на тезоименитство. 6 — Ап(о)с(то)ла Фомы, 18 — Ап(о)с(то)ла Луки, 24 — мучен. Арефы, 28 — мучен. Прасковии Пятницы. Л. А. Гребнев»¹⁸. На основе записи можно сделать следующее предположение о дате рождения Луки Арефьевича. Требник предписывает производить имянаречение ребенка на восьмой день после рождения, а крестить на 40-й. Однако из-за высокой смертности новорожденных чаще всего их и крестили на восьмой день. Исходя из даты памяти небесного покровителя Луки, следует, что он был наречен или крещен 18 октября (± один-два дня), а родился примерно на 7–8 дней ранее. Таким образом, условно дата рождения Гребнева может быть обозначена как 10 октября 1867 года.

Исходя из этой даты, получается, что «Иконописный подлинник» был переписан Лукой, когда ему было всего 12 лет. Видимо, возраст 10–12 лет являлся у старообрядцев стандартным для начала погружения в художественное творчество. Подтверждением тому служит история семьи вологодских народных художников Каликиных. Один из ее представителей, Федор Антонович, в советское время работавший реставратором икон в Русском музее и Эрмитаже, в письме к другому видному деятелю старообрядчества в Прибалтике И. Н. Заволоко вспоминал: «Мы с моим

¹⁷. ЛАИ УрФУ. XVII. 146р/4659.

¹⁸. ЛАИ УрФУ. XVII. 174п/3105. Лист, вклеенный в начале книги.

братом, ему было 10–11 лет, а мне 11–12, только и занимались тем, что писали лицевые цветники и апокалипсисы, много нами было написано»¹⁹. Там же он перечисляет рукописи, оформленные ими: Апокалипсис двух редакций, «Канон на исход души», «Сказание об иноке Ефросине и райской птичке», Цветник (около 50 лицевых изображений на тексты из скитских патериков), «Слово Палладия мниха о Страшном суде» (30 лицевых изображений), «История об отцах и страдальцах соловецких». В еще более раннем возрасте начала свое обучение Софья Каликина. В 10 лет она уже рисовала лубочные картинки и оформляла книги вполне профессионально²⁰. С 12 лет начал самостоятельное освоение книжного декора еще один выдающийся старообрядческий художник из Поволжья — Иван Гаврилович Блинов²¹.



Ил. 1. Иконописный подлинник.

ОР БАН.

Вят. (157) собр. № 4. Л. 1

«Иконописный подлинник» Л. А. Гребнева — рукопись в восьмую долю листа на 242 листах, бумага Татаровской фабрики Протасьевых²². Текст написан мелким почерком, на некоторых страницах с отдельными элементами архаизации. Большая часть разделов книги украшена заставками некоего подобия старопечатного стиля, в разной степени удавшегося художнику (ил. 1). Концовки сюжетного и растительного типа. Названия месяцев написаны довольно изящной, неоднотипной вязью. После вязи с названием марта и ноября помещены небольшие изображения лука со стрелой, а после января — лежащего оленя

¹⁹ Цит. по: Поньрко Н. В. Федор Антонович Каликин — собиратель древних рукописей // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: ИРЛИ РАН, 1980. С. 447.

²⁰ Иткина Е. И. Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Государственного исторического музея. М.: Русская книга, 1992. С. 21–22.

²¹ Там же. С. 22.

²² Клепиков С. А. Филиграния и штемпели на бумаге. № 161.

(ил. 2). Если рисунок лука можно трактовать как тему герба Вятки, то трактовка оленя остается под вопросом.



Ил. 2. Иконописный подлинник.

ОР БАН. Вят. (157) собр. № 4. Л. 100, 126

Основные краски, использованные Лукой в «Иконописном подлиннике» — голубой, красный, зеленый, малиновый, желтый. Их смешение и растворение водой дают ему широкий диапазон красок и их оттенков: светло-серый, темно-серый, серо-зеленый, фисташковый, розовый, персиковый, терракотовый, коричневый разной степени насыщенности.



Ил. 3. Иконописный подлинник.
ОР БАН. Вят. (157) собр. № 4. Л.
240. Спиридон Тримифунтский

Помимо художественных элементов декора, на пустых листах рукопись содержит рисунки, представляющие собой карандашные наброски (л. 236), пером с раскраской (л. 239) фрагментов икон. На листе 240 нарисован образ Спиридона Тримифунтского (ил. 3) в акварельной раскраске (терракотовый и голубой цвет), с помощью которой юный художник пытается придать изображению объема. Между листами 222 и 223 вложен листок с трижды повторенным карандашным рисунком иконы Богоматери «Воспитание». Особенно

трудно даются художнику кисти рук и видно, как на всех трех набросках он пытается их проработывать.

Вторая рукопись, которая также атрибутирована Л.А. Гребневу, — Канонник из частного собрания известного петербургского коллекционера Виктора Викторовича Смирнова²³. Книга в четвертую долю листа на 516 листах. На бумаге штемпель Косинской фабрики Рязанцевых. С.А. Клепиков обнаружил его на документах 1873²⁴ и 1887²⁵ годов. Однако фабрика Рязанцевых работала до 1917 года, а потому нельзя исключать, что бумага с таким же штемпелем, как в Каноннике, выпускалась и позднее дат, найденных С.А. Клепиковым. В связи с этим, думаю, будет корректным датировать книгу более объективно, концом XIX века. Канонник переписан одним почерком, четким полууставом. Листы книги пронумерованы простым карандашом почерком переписчика. Нумерация начинается с листа первого текста «Службы происхождения честного и животворящего креста», минуя титульный лист и оглавление.



Ил. 4. Канонник. Кол. В.В. Смирнова.

Титульный лист и оглавление

Книга открывается титульным листом, оформленным изящной заставкой-рамкой растительного орнамента, отсылающего к старопечатному стилю: на бирюзовом фоне извивы темно-зеленых веток с оранжевыми шишками разной формы, украшенными бордовыми линиями; в центре верхней части заставки-рамки крупный цветок с шестью лепестками

бежевого цвета, очерченными голубой каймой с добавлением бордового цвета в середине цветка; в центре нижней части застав-

²³ Благодарю В.В. Смирнова за разрешение поработать с рукописью и за предоставленные фото.

²⁴ Клепиков С.А. Штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX веков (дополнение к таблице, опубликованной в 1959 году) // Археографический ежегодник за 1966 год. М.: Наука, 1968. № 133. С. 116–141.

²⁵ Клепиков С.А. Филиграния и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX веков. № 175.

ки-рамки сложные композиции, оригинальность которым придает раскраска (ил. 4). В целом первый декоративный лист Канонника содержит очень гармоничное сочетание цветов и определяет палитру декора всей книги.

Начало каждого раздела Канонника оформлено заставкой оригинального рисунка. У многих из них орнаментальная полоса растительного типа располагается на прямоугольной основе, заполненной соединенными между собой эллипсовидными элементами, которые имеют различное наполнение. Некоторые заставки создают впечатление, что в декорирование книги вмешивался кто-то помимо основного художника. Они выполнены очень неумело (ил. 5). Есть заставки, нарисованные пером без раскраски.

В число орнаментики Канонника входят также концовки, изображающие цветы оригинального рисунка (ил. 6).



Ил. 5. Канонник. Кол. В. В. Смирнова. Л. 500 об.— 501



Ил. 6. Канонник. Кол. В. В. Смирнова. Л. 297, 434

Самой интересной составляющей оформления книги являются миниатюры. Восемь из них воспроизводят иконы и часть их имеет названия, данные автором: «Образ Происхождение честнаго креста», «Спас нерукотворный», «Покров пресвятой Богородицы» (ил. 7), «Образ Тихвинския пречистыя Богородицы», «Святой Никола Чудотворец» (ил. 8), «Иоанн Богослов Тайновидец», «Благовещение», изображение Богородицы с младенцем — фрагмент сюжета «Поклонение волхвов» иконы «Рождество Христово» (ил. 5). Эти миниатюры при первом же просмотре рукописи позволили предположить, что ее оформитель являлся иконописцем. Их колористика выдержана в бордовых, голубых, терракотовых, темно-зеленых тонах. Нельзя не отметить, что эта цветовая гамма совпадает с палитрой красок миниатюр лицевого сборника из коллекции ЛАИ УрФУ (IX. 375р/5510), о котором упоминалось выше. На четырех листовых миниатюрах Канонника нимбы Господа, Богородицы и святых покрыты сусальным золотом.



Ил. 7. Канонник. Кол. В. В. Смирнова. Л. 115 об.

Ил. 8. Канонник. Кол. В. В. Смирнова. Л. 265 об.

Расположение четырех других миниатюр нарушает четкость композиционного построения рукописи. Три из них («Спас нерукотворный», «Образ Тихвинския пречистыя Богородицы», «Благовещение») занимают не весь лист, а только его часть вслед

за окончанием текста предыдущего сочинения, поэтому на первый взгляд воспринимаются как сюжетные концовки. Одна миниатюра «Иоанн Богослов Тайновидец» размещена на отдельном листке меньшего формата, чем книжный блок. Он вплетен между текстами канонов Иоанну Богослову и Георгию Победоносцу, при этом лист развернут изображением к тексту канона Георгию. На этих миниатюрах нимбы не покрыты золотом. Вероятно, все четыре рисунка были выполнены уже после завершения работы над книгой.

Девятая миниатюра Канонника выбивается из ряда перечисленных выше, она не имеет отношения к иконописи. На ней изображен молящийся перед иконой старообрядец, достаточно распространенный сюжет в старообрядческой книжной миниатюре. Она помещена перед «Сказанием, ким святым благодать дана и когда память их бывает».

Особый интерес вызывает выбор иллюстраций к некоторым текстам и он требует комментариев, поскольку такой выбор дает дополнительную информацию об уровне погруженности художника в традиционную книжность. Этому вопросу будет посвящена отдельная статья.

Канонник не имеет прямых указаний на имя переписчика и оформителя, поэтому его атрибутирование нуждается в дополнительной аргументации.

Лаборатория археографических исследований УрФУ располагает немалым количеством разновременных автографов Л.А. Гребнева. В зависимости от времени, ситуации, настроения, характера документа почерк Гребнева имел многочисленные вариации, даже в рамках одной рукописи (ил. 9). Однако ряд особенностей начерка некоторых букв позволяет определять принадлежность книг или отдельных записей именно ему (ил. 10). В ходе анализа Канонника было проведено сравнение почерков его переписчика и следующих рукописей, написанных Лукой Арефьевичем: Устав церковный (ЛИАИ УрФУ. XVII. 219п/3352), Сборник четий (IX. 375р/5510), а также «Сборник сочинений о браках разных ревностных мужей» (ЛИАИ УрФУ. XVII. 36р/1294), содержащий размышления Гребнева по поводу одноименного сочинения Павла Прусского, изданного в Иоганнесбурге в 1863 году²⁶.

²⁶ Подробнее об этом сборнике см.: Починская И.В. «Сборник сочинений о браках...» иоганнесбургской печати в круге чтения старообрядца-федосеевца Л.А. Гребнева // *Przegląd Wschodnioeuropejski*. 2016. № VII/1. S. 45–55.

— — — — —

— — — — —

[illegible]

1. *Journal of the American Medical Association*, 1997; 277: 1039-1043.

Аргументом в пользу того, что переписчик Канонника и его оформитель одно и то же лицо, также является анализ почерка в подписях к миниатюрам и на них. Несомненно, они выполнены рукою писца. Особенно четко почерк Гребнева виден в пространной подписи под изображение молящегося старообрядца.

Таким образом, результаты проведенного сравнения почерков позволяют утверждать, что Канонник из коллекции В. В. Смирнова был переписан и оформлен Л. А. Гребневым.

На страницах Канонника нашли отражение характерные практически для всех переписанных мастером книг пометы, оставленные в ходе их перечитывания или использования в практических целях. В этой книге, наряду с обычными мелкими исправлениями, уточнениями, отметками, на листе 92 Л. А. Гребнев обнаружил лишний текст и, заключив его в большие квадратные скобки, написал киноварью: «не читай».

«Иконописный подлинник» Библиотеки Академии наук и недавно приобретенный коллекционером В. В. Смирновым Канонник вселяют надежду на обнаружение новых интересных памятников письменности, связанных с именем Луки Арефьевича Гребнева, которые расширят представление об этой творческой, многогранной личности. Ценность охарактеризованных в статье рукописей еще и в том, что они отражают особенности иконописного почерка Л. А. Гребнева и помогут в выявлении работ мастера в этом виде искусства.

Библиография / References

Источники

- ВХМ (Вятский художественный музей). Ф. Гребнева. № 8; № 26761.
 ЛАИ УрФУ (Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета). XVII. 146р/4659; XVII. 164р/4940. № 9; XVII. 166р/4955; XVII. 174п/3105; XVII. 109п/2958; Фонозаписи. IX. 1фн/1.
 Объявление // Церковь. 1914. № 19. С. 471.
 Описание общего строя федосеевского согласия // Церковь. 1913. № 18. С. 431.
 ОР БАН (Отдел рукописей Библиотеки Академии наук). Вятское (157) собр. № 4.
 ОР РГБ (Отдел рукописей Российской государственной библиотеки). Ф. 98. Д. 2066.
 ЦГАКО (Центральный государственный архив Кировской области). Ф. 582. Оп. 139. Д. 287; Ф. 6799. Оп. 8. Д. СУ-10165.

Литература

- Ануфриева Н. В. Лицевой старообрядческий сборник начала XX века: история рукописи, особенности текста и авторского оформления // Религия. 2024. № 1.

- С. 160–172. DOI: https://doi.org/10.22250/20728662-2024_1-160, EDN: FXEIQG.
- Иткина Е. И.* Русский рисованный лубок конца XVIII — начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея. М.: Русская книга, 1992.
- Клепиков С. А.* Филигрani и штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX века. М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты, 1959. EDN: ZIFUNN.
- Клепиков С. А.* Штемпели на бумаге русского и иностранного производства XVII–XX веков. (Дополнение к таблице, опубликованной в 1959 году) // Археографический ежегодник за 1966 год. М.: Наука, 1968. № 133. С. 116–141.
- Михеева А. А.* Редакция певческих текстов Л. А. Гребнева в контексте старообрядческой полемики о «хомонии» первых десятилетий XX века // Гуманитарные науки в Сибири. 2018. Т. 25. № 1. С. 91–95. DOI: <https://doi.org/10.15372/HSS20180114>, EDN: YTMSQO.
- Понырко Н. В.* Федор Антонович Каликин — собиратель древних рукописей // Труды отдела древнерусской литературы. Л.: ИРЛИ РАН, 1980. С. 446–450.
- Починская И. В.* Книгопечатание старообрядцев-федосеевцев во второй половине XIX — начале XX века (1906 г.) // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Екатеринбург: Изд-во УрФУ, 1997. С. 146–153.
- Починская И. В.* «Сборник сочинений о браках...» иоганнесбургской печати в круге чтения старообрядца-федосеевца Л. А. Гребнева // Przegląd Wschodnioeuropejski. 2016. № VII/I. S. 45–55.
- Починская И. В.* Из истории старообрядчества Вятского края. Федосеевцы (вторая половина XVIII — начало XX века) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. [<https://lai-urgi.urfu.ru/ru/izdaniya-laboratorii/ocherki-istorii-starobryadchestva-urala-i-sopredelnykh-territorii/>, дата обращения 25.12.2024]. EDN: FGXWWT.
- Рудаков С. В.* На берегах Вятки // Старообрядец. Нижний Новгород, 1999. № 14. С. 7.
- Традиционная книжная культура русского населения Вятского края XVII–XX веков / Под ред. И. В. Починской. Екатеринбург: Изд-во УрФУ, 2023.

Церковное пение и крюковые рукописи в собрании уральской старообрядческой часовни

АННА А. МИХЕЕВА

Рекомендация для цитирования:

Михеева А. А. Церковное пение и крюковые рукописи в собрании уральской старообрядческой часовни // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 111–134.

For citations:

Mikheeva, A. A. (2025) "Church Singing and Manuscripts Notated with "Kriuki" in the Collection of the Ural Old Believer Chapel", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 111–134.

Поступила в редакцию: 23.01.2025; прошла рецензирование: 10.02.2025; принята в печать: 20.03.2025.

Received: 23.01.2025; Revised: 10.02.2025; Accepted for publication: 20.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). anna.mikheeva@urfu.ru
ORCID: 0000-0002-4215-9461

В статье рассматриваются богослуженные певческие рукописи, нотированные крюками, из библиотеки общины старообрядцев часовенного согласия с севера Челябинской области (точное местонахождение часовни владельцы собрания попросили не указывать). Выявляются особенности изучаемых манускриптов, исследуется их происхождение, оценивается источниковедческий потенциал, публикуются археографические описания. Кроме того, дается краткий обзор рассматриваемого книжного собрания в целом, а крюковые рукописи анализируются в контексте современного состояния церковно-певческого искусства в общине. Делается вывод о том, что манускрипты являются памятниками развитой богослужбно-певческой культуры женского Сунгульского скита часовенных, действовавшего в регионе в 1890-е—конце 1920-х годов. При этом в настоящее время они никак не задействованы в литургической практике часовни, так как там не сохранилась крюковая грамотность. Отмечается, что все три рукописи попали в библиотеку от головицы, в прошлом беллицы Сунгульского скита, которая скончалась в 2005 году, так и не обучив одноверцев пению по крюкам. Сохранившиеся манускрипты частично были собраны и переписаны ею и отражают характер ее грамотности, а также свидетельствуют о наличии грамотных певчих в конце XX века не толь-

ко в исследуемой общине, но и в Челябинске, с которым поддерживались связи.

Ключевые слова: старообрядцы, часовенные, церковное пение, знаменное пение, кириллическая книга, книжно-рукописная традиция, Сунгульский скит

Church Singing and Manuscripts Notated with “Kriuki” in the Collection of the Ural Old Believer Chapel

Anna A. Mikheeva

Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin (Ekaterinburg, Russia). anna.mikheeva@urfu.ru

ORCID: 0000-0002-4215-9461

The article examines liturgical singing manuscripts, notated with “kriuki”, from the library of the Old Believer community of the chasovennye denomination from the north of the Chelyabinsk region (the owners of the collection asked not to indicate the exact location of the chapel). The features of the studied manuscripts are identified, their origin is investigated, the source study potential is assessed, and archaeographical descriptions are published. In addition, a brief overview of the book collection as a whole is given, and the manuscripts notated with “kriuki” are analyzed in the context of the current state of church singing art in the community. We conclude that the books are monuments of the developed church singing culture of the women’s Sungul hermitage of chasovennye, which functionated in the region in the 1890s—late 1920s. At the same time, they are currently not involved in the liturgical practice of the chapel, since knowledge of “kriuki” has not been preserved there. It is noted that all three manuscripts came to the library from the chorister, a former pupil of the Sungul hermitage, who died in 2005, without having taught her fellow believers to sing from “kriuki”. The surviving manuscripts were partly composed and rewritten by her and reflect character of her literacy, and also testify to the presence of literate singers in the late 20th century not only in the community under study, but also in Chelyabinsk, with which contacts were maintained.

Keywords: Old Believers, chasovennye, church singing, Znamenny chant, Cyrillic book, book-manuscript tradition, Sungul hermitage

The research was prepared within the framework of the state assignment of the Ministry of Science and Education № FEUZ-2023-0018 on the theme ‘Interaction of cultural and linguistic traditions: the Urals in the context of the dynamics of historical processes’.

Исследование подготовлено в рамках выполнения госзадания Министерства науки и образования № FEUZ-2023-0018 по теме: «Взаимодействие культурно-языковых традиций: Урал в контексте динамики исторических процессов».

Введение

В 2024 году сотрудникам Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (далее — ЛАИ УрФУ) довелось поработать над описанием коллекции старопечатных и рукописных книг общины старообрядцев часовенного согласия с севера Челябинской области (более точное местонахождение они попросили не указывать)¹. Библиотека эта живая, постоянно пополняется новыми книгами, которые за ненадобностью приносят в часовню потомки местных старообрядцев, часть собрания в настоящее время активно используется для богослужений. В начале декабря 2024 года собрание насчитывало 80 книг: 45 печатных, 32 рукописных и три конволюта, содержащих в составе и рукописные, и печатные фрагменты. Хронологически коллекция охватывает середину XVII — XX век. В таблице представлено количество манускриптов и печатных книг по векам; рукописные и печатные части из смешанных по способу тиражирования конволютов включены в нее как самостоятельные единицы (поэтому итоговое количество составило 83, а не 80). Половинные значения относятся к рукописи под шифром КШЧО.12а, представляющей собой конволют в самом широком понимании этого термина (уж слишком разрозненные листы в ней соединены), часть которого выполнена на бумаге рубежа XVIII–XIX веков, часть — на разной бумаге XX века.

Книга	XVII	XVIII	Рубеж XVIII — XIX	XIX	Рубеж XIX — XX	XX	Всего
Рукопись	0	1	3,5	4	21	5,5	35
Печать	2	9	2	8	11	16	48
Итого	2	10	5,5	12	32	21,5	83

Почти вся библиотека состоит из богослужебных книг (74 единицы), содержащих различные молитвословия и последования либо предназначенных в помощь для организации служб (уставные рекомендации разного рода, Азбука для изучения литургического пения, месяцесловы). Остальные шесть книг представляют собой различные сборники духовной литературы: поучения свя-

¹ Благодарим за сотрудничество Ю. В. Боровик, Н. С. Щербакову, а также студентов А. В. Чистякову (УрФУ) и Л. А. Кулыгина (МГУ).

тых (четыре единицы), Страсти Христовы старообрядческой печати начала XX века (шифр КШЧО.30), «Сто четыре священных истории из Ветхого и Нового Завета» Иоанна Губнера гражданской печати (М.: Университетская тип., 1795; шифр КШЧО.27).

В ряду богослужебных книг стоят певческие рукописи, нотированные крюками. Впрочем, общая их доля в собрании оказалась незначительной — нами выявлено всего три крюковых манускрипта. В книге краеведа Е. О. Дроздовой, посвященной местному старообрядчеству, упоминаются также рукописные Трезвоны на крюках начала XX века из этого же собрания², но к нашему приезду их там не оказалось. В беседе с уставщиком из Екатеринбурга, приезжающим на моления в изучаемую часовню, выяснилось, что эта рукопись вовсе не Трезвоны, а Праздники, и находится в его личной библиотеке, куда попала из другого места на севере Челябинской области (в часовне была временно), поэтому мы не стали включать ее рассмотрение в данную статью. Вместе с тем содержащие крюковую нотацию книги в собрании часовни, отражающие местную певческую традицию, заслуживают отдельного рассмотрения.

Особенности певческих книг на крюках в изучаемом собрании

Любопытно, что в собрании часовни не оказалось ни одной классической богослужебно-певческой книги на крюках. Самой типичной по составу и оформлению является Азбука певческая КШЧО.18, при том, что такого рода азбуки использовались не для богослужений непосредственно, а для обучения литургическому пению и как справочник по нотации. Две собственно богослужебные рукописи представляют собой собранные воедино отдельные фрагменты и выписки нотированных крюками песнопений, богослужебных указаний или литургических чтений. Ни одна из книг не имеет какого-то особенного декора.

Хронологически самыми ранними являются Азбука певческая КШЧО.18 на бумаге первой четверти XIX века, а также фрагмент из Выписок богослужебных певческих КШЧО.12а, выполненный на бумаге рубежа XVIII — XIX века. Остальные части этого манускрипта относятся к XX веку. В прошлом столетии был создан и Сборник богослужебный певческий КШЧО.26. Ни одна

² Дроздова Е. О. Дорога на скит. Касли, 2023. С. 143.

из крюковых книг не оформлена в традиционный обиходный переплет (доски в коже): Азбука одета в картон, Сборник — в несколько слоев бумаги (подробнее см. описание), Выписки вообще не переплетены и даже не сшиты, а склеены.

Интересно, что из трех крюковых рукописей две содержат не только знаменную, но и более редкую демественную нотацию. Азбука, наряду с алфавитом знаков знаменной нотации, включая сложные фиты и лица, имеет раздел с расшифровкой демественных знамен. Целый ряд песнопений, изложенных демественной нотацией, содержится в Сборнике богослужебном. Наряду с демественным, в крюковых книгах из рассматриваемого собрания встречается и другой сложный распев — большой. В изложении большим распевом выписаны богородичные песнопения «Достойно есть» и «Владычице, прими молитву раб Своих» в наиболее старой части Выписок богослужебных. Наличие сложных распевов и демественного знамени не только на листах конца XVIII — начала XIX века, но и в совсем позднем Сборнике КШЧО.26 XX века говорит о сохранении такого рода пения у часовенных севера Челябинской области вплоть до относительно недавнего времени.

Происхождение исследуемых рукописей

Более подробно сравнить книги можно по приведенным ниже описаниям, а нам бы хотелось прокомментировать их провенанс. Дело в том, что все три крюковые рукописи попали в библиотеку общины от одного человека — Зинаиды Моисеевны Шароновой (1909–2005). Сборник содержит ее владельческую запись, зашифрованную в виде простой литореи. О том, что Азбука ранее принадлежала ей, сообщили владельцы собрания. Происхождение Выписок мы определили, сравнив почерки: удалось установить, что полуустав I и скоропись и в Сборнике, и в Выписках принадлежат ей. Для сравнения в нашем распоряжении были не только две крюковые богослужебные рукописи, но также письмо Зинаиды Моисеевны к сыну Георгию Ефимовичу от 15 февраля 1999 года из личного архива ее внука. Облегчало задачу то, что там, где она пишет полууставом, встречаются отдельные скорописные элементы и буквы, а в скорописи — полууставные, местами она и вовсе плавно переходит с полуустава на скоропись. Это позволило определить ее почерк для обоих типов письма.

Помимо крюковых книг, в собрание общины часовенных из ее библиотеки попали и другие: Апостол (Тип. единоверцев, 1902) КШЧО.7, Триодь постная и цветная (Тип. единоверцев, начало XX века) КШЧО.8, Сборник богослужебный КШЧО.33, содержащий чин крещения, изданный в Старообрядческой книгопечатне в 1909 году, и отпусты, а также небольшая рукописная тетрадка на белой плотной машинной бумаге XX века «Тропари, богородичны, кондаки и икосы воскресныя» КШЧО.77. Последняя рукопись содержит нотированную крюками запись на форзаце, представляющую собой фрагмент стихир «Господи, возвах к Тебе, услыши ны, Господи» на 5-й глас (в таком варианте текста и орфографии). Запись сделана синей и красной шариковыми ручками узнаваемым почерком Зинаиды Моисеевны. При ближайшем рассмотрении очень похожим на ее почерк оказалось и письмо самого манускрипта, сделанное пером. Все сравниваемые почерки квадратные (с острыми углами выписаны петли в буквах б, з, ь, в и т. д.), перекадины у букв т, з, б и др. обязательно имеют свисающие вниз черточки, буква р в одном из двух начертаний, встречающихся в обоих случаях (при письме шариковой ручкой и пером), имеет характерный угловатый изгиб ближе к концу хвоста, во всех случаях букву р начинали писать с петли и т. д. При этом письмо шариковой ручкой в целом выглядит более небрежным, в некоторых местах Зинаида Моисеевна пыталась компенсировать это, выделив отдельные элементы букв, чтобы сделать их пожирнее, тогда как при письме пером нужная разница в толщине достигалась без дополнительных усилий. Кроме того, видимо, тетрадка переписывалась, когда Зинаида Моисеевна была моложе.

У З. М. Шароновой очень интересная судьба. По достижении отрочества (в 7 лет, то есть в 1916 году) родители отдали ее на обучение в Сунгульский женский скит староверов-часовенных, где она прожила в качестве белицы до 18 лет (до 1927 года). По возвращении из монастыря она вышла замуж за одноверца, родила троих детей — двух дочерей и сына³. Как скитская воспитанница, Зинаида Моисеевна стала авторитетным членом местной общины часовенных.

Монастырь, где росла Шаронова, был довольно известным центром старой веры в регионе. Берега и острова озера Сунгуль

³ Коровушкина И. П. Интервью с З. М. Шароновой [звукозапись]. Челябинская обл., 1999 // ЛАИ УрФУ. Фонотека. Ед. хр. XVIII.3фн. Сторона В.

на севере Челябинской области как минимум с начала XIX века были пристанищем старообрядцев разных согласий⁴. Женский скит часовенных, куда попала Зинаида Моисеевна, просуществовал не так долго: он возник в 1890-е годы и был ликвидирован советской властью в конце 1920-х годов. В лучшие времена там проживали около 40 насельниц⁵. Обучение детей было одним из источников дохода для скитниц. По воспоминаниям Шароновой, одновременно с ней обучались еще трое маленьких детей⁶, одна из которых, Анна Львовна Заикина, впоследствии стала (наряду с Зинаидой Моисеевной) наиболее грамотной певчей в общине, библиотеку которой мы описываем⁷. Любопытно, что в настоящее время еще сохранились отдельные скитские постройки, использовавшиеся с начала 1930-х годов для поселений геологов, а с конца того же десятилетия — как дом отдыха. В 1970-е годы, видимо, уже заброшенная территория монастыря привлекла внимание кладоискателей, разоривших могилы скитян⁸. В 2001 году стараниями равнодушных граждан (в том числе Е. О. Дроздовой) «Сунгульский староверческий скит и староверческое кладбище (здание, часовня, остатки фундамента, могилы)... включены в Список вновь выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную и иную культурную ценность № 306 от 18 декабря 1996 года под № 4»⁹ и охраняются государством.

⁴ Боровик Ю. В. Последние из скитян (к истории Сунгульского старообрядческого мужского пустынножительства) // Урал в зеркале тысячелетий (V тыс. до н. э. — XXI в. н. э.). Екатеринбург, 2009. Кн. 2. С. 91–96; Белобородов С. А. Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев/часовенных XVIII — начала XX века. Екатеринбург, 2017. С. 267–269, 283–285; Дроздова Е. О. Дорога на скит.

⁵ Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии / Под ред. Н. Н. Покровского. М., 2014. Кн. 1. Т. 2. С. 171–276; Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. Новосибирск, 2005. С. 319–326; Духовная литература староверов востока России XVIII–XX веков / Под ред. Н. Н. Покровского. Новосибирск, 1999. С. 108–115, 664–667; Дроздова Е. О. Дорога на скит. С. 33–40.

⁶ Дроздова Е. О. Дорога на скит. С. 37.

⁷ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 70/80. Челябинская область (зима–лето 1980 года). Запись Багрова А., Главацкой Е. Л. 51; ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 103/8. Челябинская область (лето 1985 года). Запись Медведевой Н., Шляевой С. Л. 2.

⁸ Дроздова Е. О. Дорога на скит. С. 41–43.

⁹ Там же С. 153.

Скит, судя по всему, обладал неплохой библиотекой. «Книг много всяких было, каждому святому служба»¹⁰, — отмечала Шаронова. Часть собрания забрала советская власть при аресте насельниц¹¹, а оставшиеся книги уехали вместе с покинувшими Сунгуль матушками в Сибирь¹². Какое-то количество книг из скита в итоге осталось в собрании часовни, в том числе через посредство Зинаиды Моисеевны (в частности, рассматриваемые нами Азбука певческая, а также отдельные листы с песнопениями на крюках, вошедшие в состав конволютов). Возможно, из скитской библиотеки у Шароновой остались Праздники на крюках киевского издания Л. Ф. Калашникова 1910 года (в настоящее время находятся в библиотеке ее внука), а также некоторые другие певческие книги, о которых, правда, осталось упоминание только в полевых дневниках Уральской археографической экспедиции (далее — УАЭ). В частности, в июле 1985 года у нее на руках были Обиход киевской же печати 1909 года и рукописные Ирмосы XVIII века. («Ничего не дала, сказав, что, когда умрет, можем забрать все», — прокомментировал отряд¹².) А еще в июле 1976 года археографы видели у нее рукописные Октоих, два Канонника и Триодь цветную XVIII века, которые она даже была «согласна обменять»¹³, но ни одна из этих книг так и не попала в фонд ЛАИ. У другой сунгульской белицы Анны Львовны видели «из крюковых книг только Ирмосы и Октай» конца XVIII — начала XIX века одного почерка, объединенные в одну книгу¹⁴. От нее в хранилище лаборатории поступили три крюковые рукописи: Октоих 1820-х годов, содержащий, наряду со знаменной, демественную нотацию¹⁵, Октоих и Обиход XIX века, изобилующий фитами без розводов¹⁶, и Праздники конца XIX — середины XX века, представляющие

¹⁰ Там же. С. 36.

¹¹ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX веков. С. 111.

¹² ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 104/9. Челябинская область (лето 1985 года). Запись Батюни Л., Полетаева А.Л. 2–3.

¹³ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 12/76–7. Челябинская область (лето 1976 года). Запись Бегунова Ю.Л. 11.

¹⁴ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 66. Челябинская область (лето 1979 года). Запись Главацкой Е., Дыркова В.Л. 57–58.

¹⁵ ЛАИ УрФУ. Северо-Челябинское собрание. Х.9р/26. Октоих на крюках. Рукопись, 20-е годы XIX века.

¹⁶ ЛАИ УрФУ. Северо-Челябинское собрание. Х.10р/27. Октоих и Обиход на крюках. Рукопись, конволют: первая четверть XIX века, 60–70-е годы XIX века.

собой подшитые вместе разрозненные фрагменты¹⁷. Наличием сложных распевов и своей «конволютной» формой переданные Анной Львовной в ЛАИ манускрипты похожи на рассматриваемые нами крюковые рукописи из часовни.

Крюковые книги в контексте певческой грамотности местных старообрядцев

Анна Львовна и Зинаида Моисеевна научились читать по-церковнославянски и петь по крюкам именно в скиту. Урал-Сибирский патерик упоминает целый ряд насельниц, хорошо певших и обучавших этому на Сунгуле. Так, о матери Анатолии сообщается, что она «и яко остроумна сущи, грамоте была горазда во чтении и пении, якоже и Александра, подруга ея, впоследствии учила и прочих знаменному пению»¹⁸. «К пению научона была добре. Несколько человек научила знаменному пению; бе же громогласна» мать Алевтина, о которой рассказывается, что «глас бо пения ея бе позволителен и сладок послушающим человеком, а бесом ненавидим бысть» до такой степени, что способствовал исцелению бесноватых¹⁹. Судя по сохранившимся в рассматриваемом собрании крюковым книгам, певческая культура в Сунгульском скиту была достаточно развитая — насельницы исполняли сложные распевы и знали не только знаменную, но и демественную нотацию. То, что знаки демественной нотации были понятны скитницам, подтверждается сообщением из полевых дневников УАЭ, где про Зинаиду Моисеевну говорится: «Грамотна. Умеет петь по крюкам, пыталась объяснить, что такое демество»²⁰.

Судя по оставшимся книгам, Шаронова и сама делала выписки, была погружена в традиционную книжную культуру на таком уровне, что владела простейшей тайнописью, которой зашифровала собственное имя в Сборнике КШЧО.26 (правда, с ошибками). Вместе с тем грамотность Зинаиды Моисеевны достаточно специфическая: она разбиралась в службе и пела

¹⁷ ЛАИ УрФУ. Северо-Челябинское собрание. Х.18р/771. Праздники на крюках. Рукопись, фрагменты: конец XIX века, середина XX века.

¹⁸ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX веков. С. 115; Урал-Сибирский патерик: тексты и комментарии. С. 211.

¹⁹ Урал-Сибирский патерик: тексты и комментарии. С. 208.

²⁰ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 104/9. Челябинская область (лето 1985 года). Запись Батюни Л., Полетаева А.Л. 2.

по крюкам, могла сама переписывать что-то по-церковнославянски, но при этом по-русски писала с большим количеством ошибок. Например, это видно из ее письма к сыну, которое мы упоминали ранее. Буквально во втором предложении она пишет: «Я всё беспокоюсь писмо долга нет мыш семья»²¹. Все цитаты в описаниях рукописей ниже приведены с оригинальной орфографией, из чего также видно, что даже по-церковнославянски Зинаида Моисеевна ориентировалась больше на слуховую память, чем на визуальное запоминание написания (отсюда такие слова, как «паремьёф», «на литоркии», «чеснага» и т. д.).

Впрочем, самым главным в скитском образовании было знание службы, в чем бывшие белицы прекрасно разбирались, став учителями в родной общине. Так, в дневнике УАЭ за июль 1979 года об Анне Львовне сообщается: «Иногда у нее собираются молиться старушки... Сама учила петь по крюкам. У нее же учится Трифонов Иван Терентьевич, но, по его словам, так и не доучился. У нее же училась сейчас какая-то женщина, с которой они сейчас и поют»²². Одной из духовных матерей в начале XXI века стала З. И. Ее «наставляла Зинаида Моисеевна, которая назубок знала все службы и перед каждым праздником приглашала свою ученицу к себе, где строчка за строчкой проходила с ней весь обряд. Все эти знания... [З. И.] запоминала наизусть без записи и всю жизнь помнила»²³.

Однако, несмотря на отдельные попытки, бывшие белицы все же не научили никого пению по крюкам, сделав ставку на изустное запоминание распевов и знание службы. Надо сказать, что и в скиту, видимо, акцент делался на то же. Так, в интервью И. П. Коровушкиной (ныне Пярт) в одной из экспедиций Зинаида Моисеевна подчеркивала:

— Самое главное, сначала с азбуки начинали, потом каноны, Псалтырь. Самое главное Псалтырь. Псалтырь пройдешь, так уж научишься читать. А на службе, раз уж она повседневная, так уж сызмала лет слышишь пение стихир.

— А петь учили?

²¹ Шаронова З. М. Письмо к Г. Е. Шаронову 15.02.1999 года // Личный архив А. И. С. Л. 1.

²² ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 66. Челябинская область (лето 1979 года). Запись Главацкой Е., Дыркова В. Л. 58.

²³ Дроздова Е. О. Дорога на скит. С. 139.

— ...А, да как же! Петь, да, хорошо. Главное, службу-то знать²⁴.

Другие информанты, перечисляя певчих, отмечали, что поют те на память. Так, в дневнике за июль 1979 года переданы воспоминания дочери Анисьи Гавриловны Фадеевой о покойной матери: «Она была совершенно неграмотна, но хорошо пела, у нее был очень хороший голос и отличная память, так как она была неграмотна, пела она по памяти или самогласно»²⁵. В июле 1985 года упоминается Анисья Петровна Огурцова, про которую информант Максим Огурцов «сказал, что она пела по покойникам, грамотна и поет. На самом деле, по ее словам, она неграмотная и никогда не пела»²⁶. При этом в том же дневнике все ссылаются на Анну Львовну и Зинаиду Моисеевну как на самых грамотных. Лавёр Федорович Козлов в то же время отмечал, что «грамотных старцев уже нет, лишь Ив. Терентьевич, да Зинаида Моисеевна поет, но слабо»²⁷ (возможно, ему не нравился ее голос, к тому моменту уже звучавший старчески). Зинаида Моисеевна в июле 1999 года, когда, видимо, не стало уже Анны Львовны (ее та называла единственной грамотной в августе 1980 года²⁸), сообщала, что сама «в настоящий момент... правит всю службу... все, по ее словам, малограмотные, а знающих стариков всех схоронили»²⁹.

О том, что бывшие скитницы так и не передали крюковую грамоту своим одноверцам в общине, свидетельствует современное состояние церковного пения там. Нам довелось побывать на службе в престольный праздник часовни, Успение Пресвятой Богородицы, 27–28 августа 2024 года (в этот же день они отмечали девять лет освящения моленной). Служба длилась 7 часов (с 17:00 до полуночи), удалось насчитать примерно 35 человек (люди то приезжали, то уезжали, прибывая из разных населенных пунктов Челябинской области). Взрослых мужчин было

²⁴ Коровушкина И. П. Интервью с З. М. Шароновой [звукозапись]. Челябинская обл., 1999 // ЛАИ УрФУ. Фонотека. Ед. хр. XVIII.3фн. Сторона В.

²⁵ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 66. Челябинская область (лето 1979 года). Запись Багрова А., Есян Н. Л. 51.

²⁶ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 103/8. Челябинская область (лето 1985 года). Запись Медведевой Н., Шиляевой С. Л. 1.

²⁷ Там же. Запись Туберозовой О., Шиляевой С. Л. 6.

²⁸ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 70/80. Челябинская область (зима–лето 1980 года). Запись Багрова А., Главацкой Е. Л. 51.

²⁹ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 121/99. Челябинская область (лето 1999 года). Запись Баландиной С., Коровушкиной И. Л. 6.

шесть, детей — восемь, остальные женщины. Молящиеся были самых разных возрастов, присутствовали молодые семьи, что создало впечатление довольно живой общины. Кстати, в 2023 году Е. О. Дроздова насчитала, что на праздничные дни моленную посещает до 60 человек³⁰ (возможно, на самый главный праздник — Пасху). При этом многие из верующих непосредственно участвовали в чтении и пении. «Поют все + читать уставщица дает всем по очереди в учебных целях (читают с разной степенью умения)»³¹, — отметили мы в дневнике. На службу приехал уставщик из Екатеринбурга (в крещении Ермий), через которого мы и оказались в общине. Он привез рукописи на крюках, по которым они периодически пели самые торжественные песнопения (например, величание). Однако без уставщика пели то же самое гораздо проще на память. Мы решили уточнить этот момент у содержательницы часовни Ф. В., которая ответила:

Нам Зинаида Моисеевна... гласы не дала. И поэтому мы то, что мы знаем, какого гласа, допустим, мы поем. Без Ермея мы поем одинаково, не по гласам. Ну, некто пятый глас вот мы знаем... Первый глас вот сейчас учимся петь по гласам. А так мы поем гласа шестого всё... И вот, ну, как-то так привыкли... Если Ермия нет, всегда на шестой глас... Ну, на пятый... на первый³².

Ф. В. и в более ранний приезд отмечала, что Анна Львовна и Зинаида Моисеевна сами знали крюки, но не научили никого³³. Каким-то образом получилось так, что и в устной традиции сохранились в местной певческой культуре не все гласы.

Впрочем, службы, в ходе которых община учится пению, проходят регулярно — каждое воскресенье³⁴, поют все дружно, достаточно молодежи, которым проще запоминать. Если, как говорит Ф. В., ранее все пели на шестой глас, то к настоящему моменту разучили пятый и первый. Поэтому кажется, что прогноз о возрождении осмогласия в общине благоприятный. Относительно

³⁰ Дроздова Е. О. Дорога на скит. С. 142.

³¹ Михеева А. А. Полевой дневник за 2024 год (Челябинская обл.) // Личный архив автора. Л. 18 об.

³² Михеева А. А. Интервью с Ф. В. [звукозапись]. Челябинская обл., 2024 // Личный архив автора.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

крюковой грамотности такой уверенности нет, хотя, возможно, и это умение возродится.

В этом контексте стоит отметить, что три рассматриваемых крюковых рукописи никак не используются на службе. Возможно, когда-нибудь они все же будут задействованы для более пристального изучения крюков. Однако при традиционном подходе к обучению литургическому пению, то есть через практику на службе, обычно используются книги другого рода — Октоихи, Ирмологии и т. п.³⁵. Такого набора крюковых певческих книг в часовне не сохранилось, хотя, возможно, что-то из домашних библиотек еще пополнит собрание.

Выводы и публикация описаний трех певческих рукописей на крюках

В заключение хочется подчеркнуть, что сохранившиеся в собрании Успенской моленной староверов-часовенных на севере Челябинской области три крюковые рукописи являются остатками развитой церковно-певческой культуры Сунгульского женского скита, действовавшего здесь до конца 1920-х годов. О достаточно высоком уровне литургического пения там свидетельствует наличие сложных распевов и демественной нотации в манускриптах.

Исследуемые рукописи содержат в себе память об их прежней владелице — Зинаиде Моисеевне Шароновой (1909–2005), обучавшейся в знаменитом скиту и впоследствии ставшей головщицей в местной общине. Две из трех рукописей были бережно собраны ею лично, сохранив переписанные ее рукой страницы и записи. По ним можно судить о специфике грамотности переписчицы, в которой владение крюковой нотацией, знание службы, умение читать и писать, знание простой литореи сочетались с допущением множества орфографических и пунктуационных ошибок. Несмотря на то что Зинаида Моисеевна обучала своих одноверцев церковному пению, крюковую грамотность в общине она не привила. В настоящий момент там даже не в полном объеме сохраняется осмогласие. Тем не менее община достаточно активна, постоянно проводит богослужения, во время которых ве-

³⁵ Об обучении богослужебному пению у уральских часовенных см.: *Парфентьев Н. П.* Традиции и памятники древнерусской музыкально-письменной культуры на Урале (XVI–XX века). Челябинск, 1994. С. 69–72.

рующие разных возрастов привлекаются к пению и чтению, что внушает надежду на возрождение традиции.

В одной из рукописей на крюках (Выписки КШЧО.12а) имеется запись «На добрую память ФНГ 19835 июня». Пытаясь разгадать, что за человек (очевидно, владевший крюками) кроется за этими инициалами, мы проштудировали полевые дневники УАЭ и нашли одного грамотного старообрядца с соответствующими инициалами в Челябинске — Федосея Николаевича Гуськова. В одном из дневников он упоминается как Федосей Кондратьевич Гуськов в беседе с Лавром Федоровичем Козловым следующим образом: «Его брат, Федосей Кондратьевич Гуськов (Челябинск), хорошо поет и очень грамотный в старом письме»³⁶. Однако в дневниках челябинских отрядов, непосредственно беседовавших с самим Гуськовым, он указан как Федосей Николаевич, причем сообщается, что он даже обучает пению по крюкам³⁷. Скорее всего в первом случае, когда имя было записано со слов другого человека, закралась ошибка. Так или иначе, выписки подтверждают грамотность Федосея Николаевича (в том числе певческую) и подчеркивают связь исследуемой общины с севера области с одноверцами в Челябинске.

Ниже мы публикуем описания трех певческих книг на крюках из рассматриваемого собрания. Описания делались в полевых условиях, но мы постарались максимально подробно изучить каждый манускрипт. За основу работы была взята методика, разработанная в ЛАИ УрФУ³⁸. Рукописи, в которых собраны воедино разрозненные фрагменты, описаны как конволюты — по отдельным частям. В квадратных скобках раскрываются сокращения, восполняются утраты, указываются предположительные восполнения неразборчивых, едва сохранившихся фрагментов, расшифровываются цифры, даты, тайнопись, в случае отсылок к старопечатным книгам указываются выявленные при работе место и время издания, не указанные в книге. Орфография в приводимых цитатах воспроизводится оригинальная, но в переводе на современный алфавит (за исключением буквы *i* в отдельных

³⁶ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 103/8. Челябинская область (лето 1985 года). Запись *Медведевой Н., Шиляевой С.Л.* 6.

³⁷ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 66. Челябинская область (лето 1979 года). Запись *Главацкой Е., Дыркова В.Л.* 59–60; ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 103/7. Челябинск, лето 1985 года. Записи *Беляевой О., Галишева С.Л.* 1, 4.

³⁸ Рукописные и старопечатные книги кириллической традиции: изучение, описание, хранение / Под ред. И. В. Починской. Екатеринбург, 2010. С. 419–455.

случаях). Пунктуация в большинстве случаев тоже приводится оригинальная, но иногда для облегчения восприятия текста знаки пунктуации добавлены в соответствии с современными нормами языка.

КШЧО.12а. ВЫПИСКИ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ПЕВЧЕСКИЕ.

Рубеж XVIII — XIX век, XX век

ЗАДОСТОЙНИК. Нач.: «Владычице, приими молитву раб Своих...», XX век

Бумага: л. 1 — машинная белая мягкая, шершавая бумага, XX век, 250×160;

Объем: 1 л., л. 1 об. без текста.

Письмо: полуустав I (карандашом).

ВЫПИСКА БОГОСЛУЖЕБНЫХ УКАЗАНИЙ. Нач.: «По окончания паремьѣ — зжд[ы] Господи помилуй...», вторая половина XX века

Бумага: л. 2 — машинная белая плотная, гладкая бумага, вторая половина XX века, 87×160.

Объем: 1 л., л. 2 об. без текста.

Письмо: скоропись с элементами полуустава (синей шариковой ручкой).

ОТПУСТ НА ВВЕДЕНИЕ ВО ХРАМ БОГОРОДИЦЫ. Нач.: «Г[осподи]И[сусе] Х[ристе] С[ыне] Б[ожий] молитв ради...» (до слов «и всех святых»), вторая половина XX века

Бумага: л. 3 — машинная желтая, тонкая, мягкая, шершавая бумага, XX век, 140×150.

Объем: 1 л. Л. 3 об. без текста.

Письмо: полуустав I (черной шариковой ручкой).

БОГОРОДИЧНЫЕ ПЕСНОПЕНИЯ «НА ЧАСЕХ» НА КРЮКАХ, рубеж XVIII — XIX век

Бумага: л. 4–5 — вержированная голубая бумага, филиграни: «1...» (на одной стороне), «АС» (на другой стороне, видна нижняя часть букв) — Клепиков, № 67 (1799, 1800 годы), рубеж XVIII — XIX век, 112×170.

Объем: 2 л.

Письмо: полуустав II (пером, чернилами и киноварью).

Нотация: знаменная с пометами и признаками.

Фонетическая редакция: новоистинноречие.

Состав: «Достойно есть...», л. 4–4 об.;

«Владычице, приими молитву раб Своих...», л. 4 об.—5 об.

Распев: «болшого роспева» (оба текста).

ЗАДОСТОЙНИК НА КРЮКАХ. Нач.: «О Тебе радуется...», вторая половина XX века

Бумага: л. 6–7 — листы из тетради в клетку на бумаге, вторая половина XX века, 165×200.

Объем: 2 л., л. 7 об. без текста.

Письмо: скоропись с элементами полуустава (синей, красной, черной шариковыми ручками).

Нотация: знаменная с пометами и признаками.

Фонетическая редакция: новоистинноречие.

Распев: знаменный.

ОТПУСТ НА ВОЗНЕСЕНИЕ (без окончания). Нач.: «Иже во славе вознесыйся на небеса Г[осподи]И[сусе] Х[ристе] С[ыне] Б[ожий] молитв ради пре[чистыя] Ма[тери] и свя[ты]х славных и всехвальныхАпостостол», вторая половина XX века

Бумага: л. 8 — машинная желтая тонкая, мягкая, шершавая бумага, XX век, 144×191.

Объем: 1 л., л. 8 об. без текста.

Письмо: скоропись с элементами полуустава (черной шариковой ручкой).

ВЫПИСКА: «И святого Апостола Анании и преподобного Романа и проподобного Савы», вторая половина XX века

Бумага: л. 9 — машинная белая тонкая, гладкая бумага, XX век, 128×145.

Объем: 1 л. Л. 9 об. без текста.

Письмо: скоропись с элементами полуустава (синей шариковой ручкой).

ВЫПИСКА-НАПОМИНАНИЕ К ЧТЕНИЮ: «На ут[рени] от Иоанна [6760 60 60 60]» (кириллическими цифрами), вторая половина XX века

Бумага: л. 10 — машинная желтая плотная, мягкая, шершавая бумага, XX век, 176×215.

Объем: 1 л., л. 10 без текста.

Письмо: скоропись с элементами полуустава (черной шариковой ручкой).

ВЫПИСКИ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ, вторая половина XX века

Бумага: л. 11–12 — машинная белая мягкая, шершавая бумага, XX век, 250×160.

Объем: 2 л., л. 11 об., 12 об. без текста.

Письмо: полуустав I (карандашом, красной шариковой ручкой).

Состав: выписки богослужебные на вторник и пятницу. («Вторник. Милость Твоя, Господи, поженет мя...», «Про[ро]ки. Пятница. Боже, заступник мой еси...»), л. 11;

выписки-напоминания инципитов к пению на 9-й песне канона. Нач.: «Величит душа яко призре яко сотвори мне...», л. 12.

«ОТПУСК» НА ПРЕОБРАЖЕНИЕ. Нач.: «Преобразивыися во славу...», вторая половина XX века

Бумага: л. 13 — половина листа из тетради в клетку на бумаге, вторая половина XX века, 168×114.

Объем: 1 л. Л. 13 об. без текста.

Письмо: полуустав III (черной шариковой ручкой).

ЗАПИСКА О ПОМИНОВАНИИ: «А-р Марине болящих», вторая половина XX века

Бумага: л. 14 — машинная желтая тонкая, мягкая, шершавая бумага, XX век, 146×195.

Объем: 1 л., л. 14 об. без текста.

Письмо: скоропись с элементами полуустава (черной шариковой ручкой).

Сохранность: рукопись представляет собой компиляцию подклеенных друг к другу на силикатный клей выписок и фрагментов, некоторые листы не приклеены и выпадают; края листов обтрепаны, заломаны.

Записи: л. 7 — скорописью, отличной от той, что в основном тексте, черной шариковой ручкой: «На добрую память ФНГ 19835 июня».

Примечания: рукопись вложена в Минею праздничную [Клинцы: Тип. Карташевых, после 1809 года] КШЧО.12. В той же книге имеется вложение в виде ксерокопии свидетельства о браке 1959 года на имена [Трифо]нова [Ив]ана Терентьевича и Анны Ивановны (копия очень бледная, надписи ручкой едва читаются). Иван Терентьевич не раз упоминается в дневниках УАЭ как один из грамотнейших местных старообрядцев, который пробовал учиться пению по крюкам у Анны Львовны³⁹.

КШЧО.18. АЗБУКА ПЕВЧЕСКАЯ С ФИТНИКОМ НА КРЮКАХ. Первая четверть XIX века

³⁹ ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 66. Челябинская область (лето 1979 года). Запись Главацкой Е., Дыркова В.Л. 58; ЛАИ УрФУ. Фонд дневников. Д. 103/8. Челябинская область (лето 1985 года). Запись Медведевой Н., Шиляевой С.Л. 6.

Бумага: л. 1–57 — вержированная голубая бумага первой четверти XIX века с филигранью: «С М С | Ф М Н» (в каталогах не обнаружена). Формат: 4^о, 175×220.

Объем: 57 л. Л. 50 об.—53 об., 56 об.—57 без текста.

Письмо: полуустав одного почерка.

Нотация: л. 1–50 — знаменная с пометами и признаками; л. 54–56 — демественная и знаменная с пометами и признаками.

Фонетическая редакция: новоистинноречие.

Состав: лествица певческая полная с карандашными подписями солей скорописью начала XX века, л. 1;

проучки на крюках: Иисусова молитва (нач.: «Господи Иисусе Христе...»), азбука (нач.: «Аз буки веде...»), л. 1 об.—3;

«Молитва ко Господу Богу Вседержителю от слова святого Иоанна Златоуста, егда хочет вникнути в сию благословнейшую книжицу...». Нач.: «Господи Иисусе Христе Сыне Божий, отверзи очи сердечныя...», л. 3–4;

азбука знаменная с богословским толкованием «Извещение и описание о столповом знамени», л. 4 об.—10;

азбука с розводами многогласостепенных знамен и лиц в таблице, л. 10 об.—12;

азбука лиц с розводами по гласам, л. 12 об.—24;

Фитник (л. 48–50 без начертаний, даны только розводы), л. 24–50;

азбука демественная в розводах столповым знаменем в таблице, л. 54–56.

Переплет: картон с тканевым корешком, три одинарных шнура; верхняя крышка прочно прикреплена на слизуру, на которую приклеена и почти полностью оторвана тонкая невержированная машинная бумага; обрез окрашен красным; листы обклейки и переплетные из серой, мягкой вержированной бумаги, л. I — филигрань: «[18]19», л. II — филигрань: «М Ф»; на верхней крышке посередине наклеена горизонтально расположенная достаточно широкая полоска вержированной бумаги, похожей на использованную для переплета, надпись на ней не сохранилась, есть, видимо, более поздние хаотично расположенные близкие к полууставу буквы «Ы Ы Г», написанные карандашом.

Сохранность: картон и края листов, особенно углы, обтрепаны, корешок и нижняя крышка отделяются от блока, окрас обреза потемнел.

Записи: 1) л. II — пером, чернилами скорописью XIX в.: «93»;

2) л. 18 — пером, чернилами скорописью XIX века скобкой выделен фрагмент текста (вся страница с лицами 6 гласа за исключением последней строчки) и подписано: «Все зри до сего»;

3) л. 21 об.—пером, чернилами тем же почерком к крюкам на полях добавлено «зрих» («яко» в тексте исправлено на «яко зрих»);

4) л. 45 — пером, чернилами, тем же почерком проставлена помета «зри»;

5) по всему тексту — пробы пера и карандаша;

6) л. 56 об.—грифонаж в виде абстрактного детского рисунка цветными карандашами (синий, сиреневый, черный), XX век.

КШЧО.26. СБОРНИК БОГОСЛУЖЕБНЫЙ ПЕВЧЕСКИЙ. КОНВОЛЮТ. XX век

ЧТЕНИЯ АПОСТОЛА НА РОЖДЕСТВО ХРИСТОВО «НА ЛИТОРГИИ» И «В НАВЕЧЕРИЕ». Нач.: «Братие, егдаже прииде кончина лету...», вторая половина XX века

Бумага: л. 1–2 — машинная белая мягкая, плотная, шершавая бумага, XX век. Формат: 2°, 223×300.

Объем: 2 л.

Письмо: полуустав I (синей, красной шариковыми ручками).

Украшения: инициалы: с примитивными завитками красной шариковой ручкой по всему тексту на л. 1–2 об.,

концовка: примитивного типа в виде повторяющихся завитков красной шариковой ручкой на л. 2.

ОБИХОД НА КРЮКАХ (фрагмент), XX век

Бумага: л. 3–8 — машинная белая мягкая, плотная, шершавая бумага, XX век. Формат: 2°, 223×300.

Объем: 6 л.

Письмо: полуустав II (пером, чернилами и киноварью).

Нотация: л. 3–5 об., 7–8 об. — знаменная с пометами и признаками; л. 3 об., 4 об., 6–6 об. — демественная с пометами и признаками.

Фонетическая редакция: новоистинноречие.

Украшения: инициалы с растительными отростками пером, киноварью по всему тексту на л. 3–8.

Состав: песнопение «Свете Тихий». Нач.: «Святыя славы...», л. 3–3 об.;

припев «Бог Господь...», л. 3 об.;

припевы и концы на Рождество Христово, Богоявление, Преображение вместо «Молитв ради...». Нач.: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу. Всяческая днес радости...», л. 4–4 об.;

припевы к чтению Евангелия (нач.: «Слава Тебе...») и светилен воскресный на 9-й песне канона (нач.: «Свят Господь...»), л. 4 об.;

частично нотированные припевы к стихирам на хвалитех. Нач.: «Хвалите Господа с небес...», л. 5–5 об.;

песнопение «Единородный Сын». Нач.: «И ныне и присно...», л. 6–6 об.;

антифон «Святым Духом всяка душа живится...», л. 6 об.;

«На часех поется, на глас 6» (нач.: «Помяни нас Господи, егда приидеши во Царствии Си...»), включая инципиты Символа веры, молитву «Ослаби, остави», «Отче наш» на 6-й глас, кондаки «по уставу по сем», «Всесвятая Троица Единосущная...», л. 7–8 об.

Многогласник: осмогласник «Свете Тихий», л. 3–3 об.

Распевы: *демество:* припев «Бог Господь...», л. 3 об., припевы к чтению Евангелия и светилен воскресный на 9-й песни канона (нач.: «Свят Господь...»), л. 4 об., «Единородный Сын», л. 6–6 об., антифон «Святым Духом всяка душа живится...», л. 6 об.;

знаменный: «Свете Тихий», л. 3–3 об., припевы и концы на Рождество Христово, Богоявление, Преображение вместо «Молитв ради...», л. 4–4 об., частично нотированные припевы к стихирам на хвалитех, л. 5–5 об.; «На часех поется, на глас 6» (см. состав), л. 7–8 об.

ВЫПИСКИ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ, вторая половина XX века

Бумага: л. 9–11 — листы из тетради в клетку на бумаге второй половины XX века. Формат: 2^о, 223×300.

Объем: 3 л., л. 10 об., 11 об. без текста.

Письмо: полуустав I (красной, черной шариковыми ручками).

Состав: чтение Апостола на Богоявление. Нач.: «Братие, егда сядыи и святяеми...», л. 9;

богородичен-догматик 6-го гласа. Нач.: «Кто Тебе не блажит...», л. 9 об.;

отпусты в Цветоносную неделю. Нач.: «Иже на Престоле Херувимсте яздяи...», л. 10;

чтение Апостола в Цветоносную неделю. Нач.: «Братие, радуйтесь всегда о Господе...», л. 11.

ВЫПИСКИ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ, вторая половина XX века

Бумага: л. 12–20 — машинная белая мягкая, плотная, шершавая бумага, XX век. Формат: 2^о, 223×300.

Объем: 9 л., л. 15, 15 об., 19 об. без текста.

Письмо: полуустав I (синей, красной, черной шариковыми ручками), л. 12–14 об., 16–20 об.;

скорось (синей шариковой ручкой либо карандашом), л. 12 (в части текста), 20 об.

Нотация: л. 12 — знаменная с пометами и признаками (проставлено только несколько знамен в начале стихир Пятидесятницы «Преславная днесь видиша языцы»).

Фонетическая редакция: новоистинноречие.

Состав: стихир Пятидесятницы (нач.: «Преславная днесь видишазыцы...»), Успения (нач.: «Блажим Тявси роди, Богородице Дево...»), Рождеству Христову (нач.: «Всяческая днесь радости исполнишася...»), л. 12;

чтения Апостола на Крещение и Пятидесятницу. Нач.: «Яви-ся Благодать Божия...», л. 12 об.—14;

выписка богослужебных указаний. Нач.: «Богоявление вечера по окончание поремейф ектения 40...», л. 14 об.;

чтения Апостола в навечерие Крещения, Преображение, Сретение. Нач.: «Свободен бо Сын от всех...», л. 16–18 об.;

стихира Пятидесятницы. Нач.: «Преславная днесь видеша вси языцы...», л. 19;

чтение Евангелия на Богоявление «на литоркии». Нач.: «Во время оно прииде Исус [е]муже лопата в руце Его...», л. 20;

фраза «Пречистыя Матери чеснага и славнаго ея введения и всех святых», л. 20 об.

ЧТЕНИЕ АПОСТОЛА НА ВОЗНЕСЕНИЕ, вторая половина XX века

Бумага: л. 21–24 — машинная белая тонкая бумага, XX век. Формат: 2°, 223×300.

Объем: 4 л., л. 21 об., 23–24 об. без текста.

Письмо: полуустав I (синей шариковой ручкой), л. 21, 22–22 об.

Состав: фраза «На Вознесение Господне от Деяние святых», л. 21;

чтение Апостола на Вознесение. Нач.: «Первое слово сотвори о всех...», л. 22–22 об.

ВЫПИСКИ БОГОСЛУЖЕБНЫЕ К ПЯТИДЕСЯТНИЦЕ, конец XX века

Бумага: л. 25–26 — машинная белая мягкая, плотная, шершавая бумага, XX век. Формат: 2°, 223×300.

Объем: 2 л., л. 26 без текста.

Письмо: полуустав I (синей, красной, шариковыми ручками, серым фломастером), л. 25–25 об.;

скоропись (синей шариковой ручкой), л. 26 об.

Состав: чтение Апостола на Пятидесятницу. Нач.: «И егда скончашася дние Пятидесятницы...», л. 25–25 об.;

фраза «Иже в виде огне[ных] язык неспослав Пресвятыи Дух в день Пятьдесятныи на святыя своя ученика и апостолы Господи Иисусе Христе», л. 26 об.

Переплет: обложка, сложенная из четырех слоев белой машинной бумаги, верхний слой длиннее остальных, навощен сверху, края подвернуты как конверт, в котором лежат остальные слои бумаги; блок сшит толстыми нитками.

Сохранность: листы блока и обложки обтрепаны, корешок внутри проклеен почти полностью истрепавшейся бумагой из тетради в клетку, обложка закапана воском.

Записи (на листах обложки): 1) л. I — полууставом I шариковой ручкой: «Хвалите Господа с небес»;

2) л. III — полууставом I синим фломастером: «Обиход»;

3) л. IV — полууставом I шариковой ручкой: «Обиход по-гречески Вамопошай Фипи роелешпе [Шароновой Зини моесевне]»;

4) л. IV об. — скорописью одного из писцов шариковыми красной и синей ручками богослужебные указания на Вознесение. Нач.: «После поремьёф ект. малая Слава и ныне таже Апостол...»;

5) л. V — полууставом I шариковой ручкой отпуст на Пятидесятницу: «Иже в виде огненных язык неспослав Пресвятыи Дух в день Пятьдесятныи на святыя своя ученики и апостолы Г[осподи]И[сусе] Х[ристе] С[ыне] Б[ожий] м[олитв]ра[ди] Пре[чистыя]Ти М[атери] и с[вя]т[ых]сла[вных] и все[х]хвал[ных] апостол и все[х] с[вя]тых по[милуй] я[ко] бла[г] и Человеколюбиц».

Примечания: рукопись содержит несколько вложений, дополняющих ее:

1) между л. II–III обрывок машинной желтой бумаги второй половины XX века — отпуст на Вознесение черной шариковой ручкой скорописью одного из писцов: «Иже во славе вознесыися на небеса Господи Иисусе Христе Сыне Божии молит ради при[чистыя] Матере и святых славных и всехвалных Апосто», на обороте другой скорописью черной шариковой ручкой: «3–26-05 11 палата 2 этаж»;

2) перед л. 1 свернутый вдвое лист А4 белой офисной бумаги — отпуст в Неделю цветоносную скорописью одного из писцов шариковой ручкой: «Иже на Престоле херувимсте ездяи на жребяти изволивии всести Господи Иисусе Христе Сыне Божии мо-

литв ради Пречистыя Ти Матери и всех святых помилуй и спаси нас яко благ и человеколюбец»;

3) между л. 10–11 свернутый вдвое лист А4 белой офисной бумаги — отпуст Покрова скорописью одного из писцов шариковой ручкой: «Господи Иисусе Христе Сыне Божии молитв ради Пречистыя Ти Матере честнаго и славного ея Покрова и ради всех святых помилуй и спаси нас яко благ и Человеколюбец»;

4) между л. 16–17 фрагмент той же бумаги, что л. 21–24, — полууставом I, переходящим в скоропись одного из писцов, черной шариковой ручкой отпуст на Преображение: «Приобравивыися во славу велелепную на горе Фаворстей пред ученики своими: Господи Иисусе Христе Сыне Божии молитв ради Пречистыя Ти М[атери] и всех святых славных и всехвальных апостол».

Библиография / References

Источники

Библиотека Успенской общины староверов-часовенных севера Челябинской области КШЧО.7. Апостол [Типография единоверцев, 1902 год].

КШЧО.8. Триодь постная и цветная [Типография единоверцев, начало XX века].

КШЧО.12. Минея праздничная [Клинцы: типография Карташевых, после 1809 года].

КШЧО.12а. Выписки богослужебные певческие. [Рубеж XVIII–XIX века, XX век].

КШЧО.18. Азбука певческая с Фитником на крюках. [Первая четверть XIX века].

КШЧО.26. Сборник богослужебный певческий. [Конволют, XX века].

КШЧО.27. *Гюбнер И.* Сто четыре священных истории из Ветхого и Нового Завета. М.: Университетская типография, 1795.

КШЧО.30. Страсти Христовы [Старообрядческая типография, первая четверть XX века].

КШЧО.33. Сборник богослужебный. [Конволют: Чин крещения. Старообрядческая книгопечатня, 1909; Отпусты [Старообрядческая книгопечатня, первая четверть XX века].

КШЧО.77. Тропари, богородичны, кондаки и икосы воскресныя. [XX век].

Лаборатория археографических исследований Уральского федерального университета (ЛАИ УрФУ)

Северо-Челябинское собрание

Х.9р/26. Октоих на крюках. [Рукопись, 1820-е годы].

Х.10р/27. Октоих и Обиход на крюках. [Конволют: первая четверть XIX века, 1860–1870-е годы].

Х.18р/771. Праздники на крюках. [Фрагменты: конец XIX века, середина XX века].

Фонд дневников

Д. 12/76–7. Челябинская область (лето 1976 года). [Запись Бегунова Ю.].

Д. 66. Челябинская область (лето 1979 года). [Записи Главацкой Е., Дыркова В., Багрова А., Есаян Н.].

- Д. 70/80. Челябинская область (зима–лето 1980 года). [Запись Багрова А., Главацкой Е.].
- Д. 103/7. Челябинск, лето 1985 года [Записи Беляевой О., Галишева С.].
- Д. 103/8. Челябинская область (лето 1985 года). [Записи Медведевой Н., Туберозовой О., Шиляевой С.].
- Д. 104/9. Челябинская область (лето 1985 года). [Запись Батюни Л., Полетаева А.].
- Д. 121/99. Челябинская область (лето 1999 года). [Запись Баландиной С., Коровушкиной И.].

Фонотека

- XVIII.3фн. *Коровушкина И. П.* Интервью с З. М. Шароновой [звукозапись]. Челябинская обл., 1999. Сторона В.

Личный архив автора

- Михеева А. А.* Интервью с Ф. В. [звукозапись]. Челябинская обл., 2024.
- Михеева А. А.* Интервью с Ф. В. и Ермием [звукозапись]. Челябинская обл., 2024.
- Михеева А. А.* Полевой дневник за 2024 г. [рукопись]. Челябинская обл., 2024.
- Личный архив А. И. С.

Праздники. Киев: Типография С. В. Кульженко, 1910.

Шаронова З. М. Письмо к Г. Е. Шаронову 15.02.1999.

Литература

- Белобородов С. А.* Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия беглопоповцев/часовенных XVIII — начала XX века. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2017. EDN: YVLIUQ.
- Боровик Ю. В.* Последние из скитян (к истории Сунгульского старообрядческого мужского пустынножительства) // Урал в зеркале тысячелетий (V тыс. до н. э. — XXI в. н. э.) / Под ред. Б. Б. Овчинниковой. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2009. С. 91–96.
- Дроздова Е. О.* Дорога на скит. Касли: АО «Радий», 2023.
- Духовная литература староверов востока России XVIII–XX веков. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999.
- Клепиков С. А.* Филигрani на бумаге русского производства XVIII — начала XX века. М.: Наука, 1978. EDN: ZIFUUB.
- Парфентьев Н. П.* Традиции и памятники древнерусской музыкально-письменной культуры на Урале (XVI–XX века). Челябинск: Челябинский дом печати, 1994. EDN: VVMKUF.
- Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. Новосибирск: ИД «Сова», 2005. EDN: QPCUIX.
- Рукописные и старопечатные книги кириллической традиции: изучение, описание, хранение: учеб. пособие. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2010.
- Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии. Т. 1 Кн. 1. / Под ред. Н. Н. Покровского. М.: Языки славянской культуры, 2014.

Restoring Books and Faith: The Siberian Old Believer Skete as a “Territory of Salvation”

For citations:

Dutchak, E.E., Vasilyev, A.V.
(2025) “Restoring Books and
Faith: The Siberian Old Believer
Skete as a “Territory of Salvation”,
*Gosudarstvo, religiia, tserkov’
v Rossii i za rubezhom*, 1(43):
135-164.

Рекомендация для цитирования:

Дутчак Е.Е., Васильев А.В. Ре-
ставрируя книги и веру: Сибир-
ский старообрядческий скит как
«территория спасения» // Госу-
дарство, религия, церковь в Рос-
сии и за рубежом. 2025. № 1(43).
С. 135-164.

Received: 20.01.2025; Revised:
04.02.2025; Accepted for
publication: 03.03.2025.

Поступила в редакцию:
20.01.2025; прошла рецензи-
рование: 04.02.2025; принята
в печать: 03.03.2025.

This article is an open access
article distributed under the terms
and conditions of the Creative
Commons Attribution (CC BY)
license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

ELENA E. DUTCHAK

Tomsk State University (Tomsk, Russian
Federation). deeo10@mail.ru
ORCID: 0000-0002-5284-6054

ARTYOM V. VASILYEV

Tomsk State University (Tomsk, Russian
Federation). hegelianer@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6561-4375

The article deals with non-verbal ways of reproducing and transmitting the Old Believer culture of desert-dwelling, going beyond the study of book restoration as a purely technical operation. The studied case is a Siberian skete of Old Believer Wanderers founded in the 1830s and still active today, with its library of handwritten and printed books in Church Slavonic Cyrillic. The skete’s approach to managing its book collection and the methods of book restoration employed by its inhabitants are used as a tool for initiating peasants into the monastic tradition and are examined in the context of the social history of a taiga settlement. The visible traces of paper, binding, and cover repairs, as well as corrections and additions to prayer and didactic texts, are assessed in terms of their alignment with the symbolism of the Christian book and the skete dwellers’ self-perception as guardians of the “territory of salvation” of ancient books and of the true faith. Methodologically, the study is based on the mediative approach to religion (B. Meyer) and the practices of analyzing the material and visual aspects of religious books (M. P. Brown, T. Lentjes).

Keywords: Old Believer book culture, religious reading culture, popular eschatology

Реставрируя книги и веру: Сибирский старообрядческий скит как «территория спасения»

Елена Е. Дутчак

Томский государственный университет (Томск, Россия). deeo10@mail.ru

ORCID: 0000-0002-5284-6054

Артём В. Васильев

Томский государственный университет (Томск, Россия).

hegelianer@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6561-4375

Статья посвящена невербальным способам воспроизводства и трансляции старообрядческой культуры пустынножительства и восполняет пробелы в изучении книжной реставрации как исключительно технической операции. В качестве объекта исследования выбран действующий сибирский скит староверов-странников (основан в 1830-е годы) и его библиотека рукописных и печатных книг на церковно-славянской кириллице. Скитской способ управления книжным фондом и методы ремонта книг его обитателями характеризуются как взаимосвязанные инструменты приобщения крестьян к монастырской традиции и рассматриваются в контексте социальной истории таежного поселения. Видимые следы ремонта бумаги, переплетов и обложек, исправления и дополнения молитвенных и учительных текстов оцениваются с точки зрения их соответствия символике христианской книги и представлениям скитников о себе как хранителях «территории спасения» древних книг и истинной веры. В методологических решениях исследование базируется на медиативном подходе к религии (Б. Мейер) и практиках изучения материально-визуальных аспектов религиозных книг (М.П. Браун, Т. Лентес).

Ключевые слова: старообрядческая книжность, религиозная читательская культура, народная эсхатология

This research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 23-78-10119 'Historical Information Resources in Research Infrastructure: Models of Representation, Analysis and Integration of Regional History Data', <https://rscf.ru/project/23-78-10119/>.

Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 23-78-10119 «Исторические информационные ресурсы в исследовательской инфраструктуре: модели репрезентации, анализа и интеграции данных по региональной истории», <https://rscf.ru/project/23-78-10119/>.

THE Taiga Old Believer *sketes* are some of the most restricted religious institutions in Russian history. The people who went there to live “according to the

faith of the fathers” and “to die under the icons” always measured their interactions with the outside world. Therefore, the admission of researchers becomes a long and never-ending exam. All the time one needs to confirm one’s knowledge of the history of Old Believers’ faith, avoiding any potentially dismissive intonation in relation to their adherence to their rituals. One needs to know how to read an ancient manuscript using the Church Slavonic Cyrillic alphabet without giving a reason to doubt the pure scientific interest in their book collections.

Such a desire to protect themselves from unwanted visitors and contacts is often seen only as a form of monastic asceticism, but seeing an Old-Believer dwelling in the context of the history of church schism and Russian colonization of the taiga outskirts of Siberia helps to explain its origins in a broader way. First of all, this was required by the skete’s role as a “mediator” between high book culture and ordinary believers, crucial for the denomination which existed as a conglomerate of communities, each of which considering itself a true defender of “church antiquity,” and its eschatological identification as the only true ones. Therefore, the sketes had to be protected as places of concentration of liturgical, statutory and doctrinal books “untouched” by Patriarch Nikon’s reforms and training of Old Believer leaders capable of using those books to combine from them their “canons of sacred texts”¹. The sketes needed the support of the local population in this case. While building relations with peasants living nearby, the sketes used both the shortage of priests and churches in the region and folk traditions of gift exchange: they performed occasional services for the peasants (baptisms, weddings and funeral services); explained the meaning of Christian holidays and the rules of fasting; and acted as arbitrators in conflicts. In return, they received labor assistance and warnings about the upcoming inspections of the authorities.

Today, this network of religious centers and connections, which is an alternative to official Orthodoxy, is almost completely destroyed. The sketes decreased in number and size, with people who read poorly and write even worse in Church Slavonic Cyrillic prevailing among the skete inhabitants. Nowadays it may seem that such taiga settlements might be of interest to researchers only as an obsolete culture whose

¹ The term is used in relation to a stable corpus of texts characterizing the doctrine and worldview of any Old Believer group: Crummy, R. (2011) *Old Believers in a Changing World*, p. 23. DeKalb: Northern Illinois University Press; Guryanova, N. S. (2017) *Handwritten collections and the design of the ideology of the Old Believer movement*. Novosibirsk: In-t Istorii SO RAN (in Russ.).

extinction was miraculously avoided. At the same time, the fact that the monks' ranks were replenished by their relatives, confident that their mission was to preserve a place to pray for the whole world, along with the constant restoration of skete books, prompts us to look more thoroughly at their circumstances. For instance, what is hidden behind the repairing of sheets of ancient manuscripts with modern paper and restoring ancient texts with a ballpoint pen? Can these actions be treated as natural for communities that delegated the right to serve the ceremony creed for peasant monks and combined the Greek term *Skētis* / Σκήτις in the name of their place of residence and the folk semantics of the Russian verb "to wander"?² Or still, given the almost 350-year history of the Old Belief, they should be regarded as a tool of "preserving" religious authority, as a kind of compensation for the new generation of taiga monks' inability to recreate the authors' "works," adapting the ideology of the Old Believers' reclusive way of life to modern realities?

These issues are quite traditional and relevant with research in the history and modern condition of the Old Believer skete communities in different parts of Siberia³. Nonetheless we have to state that the research interest in intertwining the "old" and "new" concentrates on the study of polemic writings, exegetical practices and skete daily routine. A similar situation remains in Russian academic and reference literature, dedicated to the Old Believer book collections: traces of the "old restoration" are recorded rather than systematically analyzed⁴.

We believe that the topic of book restoration has been undeservedly ignored, and it is of the utmost importance when studying sketes with a predominantly peasant population (in other words, the study of practices of handling religious books by people who are not experienced in religious reasoning). The paper considers it using the materials of a book collection belonging to a current Old Believer monastery located

². V.I. Dahl accurately marked the semantic transformation of the Greek "Skete" in the Russian "Skit" as adaptation (*prinorovlenie*).

³. Pokrovskij, N. N., Zol'nikova, N. D. (2002) *Old Believers-chapels in the East of Russia in the 18–20 centuries: Problems of creativity and public consciousness*. M.: Pamjatnik iistoricheskoy mysli (in Russ.); Storozhenko, A. A. (2019) "Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: Origins, traditions and current state", *New Research of Tuva* 1: 4–15 (in Russ.).

⁴. Logunova, E. A. (2017) "On the question of the historiography of the study of the Siberian Old Believer binding", *Bulletin of Tomsk State University. Series "Cultural Studies and Art History"* 26: 165–172 (in Russ.).

on the right bank of the River Ob, around 100 km to the north of the city of Tomsk, home to the oldest university in Siberia⁵.

The taiga skete was founded in the 1830s by inhabitants of the European part of Russia, who considered themselves stranniki (wanderers), the branch of the Old Believers whose doctrine is based on the theses in the coming of the Antichrist, suppression of the imposed priesthood and the right to perform public prayer, the sacraments of baptism and repentance to the laity who have passed the rite of passage “into wandering”⁶. In the second half of the 19th century, financial support from the Volga region merchants provided economic stability, and its leaders’ polemical treatises gained them renown among their coreligionists. Although the period of intellectual flourishing was relatively short (from the late 19th to the first third of the 20th century), the taiga community was able to substantiate the refusal to use money in its “canon of sacred texts”, and reformat the ties with the “benefic” laity on this basis; their families became treasurers of the skete finances and intermediaries when selling taiga wild plants. The combination of the religious authority of the skete inhabitants with the economic interests of the Soviet village allowed the skete to survive throughout the turmoil of the 20th century and preserve its “book treasures”, the ancient Russian manuscripts and printed books and publications of illegal Old Believer publishing houses⁷.

The time period of the remaining signs of restoration (from the 17th to early 21st centuries) allows us to describe them in two aspects: general Old Believer and the historical, associated with the monastic community of Old Believers (wanderers). This essay explores how the Old Belief legitimized the transformation of an ordinary lay reader of Christian books into a competent monk interpreter through mastering the old Russian culture of book restoration and approving new techniques in the guise of indisputable traditions.

⁵ Previously, the area was part of the Tomsk district, today it is the northeastern and northern territories of the Tomsk and Kemerovo regions of the Russian Federation.

⁶ It is something in between baptism and taking of monastic vows and includes the ritual destruction of personal documents, passports and sometimes banknotes as a sign of belonging to the “world of Antichrist”.

⁷ The characteristics of the library and the current state of the community are given in: Dutchak, E. E. (2022) “Siberian Skete Library From the Perspective of Slavia Orthodoxa”, *Siberian Historical Research* 4: 12–32 (in Russ.).

Materiality of religious books: the theoretical frameworks of the study

Despite the fact that the relation of restoration works to the creed, social composition and the Old Believer way of life were not previously considered as an independent matter for research, there was some occasional consideration of this aspect when investigating other matters. For example, to demonstrate the preservation of ancient Russian techniques of manuscript design or state the fact of book repair using uncommon materials—copybooks, wallpaper, posters, etc⁸. This largely illustrative and practical approach goes back to the pre-revolutionary historiographic tradition of a separate study of the intellectual and material life of the Old Believers and, consequently, to the attention primarily towards the ideological content, rather than the physical forms of the texts existing in their environment.

Nevertheless, field archeographic research initiated in 1959 by academician M.N. Tikhomirov revealed an extremely diverse textual culture and the distinctive ritualism of Old Believers. This created the basis for cooperation between historians, philologists, ethnographers and art historians, and the main result was the proved thesis that not only reading and interpretation but also the practice of storing an ancient handwritten and printed book ensure the faith's successful resistance against the aggressive influence of external environment.

It is significant that the question of the “physical incarnations” of the Old Believer book culture was raised in different ways by international and Russian researchers, but almost simultaneously in the 1990s. While considering “Old Believer piety” as a kind of popular religion, R. Crummy noted that ordinary village Old Believers treated the ancient book as a sacred object, which does not always imply understanding of its content⁹. E.I. Dergacheva-Skop and V.N. Alekseev proposed the term “living, flowing libraries”, describing the importance of passing a religious book from hand to hand and its daily opening and reading¹⁰.

⁸ See, for example: Pozdeeva, I.V., Erofeeva, V.I., Shitova, G.M. (2000) *Cyrillic editions of the 16th century — 1641. The finds of the 1971–1993 archaeological expeditions received by the Scientific Library of the Moscow University*. M.: Izd-vo MGU (in Russ.).

⁹ Crummy, R. (1993) “Old Belief as Popular Religion: New Approaches”, *Slavic Review* 4: 700–712.

¹⁰ Dergacheva-Skop, E. I., Alekseev, V.N. (1992) “Old Believers’ Libraries of Siberia (problems of reconstruction)”, in N.N. Pokrovskii, R. Morris (eds) *Traditional spiritual*

The studies of the last decades objectively expand this line of study since they recorded the following picture. For example, it turned out that educated monasticism plays an important role in the crystallization of Old-Believer creeds, but even without it, the boundaries between consents and interpretations can remain stable. This discovery shifted the focus of the study from the ideological heritage of the Old Belief to the narratives that appear during significant actions and communications for the religious community—divine services and congresses-councils, when communicating with local authorities, missionaries and scientists, due to everyday contacts with their “heretical environment”¹¹. Appeal to the daily routine enabled differentiating two ways of modulation the rules of interaction with coreligionists/gentiles and cultural tradition in General: this happens through concepts and images of the Apocalypse and the corpus of their interpretations of the early Christian, old Russian and Old Believer authors in the written text, and in everyday life through the description of the “proper” and the taboo of the “sinful”.

It is the latter that justifies the question of non-verbal forms of maintaining culturally significant behavioral patterns. The absence of such studies reconstructing the order of actions with an old book already unsuitable for sacred service and reading suggests filling this gap. In our opinion, the analysis of the methods of book repair, whose recovery from the destructive impact of time is considered mandatory by various Old Believer denominations, should be conducted along with the study of social factors, which affect the thoughts about their own creed.

In theoretical and methodological terms, such problems can be justified within the framework of two approaches. The first is associated with research in the field of the history of reading; the second with the study of mediation practices, “sensual forms,” and modes of “mediation.” In our opinion, they can be considered complementary: within the framework of the theory of mediation, the key role of media for religion is affirmed, and the history of reading articulates the basic tools for understanding a specific medium (printed or handwritten book) in the processes of social dynamics and the formation of religious identity. In this sense, the methodological problem of the study can be outlined as follows: how certain ways of using media (in our case,

and material culture of Russian Old Believers settlements in Europe, Asia and America, pp. 125–130. Novosibirsk: Nauka (in Russ.).

¹¹. Smiljanskaja, E. B. (ed.) (2012) *About their land, their faith, the present and their experiences in Russia in the XX–XXI centuries: towards the study of biographical and religious narrative*. M.: Indrik (in Russ.).

the preservation of community libraries) are approved as practices of religious mediation.

Both approaches focus on the tactile and visual aspects of working with a book. Media as sensory forms can “entail different material affordances and different corporeal effects and possibilities for signification for their users and beholders”¹². Similarly, for the classics of the history of reading (R. Chartier, R. Darnton), the materiality of the text is the factor that, in the long-term historical perspective, determines the mobility and variability of the connections between the work itself and the methods of its fixation and perception, and in the short-term, it acts as a tool of “programming” to whom, how and why it should be read “here and now”¹³. Because of this, the study of the external look of the book, for example, bookbinding practices becomes essential when posing such questions. As an example of what kind of horizons this can open when studying Old Believers, we offer the study of T. Lentjes where the external appearance of prayer books is considered as a key to understanding the changes in the Christian culture of prayer and the ways of sequencing the inner world of the believer¹⁴.

We believe that the Siberian wanderer’s skete serves as an ideal research platform for demonstrating how the techniques of recreating the original appearance of Christian books fulfilled the task of translating and codifying the ‘canons of sacred texts’ while simultaneously preserving its status as a ‘territory of salvation’ in the eyes of the rural community. The acquisition, storage, and preservation of ‘pre-reformation’ manuscripts and printed books helped such monks maintain a connection with their skete as a place of salvation for Christian souls — both their own and those of their secular fellow believers. How the processes of building a skete community influenced its library management and the selection of books for restoration, and why Christian book restoration became the foundation for dogma renewal — these questions will be explored in the next two sections of our paper.

¹² Meyer, B. (2020) “Religion as mediation”, *Entangled Religions* 11 (3): 21.

¹³ Darnton, R. (1982) “What is the History of Books?”, *Daedalus* 111 (3): 65–83; Chartier, R. (2008) “People’s Readers” and Their Reading from the Renaissance to Classicism”, in *History of Reading in the Western World from Antiquity to Ours*, pp. 339–358. Moscow: “Izd-vo FAIR”.

¹⁴ Lentjes, T. (2006) “Prayer books”, in F.-J. Arlinghaus (ed.) *Transforming the Medieval World: Uses of Pragmatic Literacy in the Middle Ages*, pp. 239–258. Turnhout: Brepols Publishers.

Restoring the Books, or Skete Library Management

The compiling of skete libraries is one of the mysterious aspects of the Siberian reclusive lifestyle. The question of how large, heavy books (such were the publications of the Moscow publishing house) were delivered to illegal sketes located at the far ends of swampy or mountainous taiga is far from being the most difficult one. In each case, police reports and the memoirs of accidental skete visitors and inhabitants allow us to reconstruct the ways and routes of delivery.

Debates periodically occur relating to some other questions: which exact books did a skete need to become a religious center comparable in influence to the churches and monasteries of the official Orthodox Church, and how the dogmatic rejection of priesthood and the majority of the sacraments manifested itself in the process of book selection. We can suggest some more issues: what measures a skete community took to manage its constantly growing library compiled of ageing and dilapidated books, restore them in due time, and protect them during police raids. We will try to answer these questions by examining the history of the skete of Old Believers (wanderers), the central figures of our research. In order to do this, three types of materials were studied: formal correspondence of officials (1848–1985), interviews with the skete inhabitants (since 1987), and visual and verbal information from their books.

Any skete could withstand competition with official Church institutions on the sole condition that the divine service conducted there was based on the books intended for church prayer. This led to their striving to have complete sets of books (published before 1653) for liturgies and those regulating daily and festive services. Additionally, the wanderers are an exception among all the Old Believers who rejected the priesthood. It is considered that they were not at all interested in this very kind of pre-reformation books and managed quite well using small-format manuscripts, often self-manufactured, with cell prayers, biographies of monks, and teachings about ascetic life¹⁵. This conclusion is based on the peculiarities of the wanderers' creed which made them radical in their views and very closed in their way of life. The wanderers set themselves apart in

¹⁵ Dergacheva-Skop, E. I., Alekseev, V. N. (2003) "Archaeographical research of Siberia in the second half of the 60s — early 70s and the formation of collections of handwritten and old printed books: From the history of the first Novosibirsk archaeological expeditions", in E. I. Dergacheva-Skop, V. N. Alekseev (eds) *The Book and Literature in Cultural Context*, p. 124. Novosibirsk: GPNTB (in Russ.).

the 1760s, observing mandatory withdrawal from the world captured by the Antichrist¹⁶. This allowed them to determine “wandering” in search of a place inaccessible to “godless power” as the fulfillment of the apocalyptic prophecy about the Church hiding at the end of times in the “sensual desert”.

Therefore, the conclusions of modern researchers on the lack of the wanderers’ interest in books for church services are based on the materials of the second half of the 19th century, namely court procedural documentation on the capture of “people without passports”, who called themselves “wandering pilgrims”, and research by pre-revolutionary historians¹⁷. The above mentioned materials describe the property of individual fugitives moving around the country without heavy luggage, but not the book collections in a stationary settlement. We were able to arrive at such a conclusion when we first visited the skete in 1987 and saw the early printed Menaia and Apostles and handwritten Octoechos and Triodions in the monastic cells. A search of the archives for data on the early history of the skete confirmed that its library was formed from the date of its foundation and repressive actions by the authorities could not prevent it. Thus, in 1848, during a police raid in the “forests of Tomsk district”, 17 people were arrested and 55 printed and manuscript books were seized¹⁸. In 1874, a police squad sent to verify rumors of a revived monastery and 80 “vagrants without documents” gathered there, found a “well-arranged community — with a forge, metal workshop, windmill, bread supplies, horses and a library”¹⁹.

The repeated destruction of cells and removal of books did not bring any results that time either, and as early as in 1890–1910 the polemical messages of the heads of the skete community, who cited the rules of ecumenical and local assemblies and compositions of early Christian authors, were copied by Old Believers of the Russian

¹⁶ This program of salvation, presented in the works of the monk Euthymius (the founder of the denomination) and his disciples, was named the doctrine of escape; hence the term “escapists,” their other name, which was given to the followers by the authorities. See: Mal'tsev, A. I. (1996) *Old Believers-wanderers in the 18th — the first half of the 19th century*. Novosibirsk: Sibirskij hronograf (in Russ.).

¹⁷ Shhapov, A. P. (1906) “Zemstvo and the raskol”, in A. P. Shhapov, *Works* In 3 vol. Vol. 1, pp. 505–579. Saint-Petersburg.: Izd. M. V. Pirozhkova (in Russ.); Pjatnickij, I. K. (1912) *The Wanderer Sect and its significance in the schism*. SPb: I. L. Tuzov (in Russ.).

¹⁸ “Case about the capture of dissenters Osipova, Anna without a surname and others”, *State Archive of Tomsk region*. F. 3. Op. 54. D. 261 (in Russ.).

¹⁹ “About the false bishop and schismatic Nikita Ivanov (aka Vikhlyaev)”, *State Archive of the Tomsk region*. F. 3. Op. 4. D. 763.

North²⁰. These data explain the variety of books, which are still in the possession of the skete inhabitants. Yet it would be a mistake to assume that the skete library was formed according to a deliberate plan or that book selection was always consistent and rational. In our case, for example, it is important to take into account the fact that the skete community was formed during three migration waves, and the nature of each influenced the choice of books and management of the library. In particular, the purposeful purchase of books for church services is associated with the first and largest migration wave, the relocation of peasants, commoners and petty merchants from Kazan, Yaroslavl and Kostroma provinces in the 1850s-1910s. From a formal point of view, this movement became part of a general movement of the taxable population to the East, which the Russian academic tradition usually considers in the context of the state solution to the land shortage problem in European provinces and the geopolitical project of “a big Russian nation”²¹.

However, we consider that the reasons behind this movement should be sought not in the policy of the colonization of marginal territories, but in the events that caused dramatic changes in the daily lives of the urban and rural inhabitants of the Volga region and provoked them to assess what was happening emotionally and in eschatological logic. Such a reaction was caused by the destruction of the way of life of serf villages during the great reforms of 1855–1881²² which coincided with a large-scale ecological crisis in the region and a sharp increase in child mortality²³.

Against this background, the activity of astronomical communities, which made popular scientific discoveries of comets²⁴ and the All-Russian Census in 1897²⁵ were treated as quite distinct apocalyptic omens. These all caused a new impetus to the apocryphal predictions

²⁰ *Spiritual literature of the Old Believers of Eastern Russia in the 18th-19th centuries* (1999), pp. 548–551. Novosibirsk: Sibirskij khronograf (in Russ.).

²¹ See: Dameshek, L. V., Remnev, A. V (eds) (2007) *Siberia as part of the Russian Empire*, pp. 42–75. M.: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.).

²² Smykov, Ju.I. (1984) *Peasants of the Middle Volga region during the period of capitalism (socio-economic research)*. M.: Nauka (in Russ.).

²³ Vishlenkova, E. A. (2005) “Don’t drink water from the Boar!’ (The environmental crisis in Kazan in the 19th century)”, *Rodina* 8: 94–96 (In Russ.).

²⁴ Mel’nikova, E.A. (2011) “*An Imaginary Book*”: *Essays on the history of folklore about books and reading in Russia*, pp. 107–116, 150–159. Saint-Petersburg: Izd-vo Evropejsko Universiteta v Sankt-Peterburge (in Russ.).

²⁵ Novikov, I. (1898) “Raskol and sectarianism in the Tomsk Diocese in 1896–97”, *Tomsk diocesan vedomosti* 10: 15–22, 11: 6–14, 12: 12–17 (in Russ.).

about the Easter of 1912 as the date of the end of the world and facilitated preaching by Siberian wanderers among the inhabitants of the Volga region on the need for urgent repentance and relocation to the taiga skete or its surroundings²⁶.

The subsequent inflow of a peasant workforce and merchant funds allowed the skete to arrange for the delivery of books purchased through intermediaries in the central provinces. The books were sent by rail, horse and water transport to Tomsk, where they were stored until winter, and then again were transported by trusted people on skis to the taiga customers. As a result, not only were all single and group cells equipped with old-printed books for the daily service cycle and monastic reading, but the skete inhabitants, fond of writing, also received books from the Old Believers' scriptoria, collections of Church laws, the works of the Church fathers and old Russian writers, and the works of respected leaders of the Old Believers.

The second migration wave of the 1920s-1930s brought Ural and Siberian Old Believer peasants, belonging to less radical branches of the Old Believers, to the taiga skete. Their merging with the wanderers was due to a desire to hide from the commotions of the Civil War and to avoid dekulakization. The migration of people was accompanied by that of books. The appearance of a great number of liturgical and doctrinal books published by illegal Old Believer and officially authorized Edinoverie printing houses in the second half of the 18th –early 20th centuries turned out to be significant in terms of consequences. Although they were mainly reprinted from the ancient editions of the Moscow publishing house, in the taiga monastery they were treated with distrust and forbidden to be used for prayers.

This was precisely the period when the skete leaders realized that the book collection compiled from the "gathered" books bought by the community and those brought by future settlers could bring not only good but also evil. The situation was even more complicated due to the fact that the skete community, afraid of further police raids, finally decided to select a dispersed type of settlement at the beginning of the 20th century. On the one hand, it guaranteed the preservation of the skete as an illegal religious center, but on the other hand, there was a threat that in cells located at a distance of between 1 to 7 km, with

²⁶ In 1867–1869, the discovery of this network, by means of which the Old Believers used to send neophytes "in large numbers to the forests of Tomsk province," became a high-profile criminal case. (See: "Case about the discovery of a sect of wanderers or runners in the city of Kazan", *Russian State Archive of Ancient Acts*. F. 1431. Op. 1. D. 1324–1325).

regular connection only during winter and summer, the Christian texts would be interpreted in the spirit of moderate Old Believer teachings.

However, the maintenance of a system of management by competent people, well-read in the Scriptures, who firmly followed the tradition of permitting anachoresis only within a joint decision process, allowed them to control the situation, both in the sphere of faith and book restoration. The community as the collective owner of the skete library decided collegially who of the skete inhabitants was ready for individual intellectual activities, determined the religious value of a particular book and consequently, the order and quality of its restoration. This helped to guarantee the timely maintenance of the books' physical condition, which needed to be restored not only because of the destructive influence of time, but also because of the methods of book storage and "protection" accepted in the skete. It was only possible to store the necessary minimum of liturgical, statutory and menological books selected in accordance with the Church calendar in heated rooms due to the small size of the cells. The remainder of the skete books were kept in chests in the attics or inner porches. In addition, hiding the most valuable books under earth became common in times of danger²⁷. This resulted in the deformation and contamination of book covers, mold infestation and extensive loss of text. Henceforth, it was not procuring but restoration of the skete books that became the main activity of the whole community.

The quiet life of the skete was disturbed in 1947–1949 by construction of the Siberian Chemical Plant, a large production facility for nuclear waste processing near the taiga settlement. This resulted in a total inspection of the territory; as a result, most of the skete inhabitants were thrown out to "the Nikonian world," where the adults received prison sentences and the teens were sent to their relatives. They returned already mature, with adopted secular habits and knowledge. This constituted the third migration wave, which later involved their spouses and children. This inertial movement, which we observed directly, did not add to the skete library, but it introduces several important aspects for our study of skete library management in the period 1960–2024.

²⁷ They could stay there for a reasonably long time, as evidenced by the letter we discovered: "Sister Xenia, you ask me for the writings about the self-baptized, but they were left in the secret place with other books. And it is too early to dig up such places". The full text of the letter in: "Krasny Yar: field materials of 2015", *Scientific Library of Tomsk State University. Department of manuscripts and book monuments (NB TSU. ORKP). Archive of the archaeographic expedition*. Tetr. 6. L. 10.

On the one hand, despite generational change and increased influence of secular trends, divine services in the skete were still conducted according to the old printed books. On the other hand, the rigid restrictions on the choice of books for reading has disappeared. While choosing books, modern skete inhabitants are now guided not by the year the book was published or direct correspondence with the wanderers' creed, but by their preferences and reading habits. Once we had to use persuasion to have a 16th century manuscript with the teachings of Ephraim Sirin about monastic life transferred from the attic to a cell and on the same day, we attended the collective reading and interpretation of John Chrysostom's conversations on the book *Margaret* published by the Moscow Old Believer printing house in 1901.

The current reduction in the number of skete inhabitants has resulted in a decrease in the number of books needed for regular use. Realizing their responsibility for the skete library, they follow a path that their predecessors would find strange: they hand out books into safe hands. For instance, one of the female skete inhabitants gave us books in 2004, with the words: "I will die soon, take it, otherwise I will burn it. I'm afraid it may end up in the Nikonian church".

Therefore, one hundred forty-four old Russian and Old Believer manuscripts written between the end of the 15th century to 2012, and seventy-eight books published by the Moscow printing house, Old Believer and Edinoverie printing houses and even the printing houses of the Russian Orthodox Church constitute the digitized part of the skete library currently available for comprehensive study²⁸.

Although we estimate that these two hundred twenty-two manuscripts and printed texts comprise about one third of the skete library, they have confirmed our field observations—over the last fifty years the skete inhabitants have restored even those books they neither use for divine services nor read for leisure. We can see clean pages in books without natural dirt, but with cloth-covered bindings, leatherette-reinforced spines and replaced flyleaves. Excluding seventy-eight handwritten liturgical and homiletical texts remaining

²⁸ Digital copies of books describing restoration techniques and materials are presented on the websites: "Skete Library", *TSU Electronic Library*. [<https://vital.lib.tsu.ru/vital/access/manager/Collection/vital:19990>, accessed on 18.03.2025]; "Living or leaving tradition: textual heritage of the taiga Old Believers' skit (EAP834)", *Endangered Archives Programme*. [<https://doi.org/10.15130/EAP834>, accessed on 18.03.2025]; "Taiga Old Believer Skit as a Keeper, Restorer and Reader of the Old Cyrillic Book (EAP1308)", *Endangered Archives Programme*. [<https://eap.bl.uk/project/EAP1308>, accessed on 18.03.2025].

in fragments and for the most part initially without covers and bindings, the corpus of books important for our study is as follows — *one hundred fourteen books*—show traces of “old restoration”: text recovery, extension or trimming of sheets and repair of bindings. Moreover, in seventy-three restored books, the binding dates do not coincide with the period of writing or publication; they are made from modern materials, taken entirely from ancient books or compiled from fragment bindings from the 18th –19th centuries.

Distribution of the restored books according to topic reveals even more interesting nuances of skete library management (see the table below).

Groups of books (total number)	Time range	Total number // Restored	Number of restored books
Liturgy and Religious Rites (118 books)	1597–1990s	manuscripts: 74 // 27 early printed editions: 21 // 21 Old Believer and Edinoverie publications: 23//23	71
Christian and Old Believer didactic literature (89 books)	1590–1980s	manuscripts: 56 // 12 early printed editions: 3 // 3 Old Believer and Edinoverie publications: 22 //18 editions of the Russian Orthodox Church: 8// 5	38
Religious Controversy (6 books)	1870–2010s	manuscripts: 5 // 2 Old Believer publications: 1 // 1	3
Religious Poetry (3 books)	1900–1960s	manuscripts: 3 // 2	2
Community History (3 books)	1910–1990s	manuscripts: 3 // 1	1

Groups of books (total number)	Time range	Total number // Restored	Number of restored books
Canon Law and Monastic Rules (4 books)	1870–1940s	manuscripts: 4 // 0	0

The community's choice in favor of texts that form a Christian worldview through rituals or by setting religious norms is obvious and generally logical. What is more unexpected is the dissonance between the negative assessment of the publications of heterodox printing houses and their presence among the restored books. We consider that pragmatic explanations (such books are a kind of training material for neophyte restorers) are hardly explicit, since they do not take into account the specifics of religious consciousness, which requires that any violation of the previously introduced rules must be confirmed.

Therefore, when stating the reasons for restoration of doubtful or false books from the point of view of the wanderer's faith, it is important to take into consideration the ideological basis of eschatological messianism of the wanderers—the Old Believers' idea about the possibility of changing the canon in “the end times”, if circumstances require it, and peoples' ideas (in the broad sense) about the healing abilities of the sacred loci.

The skete inhabitants' attitude to their taiga monastery as a place consecrated by the Orthodox Liturgy allows us to see the action within the logic of the old Russian concept of “renewal” (*ponovlenie*)²⁹ in restoration of the books from outside. The sacred object is purified from sinful layers, which inevitably appear as a result of contact with the “Nikonian world”, and returns to the original, ideal essence. If this statement is true, the restoration practices must reflect one more connection, i. e. between the conviction of the skete community that it is indeed the keeper of the “territory of salvation,” and its “renewals” of the professed creed.

²⁹ The semantics of the word is revealed in: Panchenko, A. M. (1984) *Russian culture on the eve of Peter the Great's reforms*, pp. 48–54. L.: Nauka. Leningradskoe otdelenie (in Russ.).

Restoring the Faith, or “Hand and Eye Piety” in Old Believers

Old Believers’ ability to modify the creed while maintaining confidence in the full compliance of the adopted innovations with the ideas of pre-reform Orthodoxy is most eloquently confirmed by studies of their political, economic and migratory behavior³⁰. When historians analyze traditional sources of information—documentary and oral evidence—they are often limited to studying the situations when a religious community is already able to justify their legitimacy dogmatically. Analysis and interpretation of apparent traces of the restoration of books help to eliminate lacuna, and in our case, provides an opportunity to trace the accumulation of internal readiness of the peasant monks to equip themselves with the right to develop the established creed.

People who had previously been “Nikonians” and later atheists appeared among the skete inhabitants during the migration waves, and their life in the taiga monastery, according to the memories of our respondents, began with learning to read the Church Slavonic Cyrillic alphabet and mastering the basics of bookbinding and restoration. Therefore, when considering the principles on which the Siberian reclusive way of living was based and acquiring the ability to adapt to it, we use the terms suggested by Matthew P. Brown, “hand piety” and “eye piety,” where the former is “the tactile feel of and indexical movement within and across godly books”, and the latter is “the visual contemplation of its material image”³¹. On the one hand, they accurately describe the cultural and psychological aspects of transforming a layman, inexperienced in dogma, into a thoughtful reader of Christian literature. Indeed, it began with contemplation of an ancient book and touching its binding and sheets, which had turned yellow with the course of time. On the other hand, they provide an insight into how the restoration practices of a religious community, in appreciating the sensory experience of texts, will inevitably reflect its intellectual

³⁰. See for example: Guryanova, N. S. (2017) *Handwritten collections and the design of the ideology of the Old Believer movement*. Novosibirsk: In-t Istorii SO RAN (in Russ.); Kerov, V. V. (2016) “*This man and his business...*”: *Confessional and ethical factors of Old Believer entrepreneurship in Russia*. M.: JEKON-INFORM (in Russ.); Prigarin, A. A. (2010) *Russian Old Believers on the Danube: the formation of an ethno-confessional community in the late 19th and first half of the 19th centuries*. Odessa, Izmail, Moscow: «Smil» — «Arheodoksija» (in Russ.).

³¹. Brown, M. P. (2010) “Hand Piety; or, Operating a Book in Early New England”, in S. M. Gustafson, C. F. Sloat (eds) *Cultural Narratives: Textuality and Performance in American Culture before 1900*, pp. 14–33. Notre Dame: University of Notre Dame.

movements and the means of group consolidation. For example, the accurate replication of the old Russian restorers' technique helped the taiga community overcome the religious illiteracy of the neophytes, soften disagreements and demonstrate their belonging to the Russian community of Old Believer wanderers. Their modification³² meant that the skete inhabitants considered themselves the only guardians of Orthodoxy and therefore they had the right to self-determination as to whether the creed needed "renewal" or not³³.

A starting point for studying these aspects lies in where the skete community obtained information about proper restoration, which does not turn a "worshipful book" into a "profane reading thing," especially since its library did not contain old Russian instructions for the book restorers, well-known to the Old Believers of other regions³⁴. Turning to the skete inhabitants' narratives with their dominant theme of craft and visual education, we believe the main source of information to have been books, which appeared in the monastery with some traces of previous restorations.

An example of such a pattern are the restoration layers (dating from the 17th and 19th centuries) of the Prologue published in the late 15th century—the oldest manuscript of the skete library, donated to the skete in 1915³⁵. In summary, they represent that which directed the skete inhabitants to the realization that pious book restoration was not restricted to an ability to eliminate the consequences of incorrect book storage or its active use. Its main purpose was to restore access to the soul-saving knowledge of the Christian book. With this regard, we note that an essential detail of the Prologue's exterior, which was legitimized by a restoration layer dating from the second half of the 19th century, was reconstruction of the initial, imitating the Balkan style (F. 165). In the Old Believers' book culture of the Art Nouveau

³² In terms of the exterior, it was expressed in the design of bindings from wallpapers, newspapers, candy boxes, containers for transporting products from corrugated cardboard, and others, lengthening the cords using a patterned fabric, repairing sheets using silicate glue or scotch tape. The damaged fragments of old books were replaced with texts written with a ballpoint pen on the sheets of school copybooks.

³³ Dutchak, E. E., Vasilyev, A. V. (2023) "New materials on the discussion on Old Believer literacy", *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 489: 80–87 (in Russ.).

³⁴ See: Kalugin, V. V. (1987) "Decree on the art of bookbinding" according to the lists from the collection of E. E. Egorov and F. A. Kalikin", in *Notes of the Manuscripts Department of the Lenin State Library of the USSR. Vyp. 46*, pp. 82–94. M.: Gosudarstvennaja biblioteka SSSR im. V. I. Lenina (in Russ.).

³⁵ Skete Library. B-25011. Prologue, September—February. Late 15th century", *NB TSU. ORKP* (in Russ.).

era, the preservation of unity in decorative style for Christian books still had religious meaning; the division of texts with initials, backdrops and endings continued to be the means of regulating the rhythm and speed of reading. Their restoration in the Prologue was a visible sign for the intellectual elite of the community of the spiritual kinship between the Old Believers' reclusive way of life and hesychasm, and it taught the others to treat reading as a means of controlling sinful thoughts, feelings and desires. This justified the cost of searching for a complete version of the restored text, which was the basis necessary to add the lost fragments and compare the remaining parts untouched by physical damage.

Such an approach to restoration — maintenance of the religiously grounded exterior look of the book and identification of accidental and intentional errors in its internal content — required joint efforts and collaborative decisions from the community. Texts for verification had to be ordered from the laity; corrections had to be taken as a result of joint decisions; the illiterate had to be taught not only to restore leather bindings and old paper but also understand the importance of restoring the information and reference book elements (the numbers of sheets and notebooks, page headers, bibliographical references) and along with them, the possibility to “operate books through navigational aids and cross-referencing techniques that generate knowledge and inform behavior”³⁶.

In the relatively peaceful conditions of the taiga monastery's existence, those actions were sufficient for the stable reproduction of both the community itself and everyday behavior and affective knowledge. The situation changed completely after 1912, when it became clear that the Last Judgment had been falsely predicted; the taiga skete appeared in a situation of spiritual crisis and faced losing its authority in the eyes of the surrounding rural populace.

In view of this, we can evaluate the significance of the Prologue's “renewal” made in the early 20th century and before its appearance in the community. An unknown restorer, along with text and decor restoration (F. 1–2, 40, 284–287), added hagiographic data into a manuscript dating from the late 15th century, which were included in calendars only in the 1660s³⁷. Considering the fact that such a

³⁶ Brown, M. P. “Hand Piety; or, Operating a Book in Early New England”. P. 17.

³⁷ The Story of the Miracles of St. Father Nikola about Vasily the Son of Agrik and The Memory of St. John the Faster from the Monastery of St. Sava were placed between sheets number 213 and 214, with the mention that the texts were taken from the December part of the “ancient printed” Prologue.

method was known both within the taiga community and from other books they received, the solution found was logical. It was not necessary for them to determine by themselves what was happening in the “world of the Antichrist” and compile historical and dogmatic treatises explaining the unrealized prophecy; their absence in one old book could be compensated by adding materials taken from other old books. A “coauthor-restorer” was only required to show that the source was trustworthy. Such a method of peasant monks’ involvement in religious discourse proved to be effective, and as early as the first half of the twentieth century bore fruit: when restoring books, the skete inhabitants started to “add” not only doctrinal, but also liturgical works³⁸. For example, they added a thematically related *samoglasen* on the Annunciation and an unrelated description of the food and beverages purification ceremony to the Service of Jesus Christ, hiding the innovation by referencing a respected source in their opinion, but a fictional one in actuality³⁹.

The development of this both mental and restoration practice, within which a generation of restorers/compiler was formed, helped the skete community in the 1920s-1930s to eliminate the consequences of the community being joined by Old Believers with differing views, and maintain their isolation in the conditions of Soviet statehood. For example, regular “conversations about faith” for the laity had to cease due to the increasing interference of the authorities into the life of the rural surroundings of the taiga monastery. The community held such conversations only for the skete inhabitants, concentrated on the church services and saw the pledge of its strong relations with the Soviet village in the dictum, “We live here and pray for the whole world.” It is no coincidence that we find signs of decor restoration, and therefore, preservation of the ancient monastic technique of reading aloud using visual lines of the books only in liturgical and writings regulating rituals.

Although these actions allowed the skete community to adapt to the new conditions, they implied rather a diligent apprenticeship

³⁸. Skete library. B-26408. Theoktistus Studitus. Service to Jesus Christ with the Chin of purification and prayers. Between 1890–1900”, *NB TSU. ORKP* (in Russ.).

³⁹. In the appendices is mentioned that they “were taken from the Canonicals printed in Mogilev in 7352 [1844].” This is an incorrect imprint. Old Believer printing houses no longer existed in Mogilev in this period, see: Voznesenskii, A. V., Mangilev, P. I., Pochinskaja, I. V. (1996) *Book publishing activity of the Old Believers (1701–1918): Materials for the dictionary*, pp. 18–19, 39. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta (In Russ.).

as opposed to “renewal” of the creed in the original meaning of the word. The need to restructure the “doctrine of escape” arose due to external circumstances — in the 1940s and 1960s during the industrial development of forests, the united network of wanderer sketes was eliminated. The destruction of confessional ties and disappearance of the other taiga monasteries reinforced in the skete community the idea of having been chosen and increased the level of their responsibility.

The incessant work involved in compiling and “building up” texts shortened the period of balancing between consideration of one’s own skete as the last stronghold of Orthodoxy and fear of being accused of the sin of pride, as it allowed them to accumulate arguments⁴⁰ for a shift in emphasis to the “doctrine of escape.” At that time, it was not a question of “when to wait for the end of time and escape from the world of the Antichrist,” but of understanding “how the escaped had to live in order to be always ready for the fatal hour.” The next step, quite logical for the taiga monastery with peasants as members and their way of life, was the recognition by the keeper of the new Orthodox Holiness not of separate individuals, but of successive generations of monks — the guardians of the taiga settlement.

The nature of this Holiness, “nameless” but always “tied to the place,” is revealed in the materials of Siberian and North Russian folk hagiography⁴¹: a relative’s or fellow villager’s departure for the skete was an ordinary event, not directly related to the life story, which increased the cultural value of collective responsibility for the creed and place. The taiga community expressed a dichotomy between the communal and the personal using the formula, “the world will stand as long as at least one wanderer lives there, even the feeblest one” and depicted a famous maxim in itself — the saints who “do not do miracles, but above the first miraculous fathers they will appear in the Kingdom of Heaven”⁴²: “It is said about us, those who will hide from

⁴⁰ Skete library. B-25879. Selected extracts on Christian dogmatic theology, history and eschatology, 1st half of the 20th century, NB TSU. ORKP (in Russ.).

⁴¹ Romodanovskaia, E. K. (2005) “‘The Saint from the Tomb’. On some features of Siberian and North Russian hagiography”, in T. V. Rudi, S. A. Semiatchko (eds) *Russian Hagiography: Studies, Publications, Polemics*, pp. 143–159. Saint Petersburg: Dmitrii Bulanin (in Russ.); Panchenko, A. A. (2012) *Ivan and Jacob — unusual saints from the marshy area: “Peasant hagiology” and religious practices in modern Russia*. M.: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.).

⁴² Poletaeva, E. A. (2011) “Extracts from the Life of St. Nifont in ancient Russian collections”, *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta Serija: Istorija, filologija*. 2: 93 (in Russ.).

people at the end of time. They will perceive the diligence themselves and know themselves what to do here and how to live out here”⁴³.

The techniques involved in creating their own “information field” and, at the same time, key features of the skete hand and eye pieties in the 1960s-1980s open up the restored books again. On the one hand, they prove that the skete inhabitants were involved in communication with the external world: now it is not the Christian prophetic literature that serves as the key to understanding the processes in the “Nikonian world,” but “Nikonian” printing production that is used to enable access to the secret knowledge of books. The path “through secular to sacred” is clearly visible in the example of the “Maliy Sobornik”, an Old Believer collection of writings for reading during Lent⁴⁴. The restorer provided them with his drawings and cutouts using (as source material) a printed copy of the icon “the Last Judgment” and a book illustration referring to the architectural image of St. Petersburg⁴⁵. After cutting (!) the iconographic image and regrouping its fragments, the restorer obtained a visual line loaded with eschatological and didactic meanings, where the pre-reform patriarchs are in opposition to the “animal faces” of the Nikonian priests, the watery and fiery elements of hell to the palaces of Heavenly Jerusalem, and the individual torments of sinners to the collective heavenly meal of “old” and “new” saints. Also, for the skete inhabitants who studied in Soviet schools, the persuasion of such oppositions owed itself to the similarity of the restorer’s artistic technique with the familiar technique of decorating wall newspapers (Fig. 1–5. “Maliy Sobornik”).

⁴³ “Krasny Yar: field materials of 1987–1989, 2023–2024”, audio cassettes 2, 4, 9.

⁴⁴ “Skete Library. B-27247. Small cathedral. The last third of the 19th century”, *NB TSU. ORKP* (in Russ.).

⁴⁵ Olga Bogdanova, a historian of architecture, believed that the depicted structures bear a resemblance to the buildings on Konyushennaya Square in St. Petersburg, which were restored in 1816–1823, the building of the Stable Office and the Church of the Savior of the Miraculous Image. She also highlighted the fact that the temple walls are decorated with the bas-reliefs, namely Carrying the Cross and Entrance to Jerusalem. It is difficult to say whether this was known to the skete restorer and he deliberately chose this image or we faced with symbolic coincidences, in which world history is rich.





Fig. 1–5. “Maliy Sobornik”

On the other hand, they show that the influence of secular print culture was not integral, and its limits were set by religious manuscript culture. For example, when analyzing the skete library, we noticed that many of the books restored in the 1930s–1980s had bindings from Old Believer editions dating from the end of the 18th and the turn of the 19th century. Taking into account the skete inhabitants’ attitude towards the products of Old Believers’ printing houses, their reuse did not come as unexpected. What is more interesting is that in most of the books repaired in this way the clasps were not restored, only the worn leather straps and metal braces remind us of their existence.

This does not correspond with the well-studied (using the materials of folk Orthodoxy) symbolism of “fastening” as a phylactery protecting a sacred object from “the evil one” and an Old Believer maxim “those who do not fasten the book, will experience anathema”. In the same quiet way, the skete inhabitants, unlike many other Old Believers, did not reject the factory marks “of Antichrist presence” on paper. Only in a few manuscripts produced between the 1850s–1930s, do we see removed stamps⁴⁶. Apparently, bindings with ancient embossing, taken from the pre-reform editions or the publications of Old Believer

⁴⁶ “Skete Library. B-25761. Minnea festive. Last third of the 19th century; B-26417. Canonbook. Second half of the 19th century”, *NB TSU. ORKP* (in Russ.); “Skete Library. B-27401. Baptismal rite and Troparion to Zosima and Savvatii of Solovetsky. Between 1890–1900s”, *NB TSU. ORKP* (in Russ.).

printing houses imitating them, were perceived as directly related to the era of “ancient piety” and therefore, even without fasteners, were still able to protect a sacred book. However, a codex written using modern ink on modern paper had to have all the attributes prescribed by tradition in order to gain the status of a guide for a religious group. For example, the bindings of codices composed of polemical writings by the community leaders are made using the same technique: the boards are covered with a woolen lilac cloth, leather spine, and straps with neatly nailed self-made copper fasteners⁴⁷.

The return to the “fastened book” symbolism took place at the end of the 20th century and it was the result of renewal of the community during the third migration wave. A current skete inhabitant trying to restore the book “the old way” does not correct or supplement the text but rather copies Church Slavonic letters on the margins or flyleaves and reflects on the need to master the semi-uncial writing: “You need to learn, maybe something will work out, practice is a test of knowledge, it is difficult to manage, but you need to get used to it. Learn with patience and do not rush. You need to get used to writing. God, help me, a sinner, to write without mistakes. God does not help sinners, but accepts the converted”⁴⁸.

Repentance, sincere acceptance of the faith of their ancestors and the duty to preserve the taiga monastery remove the contradiction between the way they treat an ancient book as a “bearer of sacred knowledge” and the use of modern materials for its renewal. Such asynchronous cultural layers do not generate internal conflicts. On the contrary, they create conditions for today’s generation of skete inhabitants to realize the unity of their goals with those of their predecessors. In the conditions of destructive pressure of the “Nikonian world” it is important to preserve at least the key elements of ancient worship, social ideals, prohibitions and practices which date back to pre-reform Orthodoxy, and along with them, “territory of salvation” is left in their care.

Conclusion

Material preservation of unique books is the most obvious, but not the only indicator of effectiveness for the illegal network of religious

⁴⁷ “Skete Library. B-26418. Polemical epistles on marriages and the doctrine of the Old Believers-titians. Between 1960–1987”, *NB TSU. ORKP* (in Russ.).

⁴⁸ We have seen this recording on a bookmark in the Skete Psalter.

centers created by the Siberian Old Believers. Maintaining a reclusive peasant way of life, such a long existence as a competitor of the state version of Orthodoxy would have been impossible if the skete library management had not changed according to its contemporaneous situation, and book restoration had remained a uniquely technical operation.

The Christian books transferred beyond the Urals became, according to P. Duguid, “cultural artefacts traveling a social circuit”⁴⁹, and were used by the taiga sketes for the creation and support of communities oriented to the messianic ideas of the Old Believers. An in-depth analysis of these processes presents skete library management as a collective activity aimed at solving two key tasks: ensuring the community had the “correct” books for prayer and reading while simultaneously preventing the risk of chaos due to the accidental introduction of “incorrect” texts. Therefore, the “renewal” of ancient books and the training in book restoration techniques, using religious books published after the church reform by Patriarch Nikon, became a distinct channel that involved the rural population of the outlying territories in religious discourse.

We agree with the statement by K. Lynch that the study of historical forms of bookbinding practices is the first step towards the study of the reception of texts⁵⁰. This was because, in our case, the skete inhabitants’ conviction that they were praying with “correctly” restored books helped them to consider themselves “the chosen flock of Christ”. The appropriation of this concept (fundamental for Russian Orthodoxy) compensated for the lack of an ordained priesthood, replacing it with collective responsibility for the taiga monastery as the place for the books’ storage and their pious restoration.

In turn, this explains why book restoration became a basis for creed renewal for the peasant monks. The maintenance of a set Canonical appearance of Orthodox books was the “anchor” holding them within Church law, and it served as a “bridge” connecting the everyday life of the taiga skete with everything written and printed in Church Slavonic Cyrillic. It can even be said that the peasant character of this culture allowed the taiga Old Believers to find another way to comprehend Godly wisdom by supplementing the “accumulation of

⁴⁹ Duguid, P. (1996) “Material Matters: Aspects of the Past and the Futurology of the Book”, in G. Nunberg (ed) *The Future of the Book*, pp. 63–102. Berkeley, Los Angeles.

⁵⁰ Lynch, K. (2002) “Devotion Bound: A Social History of The Temple”, in J. Andersen, E. Sauer (eds.) *Books and Readers in Early Modern England: Material Studies*, p. 177. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

knowledge” and “revelation” (already known in the Middle Ages) with tactile work with the books describing them.

Our research has shown that the modern restoration of ancient Christian books using atypical materials reflects not only the natural historical development of Old Russian book restoration techniques. It also allows us to trace how neophytes—including those with a secular education and upbringing—engage with the culture of a reclusive lifestyle and learn to perceive themselves as guardians of the “ancient, true” faith.

Therefore, in the conditions of objective modifications of everyday life (already in the 1980s in the skete, days were measured using wall tear-off calendars, alarm clocks were mechanical, and now any skete inhabitant is familiar with cell phones) largely due to a desire to learn to read, write and restore “the old way” the temptation to go beyond prescribed boundaries was suppressed. Realization comes that today “one’s own information field” should be determined referring to the dogmatically justified tradition and collective memory of the skete community. It is difficult to predict the results of the ongoing reverse movement, but it once again proves that the study of different forms of hand and eye piety make it possible to provide a more adequate and dynamic picture of the Old Believers’ history of devotion.

Translated by Pyotr Mitchel

References

Archival materials

State Archive of Tomsk region

“Case about the capture of dissenters Osipova, Anna without a surname and others”. F. 3. Op. 54. D. 261 (in Russ.).

“About the false bishop and schismatic Nikita Ivanov (aka Vikhlyayev)”. F. 3. Op. 4. D. 763 (in Russ.).

Russian State Archive of Ancient Acts

“Case about the discovery of a sect of wanderers or runners in the city of Kazan”. F. 1431. Op. 1. D. 1324–1325 (in Russ.).

Scientific Library of Tomsk State University. Department of manuscripts and book monuments (NB TSU. ORKP)

Archive of the archaeographic expedition

“Krasny Yar: field materials of 2015”, Tetr. 6. L. 10.

“Krasny Yar: field materials of 1987–1989, 2023–2024”, audio cassettes 2, 4, 9

Skete Library

- B-25011. Prologue, September – February. Late 15th century.
- B-26408. Theoktistus Studitus. Service to Jesus Christ with the Chin of purification and prayers. Between 1890–1900.
- B-27247. Small cathedral. The last third of the 19th century.
- B-26418. Polemical epistles on marriages and the doctrine of the Old Believers-titians. Between 1960–19 87.
- B-25879. Selected extracts on Christian dogmatic theology, history and eschatology, 1st half of the 20th century, NB TSU. ORKP (in Russ.).

Literature

- Brown, M.P. (2010) “Hand Piety; or, Operating a Book in Early New England”, in S. M. Gustafson, C. F. Sloat (eds) *Cultural Narratives: Textuality and Performance in American Culture before 1900*, pp. 14–33. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Chartier, R. (2008) “People’s readers” and their reading from the Renaissance to Classicism”, in *History of reading in the Western world from Antiquity to ours*, pp. 339–358. Moscow: “Izd-vo FAIR”.
- Crummy, R. (1993) “Old Belief as Popular Religion: New Approaches”, *Slavic Review* 4: 700–712. DOI: <https://doi.org/10.2307/2499648>.
- Crummy, R. (2011) *Old Believers in a Changing World*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Dameshek, L. V., Remnev, A. V (eds) (2007) *Siberia as part of the Russian Empire*. M.: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.).
- Darnton, R. (1982) “What is the History of Books?”, *Daedalus*, 111 (3): 65–83.
- Dergacheva-Skop, E. I., Alekseev, V. N. (1992) “Old Believers’ Libraries of Siberia (problems of reconstruction)”, in N. N. Pokrovskii, R. Morris (eds) *Traditional spiritual and material culture of Russian Old Believers settlements in Europe, Asia and America*, pp. 125–130. Novosibirsk: Nauka (in Russ.).
- Dergacheva-Skop, E. I., Alekseev, V. N. (2003) “Archaeological research of Siberia in the second half of the 60s – early 70s and the formation of collections of handwritten and old printed books: From the history of the first Novosibirsk archaeological expeditions”, in E. I. Dergacheva-Skop, V. N. Alekseev (eds) *The Book and Literature in Cultural Context*, pp. 125–130. Novosibirsk: GPNTB (in Russ.).
- Duguid, P. (1996) “Material Matters: Aspects of the Past and the Futurology of the Book”, in G. Numberg (ed.) *The Future of the Book*, pp. 63–102. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Dutchak, E. E. (2022) “Siberian skete library from the perspective of Slavia Orthodoxa”, *Siberian Historical Research* 4: 12–32 (in Russ.). DOI: <https://doi.org/10.17223/2312461X/38/2>, EDN: RCDMBI.
- Dutchak, E. E., Vasilyev, A. V. (2023) “New materials on the discussion on Old Believer literacy”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 489: 80–87 (in Russ.). DOI: <https://doi.org/10.17223/15617793/489/8>.
- Guryanova, N. S. (1987) *Peasant Anti-Monarchist Protest in the Old Believer Eschatological Literature of the period of Late Feudalism*. Novosibirsk: Nauka. Sibirskoe otdelenie (in Russ.). EDN: YLHWXU.
- Guryanova, N. S. (2017) *Handwritten collections and the design of the ideology of the Old Believer movement*. Novosibirsk: In-t Istorii SO RAN (in Russ.).
- Kalugin, V. V. (1987) “Decree on the art of bookbinding ”according to the lists from the collection of E. E. Egorov and F. A. Kalikin”, in *Notes of the Manuscripts*

- Department of the Lenin State Library of the USSR. Vyp. 46. P. 82–94. M.: Gosudarstvennaja biblioteka SSSR im. V.I. Lenina (in Russ.).*
- Kerov, V.V. (2016) “*This man and his business...: Confessional and ethical factors of Old Believer entrepreneurship in Russia*.” M.: JEKON-INFORM (in Russ.).
- Lentes, T. (2006) “Prayer books”, in Arlinghaus, F.—J. (ed.) *Transforming the Medieval World: uses of pragmatic literacy in the Middle Ages*, pp. 239–258. Turnhout: Brepols Publishers.
- Logunova, E.A. (2017) “On the question of the historiography of the study of the Siberian Old Believer binding”, *Bulletin of Tomsk State University. Series “Cultural Studies and Art History”* 26: 165–172 (in Russ.). DOI: <https://doi.org/10.17223/22220836/26/18>, EDN: YQPYMX.
- Lynch, K. (2002) “Devotion Bound: A Social History of The Temple”, in J. Andersen, E. Sauer (eds.) *Books and Readers in Early Modern England: Material Studies*. P. 177–197. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mal'tsev, A. I. (1996) *Old Believers-wanderers in the 18th — the first half of the 19th century*. Novosibirsk: Sibirskij hronograf (in Russ.). EDN: VVDWRP.
- Mel'nikova, E. A. (2011) “*An Imaginary Book: Essays on the history of folklore about books and reading in Russia*.” Saint-Petersburg: Izd-vo Evropejsko Universiteta v Sankt-Peterburge (in Russ.).
- Meyer, B. (2020) “Religion as mediation”, *Entangled Religions* 11 (3). DOI: <https://doi.org/10/46586/er.11.2020.8444>, EDN: VZSORM.
- Novikov, I. (1898) “Raskol and sectarianism in the Tomsk Diocese in 1896–97”, *Tomsk diocesan vedomosti* 10, 11, 12 (in Russ.).
- Panchenko, A. A. (2012) *Ivan and Jacob — unusual saints from the marshy area: “Peasant hagiology” and religious practices in modern Russia*. M.: Novoe literaturnoe obozrenie (in Russ.). EDN: QWCCWZ.
- Panchenko, A. M. (1984) *Russian culture on the eve of Peter the Great's reforms*. L.: Nauka. Leningradskoe otdelenie (in Russ.).
- Pjatnickij, I. K. (1912) *The Wanderer Sect and its significance in the schism*. SPb: I. L. Tuzov (in Russ.).
- Pokrovskij, N. N., Zol'nikova N. D. (2002) *Old Believers-chapels in the East of Russia in the 18–20 centuries: Problems of creativity and public consciousness*. M.: Pamjatnik istoricheskij mysli (in Russ.). EDN: VIQSBP.
- Poletaeva, E. A. (2011) “Extracts from the Life of St. Nifont in ancient Russian collections”, *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Istorija, filologija* 2 (in Russ.). EDN: NDISWP.
- Pozdeeva, I. V., Erofeeva, V. I., Shitova, G. M. (2000) *Cyrillic editions of the 16th century — 1641. The finds of the 1971–1993 archaeological expeditions received by the Scientific Library of the Moscow University*. M.: Izd-vo MGU (in Russ.).
- Prigarin, A. A. (2010) *Russian Old Believers on the Danube: the formation of an ethno-confessional community in the late 19th and first half of the 19th centuries*. Odessa, Izmail, Moscow: «Smil» — «Arheodoksija» (in Russ.). EDN: PEBNTI.
- Romodanovskaia, E. K. (2005) “The Saint from the Tomb’. On some features of Siberian and North Russian hagiography”, in T. V. Rudi, S. A. Semiatchko (eds) *Russian Hagiography: Studies, Publications, Polemics*, pp. 143–159. Saint Petersburg: Dmitrij Bulanin (in Russ.). EDN: RHKICE.
- Shhapov, A. P. (1906) “Zemstvo and the raskol”, in A. P. Shhapov, Works In 3 vol. Vol. 1, pp. 505–579. Saint-Petersburg: Izd. M. V. Pirozhkova (in Russ.).

- Smiljanskaja, E. B. (ed.) (2012) *About their land, their faith, the present and their experiences in Russia in the XX–XXI centuries: towards the study of biographical and religious narrative*. М.: Indrik (in Russ.).
- Smykov, Ju. I. (1984) *Peasants of the Middle Volga region during the period of capitalism (socio-economic research)*. М.: Nauka (in Russ.).
- Spiritual literature of the Old Believers of Eastern Russia in the 18th–19th centuries* (1999). Novosibirsk: Sibirskij hronograf (in Russ.).
- Storozhenko, A. A. (2019) “Old Belief monasteries of the «Yenisei meridian» in the 20th century: Origins, traditions and current state”, *New Research of Tuva* 1: 4–15 (In Russ.). DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.1>, EDN: ZARALJ.
- Vishlenkova, E. A. (2005) “‘Don’t drink water from the Boar!’ (The environmental crisis in Kazan in the 19th century)”, *Rodina* 8: 94–96 (In Russ.).
- Voznesenskii, A. V., Mangilev, P. I., Pochinskaja, I. V. (1996) *Book publishing activity of the Old Believers (1701–1918): Materials for the dictionary*. Ekaterinburg: Izdatel’stvo Ural’skogo gosudarstvennogo universiteta (In Russ.).

«Магия технического прогресса» в эсхатологическом мировоззрении староверов-часовенных на Енисее: вербальный и визуальный источники

Рекомендация для цитирования:

Быкова Е. В., Гмызина Э. В. «Магия технического прогресса» в эсхатологическом мировоззрении староверов-часовенных на Енисее: вербальный и визуальный источники // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 165–196.

For citations:

Bykova, E. V., Gmyzina, E. V. (2025) "The Magic of Technological Progress" in the Eschatological Worldview of the Old Believers-Chasovennye on the Yenisei: the Verbal and Visual Sources", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 165–196.

Поступила в редакцию: 18.02.2025; прошла рецензирование: 15.03.2025; принята в печать: 02.04.2025.

Received: 18.02.2025; Revised: 15.03.2025; Accepted for publication: 02.04.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

© 2025 by the author

ЕКАТЕРИНА В. БЫКОВА

Вятский государственный университет (Киров, Россия). ev2_74@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6024-5398

ЭЛЬВИРА В. ГМЫЗИНА

Вятский государственный университет (Киров, Россия). elvig22@mail.ru
ORCID: 0009-0007-4833-3911

Статья написана по материалам экспедиций 2020–2024 годов в поселениях старообрядцев часовенных на Енисее в Туруханском и Енисейском районах Красноярского края. Проведен анализ рисованных картин «Всемирная сеть. Мировая паутина» (2010), «Часть чаша ихъ» (2010), рукописи «Электронный век» (2018), которые были созданы в обителях староверов-часовенных на притоках Енисея. Содержание стихотворных текстов и рисованных картин перекликается с актуальными медийными источниками. Часовенные на Енисее доктринально «завиляют» контакты с миром, но в нарративах демонстрируют свою осведомленность о достижениях современной цивилизации. В представленных источниках интерпретируются актуальные проблемы развития технического мира: от «цифрового концлагеря» до мирового правительства. Изображения и стихотворный текст носят дидактический характер, они созданы для напоминания о пагубности информационного общества и цифровых технологий, которые выступают проводниками к «последним временам». Стилистика изобразительного и поэтического текстов основывается на соединении древнерусских традиций с современными нар-

ративами. В изложении сюжета и иконографии изображений в анализируемых источниках использованы традиции древнерусской книжной культуры и современной журнальной графики. Эсхатологическое мироощущение предлагает вариант сотериологии при выборе жизненной стратегии на «узком» пути, опасностей в контексте пагубных технологических достижений «широкого гладкого» пути.

Ключевые слова: эсхатология, староверы-часовенные, нарратив, рисованный лист, лубок, информационное общество, иконография

“The Magic of Technological Progress” in the Eschatological Worldview of the Old Believers-Chasovennyye on the Yenisei: the Verbal and Visual Sources

Ekaterina V. Bykova

Vyatka State University (Kirov, Russia). ev2_74@mail.ru

ORCID: 0000-0002-6024-5398

Elvira V. Gmyzina

Vyatka State University (Kirov, Russia). elvig22@mail.ru

ORCID: 0009-0007-4833-3911

The article is based on the materials of the expeditions of 2020–2024 in the settlements of the Old Believers chasovennyye on the Yenisei in the Turukhansky and Yeniseisky districts of the Krasnoyarsk Territory. The analysis of hand-drawn paintings “World Wide Web. The World Wide Web” (2010), “Part of the Bowl of Them” (2010), the Electronic Age manuscripts (2018), which were created in the monasteries of the Old Believers-chasovennyye on the tributaries of the Yenisei. The content of the poetic texts and hand-drawn paintings echoes modern media sources. The chasovennyye on the Yenisei doctrinally establish contacts with the world, but in the narratives they demonstrate their awareness of the achievements of modern civilization. The presented sources interpret the current problems of the development of the technical world: from the “digital concentration camp” to the world government. The images and the poetic text are didactic in nature and are designed to remind of the perniciousness of the modern information society and digital technologies, which act as guides to the “last times”. The stylistics of pictorial and poetic texts are based on the combination of ancient Russian traditions with modern narratives. The iconography uses the traditions of the ancient Russian book culture. The eschatological worldview offers a variant of sotereology when choosing a life strategy on a “narrow” path, dangers in the context of harmful technological achievements of a “wide smooth” path.

Keywords: eschatology, Old Believers-chasovennyye, narrative, hand-drawn sheet, lubok, media, information society, iconography

Исследование выполнено за счет гранта РНФ № 23–28–00908 «Визуальный контент в современных конфессиональных общинах России», <https://rscf.ru/project/23–28–00908/>.

Supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No 23–28–00908 ‘Visual Content in Contemporary Confessional Communities in Russia’, <https://rscf.ru/project/23–28–00908/>.

Введение

Доктринальное мировоззрение старообрядцев склонно к постоянному обнаружению во внешнем мире потенциально опасных объектов, к числу которых, несомненно, относятся различные электронные устройства, а также цифровые технологии. Репрезентация образов современного информационного общества и электронного мира в текстах, созданных в общинах енисейских часовенных, позволяет рассматривать их как источник значимого религиозного опыта. Эсхатология дает возможность творчески интерпретировать явления современного мира, о чем свидетельствуют многочисленные источники, обнаруженные во время экспедиций в поселения староверов-часовенных Красноярского края. В статье предложен анализ сборника «Электронный век» (2018) и двух рисованных картин: «Всемирная сеть. Мировая паутина» (2010) и «Часть чаша ихъ» (2010). Все они приобретены в Красноярском крае на Енисее, в дальнейшем переданы в фонд НИОР БАН для пополнения фонда 90 «Рукописи и малотиражные издания старообрядцев-беспоповцев Сибири часовенного и других согласий»¹.

Взгляды староверов-часовенных на Енисее отличаются строгостью и консерватизмом, они всеми силами стараются сохранить свой уклад, избежать утраты культурной идентичности. Это заставляет их жить в отдалении от центров социально-экономического и технологического развития, однако обеспечить изоляцию в условиях современных коммуникаций невозможно. Мировоззрение часовенных формируется, в том числе, под влиянием средств массовой информации, которые доступны для них благодаря современным средствам коммуникации, а также общению с «мирскими»: с городским населением при посещении районного центра города Енисейска и областного — Красноярска. Транс-

¹ Подковырова В. Г., Быкова Е. В. Рукописи и малотиражные издания старообрядцев часовенного и титовского согласий Красноярского края в фонде Отдела рукописей БАН // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописей БАН. Вып. 9. СПб.: БАН, 2024. С. 618–639.

портную коммуникацию и связь с «мирским» населением в Енисейском районе исследовали Д. С. Ермолин и И. А. Оруджева².

Несмотря на декларативное отрицание всех благ цивилизации, в отдаленных общинах внимательно следят за новостями технологических достижений и мировой политики. Рефлексия по поводу этих новшеств в дальнейшем находит отражение в литературных и изобразительных произведениях, широко распространяемых в старообрядческих общинах на Енисее. Подобные материалы были зафиксированы в экспедициях в Енисейском и Туруханском районах Красноярского края в 2019–2024 годах.

Цель статьи — провести анализ рукописных источников в контексте влияния нарративов современных средств массовой информации, выявить уровень эсхатологических представлений в «закрытых» общинах староверов-часовенных на Енисее. Цель определяет задачи, которые решались на основе эмпирического экспедиционного материала: собранных документальных источников — рисованных картин и рукописных книг, а также их интерпретацию в аутентичной среде в устных интервью и письменных нарративах. Таким образом, анализ письменных и изобразительных источников позволяет проследить состояние эсхатологического сознания в «закрытых» общинах староверов-часовенных на Енисее и сотериологические представления в современных условиях.

Со времен основоположника раскола протопопа Аввакума религиозное сознание староверов определяется аскетической направленностью, борьбой со страстями и искушениями, особый акцент делается на влиянии католичества и протестанства Запада, стремлении к совершенству — для Бога. Как заметил С. А. Зеньковский, «исторические задачи в отношении православия... определялись как охранительно-консервативные, а не мессионерски-экспансионные»³. Мессианская идея в старообрядческой среде глубоко эсхатологична: верующие считают себя единственными ожидающими второго пришествия Христа в падшем мире, который хочет воздвигнуть новый Рим по образцам мира разложившегося⁴. Для верующего христианина ожидание Конца —

² Ермолин Д. С., Оруджева И. А. Транспортная инфраструктура и мобильность старообрядцев-часовенных Енисейского района // *Религиоведение*. 2024. № 3. С. 87–94.

³ Зеньковский С. А. *Русское старообрядчество*. Минск: Харвест, 2007. С. 24.

⁴ Зольникова Н. Д. *Историко-эсхатологическое сочинение XX века* // *Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России*. Новосибирск, 1992. С. 160–191.

это индивидуальное переживание, которое перемещается во внутренний мир человека и создает эсхатологически «новую жизнь». Б. Г. Деревенский считал, что образ антихриста еще в средневековье помогал церкви «наводить дисциплину в своих рядах, мобилизовать силы для достижения тех или иных целей, вести идеологическую войну со своими противниками»⁵.

Исследователи старообрядчества по-разному объясняют взаимоотношения старообрядцев с миром техники и технологий. Н. Н. Покровский⁶ обнаруживает влияние традиционных для древнерусской литературы сюжетов о пагубности «скоморошней музыки», связанных с греховной праздностью. А. А. Панченко⁷ отмечает влияние конспирологических теорий, проявляющееся в том, что закрытые сообщества имеют склонность к интерпретации технологических инноваций в эсхатологическом ключе. Г. В. Любимова⁸, соглашаясь с концептом о греховности техники, оправдывает ее использование в старообрядческих поселениях тяжелыми условиями труда и быта. В. В. Керов предлагает религиозно-этическое обоснование применения техники с точки зрения «благословенной вины», если она способствует хозяйственной деятельности и поддержанию автономной жизни общины⁹. Д. С. Рыговский¹⁰ отмечает, что жизнеобеспечение приводит к постепенным изменениям в системе запретов старообрядцев. Несмотря на то что идеалом считается полный отказ от изобретений современной цивилизации, некоторые запреты более актуализированы, чем другие. В каких-то ситуациях техника воспринимается как знак сбывающихся апокалипсических пророчеств,

⁵ Учение об Антихристе в древности и средневековье / Сост. Б. Г. Деревенский. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 9.

⁶ Покровский Н. Н. Гусли, патефоны и телевизоры // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. XLVIII. С. 446–450.

⁷ Панченко А. А. Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 122–147.

⁸ Любимова Г. В. Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 122–130.

⁹ Керов В. В. Хозяйственная культура и хозяйственное поведение старообрядцев в России в XVIII–XIX веках: ценностно-институциональный подход // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2011. № 1. С. 40–57.

¹⁰ Рыговский Д. С. Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. № 4 (37). С. 19–44.

а в каких-то как, собственно, техника. Н.Д. Зольникова находит подтверждение о влиянии американских протестантских общин в теории о пагубности штрихкода и «звериного числа» в трудах А.Г. Мурачева, одного из наставников-часовенного на Енисее¹¹.

Как отмечает М.В. Ахметова, распространенные в старообрядческой среде эсхатологические мотивы «не являются специфически старообрядческими, они входят в общий фонд эсхатологических мотивов»¹². Восприятие мира верующим двойственно: с одной стороны, есть видимый, человеческий мир, искаженный грехом, с другой — истинный, населенный ангелами и демонами. Видеть мир таким, каков он есть, может только Бог. Задача человека состоит в том, чтобы научиться читать божественные знаки и знамения, так как «духовное зрение или просто эсхатологическая информированность обычно отличает верующего от профана»¹³.

Тема манипулирования людьми со стороны неких зловещих сил имеет длительную традицию в христианской эсхатологии. Американские евангелики, а вслед за ними и современные православные рассуждают о мировом заговоре, эсхатология и конспирология тесно переплетаются. Американский политолог Майкл Баркан по этому поводу заметил, что «подобное мировоззрение воспринимает все окружающее в терминах борьбы между светом и тьмой, добром и злом и утверждает, что этот дуализм сохранится до конца истории, когда зло будет побеждено окончательно и полностью»¹⁴.

Необходимость сохранения «истинной веры» в условиях возрастающей «греховности мира» способствовала развитию общины как специфического конфессионального института в среде старообрядчества. Она становилась центром духовной и социальной жизни, обеспечивая сохранение и трансляцию всего комплекса знаний и культурных практик, формирующих коллектив-

¹¹ Зольникова Н.Д. Сочинение писателя-старовера А.Г. Мурачева «О начертании» в свете споров о штрихкоде как печати антихриста // Гуманитарные науки в Сибири. 2018. Т. 25. № 1. С. 96–100.

¹² Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2011. С. 36.

¹³ Там же.

¹⁴ Цит. по: Панченко А.А. Компьютер по имени «Зверь»: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 133.

ную память группы. Сторонники «истинной веры» должны были максимально ограничить свои контакты с «греховным миром».

Эсхатологические мотивы, преобладающие в исследуемых рукописных текстах, часто опираются на доводы, сходные с аргументацией авторов романов-антиутопий и критиков массовой культуры. Определяющими становятся предостережения об опасности научных открытий, лишенных гуманистического содержания; о безудержном технологическом прогрессе, способствующем тотальному контролю над обществом; о размывании традиционных ценностей, утрате контроля над собственным жизненным выбором и потере культурной идентичности. Став частью догматической системы, эсхатологические мотивы не застывают, а постоянно интерпретируются, сопоставляясь с реалиями актуализирующей их ситуации.

Эсхатология и конспирология старообрядцев часовенного согласия в существенной степени основана на идеях социального эскапизма и антиглобализма, который стал одним из главных мотивов эсхатологических нарративов. Опасность глобализации, по мнению сторонников теорий заговора, коренится в том, что она способствует власти международных организаций над миром, ведет к подчинению большинства элите, порождает ситуацию тотального контроля над обществом при помощи цифровых технологий. Эсхатологические ожидания часто также связаны с деятельностью подобных организаций, претендующих на глобальные полномочия и контроль в сфере религиозной жизни. Так, экуменизм, стремящийся к соединению всех религий, расценивается как инструмент глобализации, стремящийся создать из верующих аморфную массу и тем самым уничтожить истинную веру. Проявление экуменизма неизменно обличается в вербальных и визуальных текстах.

Популярность набрала технофобия, истоки которой связаны с тем, что электронные устройства могут поработать человека, осуществлять над ним тотальный контроль. Несмотря на то что запреты на использование современных средств коммуникации постепенно размываются, представители часовенного согласия с большей настороженностью относятся к виртуальному миру, в их вероучении сильнее всего проявляется принцип следования традиции и избегания общения с внешним миром. Рост информационных потоков и эрозия традиционных социальных структур вызвали взрывообразный рост популярности теорий заговора, основанных на том, что человек теряет способность совершать ос-

мысленные действия, самостоятельно контролировать собственное поведение.

В скитах беспоповцев на притоках Енисея вырабатывалась «чувственная» теория, согласно которой Антихрист уже явился миру и царствует в нем, не воплощаясь в конкретном лице. О. Симеон¹⁵, игумен енисейских староверов-часовенных, считал увлечение человечества усовершенствованием материального мира с целью обретения богатства делом рук сатаны. Эти идеи развивали в своих произведениях его ученики А. Г. Мурачёв, И. Н. Жариков¹⁶. А. Г. Мурачёву принадлежит целый ряд эсхатологических сочинений, опирающихся на сюжеты и образы Откровения: «О временах» (1970), «Предатомные предвестия» (1983), «Наука и техника — природе убийца» (1984), «О конце света» (1994)¹⁷. Эсхатологическая проблематика в старообрядческой среде раскрывается в большом разнообразии полемических жанров, среди них послания, диалоги-беседы, «святые письма» с фольклорной окраской, обширные философско-богословские сочинения¹⁸.

Отдаленность территорий от центра, как районного, так и краевого, ограниченная транспортная коммуникация придает локальное своеобразие исследуемым текстам. Современные рукописи написаны на старославянском языке полууставом. В представленном исследовании мы акцентируем внимание на особенностях рецепции и творческой интерпретации публицистических нарративов о современном электронном мире в рукописных источниках эсхатологического содержания, найденных в экспедициях на Енисее в 2019–2024 годах.

¹⁵ Зольникова Н. Д. Скитские письма второй половины XX века (нижний Енисей). Общественное сознание и литература XVI–XX веков. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 292–326; Журавель О. Д. «Девствующая церковь Христова на Севере» о. Симеона — памятник современной старообрядческой литературы // Общественное сознание и литература XVI–XX веков. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 274–292.

¹⁶ Агеева Е. А. Старообрядческая полемика об Антихристе на исходе XX века // Уральский сборник. Екатеринбург: Б. и., 1997. Вып. 1. С. 9–15.

¹⁷ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX веках: проблемы творчества и общественного сознания. М.: Изд-во «Памятники исторической мысли», 2002.

¹⁸ Там же. С. 12.

Методы исследования

Эмпирический материал, собранный во время экспедиций в поселениях в Красноярском крае, дает возможность проводить междисциплинарные исследования, опирающиеся на изучение вербальных и визуальных источников. Текстологический метод позволил прокомментировать поэтический текст и изображения в рамках общего контекста, а также с учетом специфики культурной среды, в которую включены авторы, во взаимосвязи целого и его структурных элементов.

Исследование миграции и возникновения поселений часовенных на Енисее в 30-е годы XX века обратило внимание на материалы в районных архивах, например похозяйственные книги и семейные списки. Сопоставление состава современных поселений с 50–70-х годов XX века позволяет делать вывод о складывании единого сообщества с коммуникативными связями, а также о включенности староверов в современную жизнь, о формировании их отношения к технологическим и политическим процессам.

Выявление историко-культурного контекста в формировании общин часовенных на Енисее в XX веке позволяет проследить истоки и эволюцию эсхатологических взглядов, роль духовных наставников и их полемических трудов, которые были опубликованы археографами из Новосибирска¹⁹.

Сравнительный анализ позволил выявить особенности интерпретации и эволюцию взглядов на технические нововведения и социальные процессы. В полевых исследованиях проводились интервью, описи библиотек, в которых можно проследить рефлексии и саморефлексию в религиозной среде.

В ходе экспедиций были обнаружены современные старообрядческие книги, отражающие эволюцию и трансформацию эсхатологических взглядов в контексте ускоряющихся темпов технологического обновления мира. Появление новых мировоззренческих установок повлекло радикализацию взглядов в среде замкнутых религиозных общин, что и подталкивает к формированию «ответа» с развернутым доктринальным объяснением, опираясь на интерпретацию Святого Писания. Традиция актуаль-

¹⁹ Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX веков: в 3 т. / Под ред. Н. Н. Покровского. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. Т. 1; Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии в 3 т. / Под ред. Н. Н. Покровского, Н. Д. Зольниковой, О. Д. Журавель. М.: ЯСК, 2016.

ной полемики продолжается и находит воплощение в современных изобразительных и литературных источниках.

Художественный язык поэтических и изобразительных текстов свидетельствует об активном творческом процессе в обителях на реке Дубчес на современном этапе. В этом творчестве можно одновременно увидеть сохранение древнерусских традиций и влияние массмедиа. Интерес вызывает политекстовое содержание с интерпретацией знаковой системы современного мира в контексте религиозного сознания.

Рукописный сборник «Электронный век»: особенности технологической эсхатологии староверов-часовенных

Один из источников об эсхатологии в современном мире написан в обители на реке Дубчес. Он представляет собой рукописный сборник, в состав которого вошли стихотворные тексты «Техномагический и электронный век», «С того начнем: когда в твореньи земном Бог создал первых из людей» и прозаическое сочинение «Хлеб и крест» (или «От экуменизма к церкви антихриста») из книги писателя В. П. Филимонова «Время суда» с авторскими комментариями, выписки из Святого Писания и Цветника, который заканчивается рассуждениями о матерной брани. Распушенность в речевом поведении с использованием сквернословия в повседневной практике осуждается автором-составителем как большой грех: «Проклят злословящий мать. Будет гнев Божий, суд без милости и наказание без снисхождения. Он будет предан смерти»²⁰.

Восприятие технического прогресса как явления «последних времен» — это характерный признак традиционной народной культуры, относящийся к апокрифическим элементам. Массовое сознание с опаской относится к нововведениям и пытается объяснить их через традиционные модели, маскирующиеся под религиозные и наукообразные обоснования. М. В. Ахметова, исследовавшая современные российские религиозные сообщества, отмечает, что для русской апокалиптической традиции в целом характерно эсхатологическое неприятие нововведений, но особенно ярко эта черта проявляется в старообрядческой культуре²¹. Староверы-ча-

²⁰. Электронный век. Рукопись. С. 140.

²¹. Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2011. С. 144.

совенные, живущие в скитах и посвящающие свою жизнь Богу, демонстрируют приверженность наиболее консервативному варианту народной культуры. Их отношение к достижениям современных технологий — это показательный пример того, как традиционное сознание воспринимает прогресс. Накопив огромный опыт адаптации к разным жизненным условиям (природным, историческим, социально-экономическим, культурным), они всегда сторонились новизны, почитая старину священной. Прежде всего требовалось уклоняться от новизны религиозной, от учений и мнений, противных «древлему благочестию». Следуя запрету на внесение «новин», они и повседневную бытовую жизнь включают в вероисповедальный контекст, самоограничение в сфере потребления и быта приобретает религиозный характер.

В первых стихах рукописного сборника поднимается «вечная» проблема выбора между двумя путями: «широким» и «узком, прискорбном пути». Автор постоянно акцентирует отсылку к этому жизненному выбору, при этом осуждает идущих по «широкому пути», который ассоциируется с научным прогрессом как синонимом гибели и знаком «последних времен»:

И так прогресс технический задуман
Владыкой ада, прельщенным человеком он внушен,
Чтоб на погибельный путь широкий
Он гордостью научных достижений всех привел²².

Сама наука, труд ученых приближают приход Антихриста и последний шаг в бездну. Образ ученого, как слуги сатаны, помогает вести мир к гибели: *«И с помощью людей научного колибра / Готовит зверю электронному престол»*²³. Приверженцы эсхатологических доктрин не оставляют без внимания знаковые научные открытия, ставшие поворотным моментом в развитии материалистического и атеистического мировоззрения. В тексте упоминается «дарвина теория», которая вызывала споры с момента своего появления. Современник Дарвина, священник англиканской церкви Адам Седжвик, решительно осудил «Происхождение видов»:

С первого до последнего слова это искусно состряпанное блюдо из отъявленного материализма... Зачем это было

²² Электронный век. Рукопись. С. 10.

²³ Там же. С. 11.

сделано? Уверен, что с одной единственной целью: сделать нас независимыми от создателя²⁴.

Подобная мысль звучит и в строчках стихотворного текста:

Диавол, сатана...
Дарвину теорию эволюции вложил,
Разложил он в теории той явно лестной,
Что нет у Вселенной во Творце нужды
И что она сама себя создала вестно,
По малу развивалась без Божией руки²⁵.

Пагубный путь, на который встал современный человек, весьма прельстителен для него: прогресс не только облегчает труд, но и освобождает от поиска истинного пути, от ответственности перед Богом за свои поступки. Автор поэтического текста размышляет над последствиями эволюционной теории и формированием новой картины мира с обновленными жизненными ценностями:

И людям легче и свободнее зажилося... Ведь если нету Бога, то намного проще, не надо с Богом единения искать²⁶.

В контексте апокалипсического мироощущения особое внимание уделяется условиям ухода с «узкого» на «широкий гладкий» путь, перечисляется ряд «прелестей», искушений, созданных современными технологиями для удобства жизни. Примечательно, что выбор достижений цивилизации тесно переплетен с традиционными занятиями в крестьянском хозяйстве.

Чтоб узкий путь спасенья расширять:
Замешивают духи квашню и пекут нам хлебы
И грязное белье стараются по программе постирать²⁷.

До сих пор в хозяйстве староверов-часовенных хлеб пекут в печи, белье стирают вручную, полощут его в проточной воде. Использование микроволновки и электропечки, хлебопечки, а так-

²⁴ Цит. по: Православное учение о Сотворении и классики эволюционизма / Прот. Константин Буфеев. М.: Русский изд. центр им. Св. Василия Великого, 2018. С. 139.

²⁵ Электронный век. Рукопись. С. 96.

²⁶ Там же. С. 97.

²⁷ Там же. С. 7.

же стиральных машин «завиняется». За использование их в домашнем хозяйстве духовный наставник накладывает епитимью, особое послушание за грехи. Однако сегодня бытовую технику все-таки можно встретить в семьях замиренных. Современные старообрядцы, разумеется, понимают, что полностью изолироваться от мира с его техническими новшествами невозможно, но и смешиваться с ним они не хотят. В некоторых случаях они идут на компромисс: получают паспорта, пользуются мобильным телефоном, но вместе с тем не принимают государственные выплаты, не покупают продукты со штрихкодом. В старообрядческих поселениях в магазинах, которые держат староверы, продают молоко, сметану, сыр и масло только из своих домашних хозяйств. В тексте находим объяснение для отказа принимать в пищу молочные продукты, произведенные промышленным способом:

И зачипированный скот они пасут умело, доят с коров киберавтоматом тонны молока²⁸.

Электронные приборы изначально рассматриваются как предметы, обладающие бесовской природой, эта семантика еще более усиливается за счет явления «экранности». Все устройства, которые обладают экраном, в контексте технической эсхатологии приобретают то же значение, что водная гладь или зеркало в традиционной культуре. Они выступают в роли медиатора между этим и потусторонним миром, а сама пограничная зона рассматривается как место обитания нечистой силы. Подобная семантика приписывается экрану и в современной массовой культуре. В 1980-е годы широкую популярность завоевали фильмы ужасов, построенные на демонизации телевизора («Полтергейст» Т. Хупера, «Электрошок» У. Крейвена), на рубеже 1990–2000-х годов культовый характер приобрели фильмы, демонизирующие компьютеры и Глобальную сеть («Обитель зла» П. Андерсона, «Матрица» братьев Вачовски). Таким образом, складывается представление об экране как магическом окне, через которое человек может не только заглянуть в потусторонний («бесовской») мир, но и попасть в него. В старообрядческих текстах экран нередко определяется как антиикона последних времен.

Ученые и наука осуждаются за то, что их изобретения множат соблазны и пороки, техника сама по себе представляется как ре-

²⁸. Там же.

зультат работы «ума без сердца». Автор демонстрирует глубокую осведомленность о достижениях научного прогресса, результатах развития цифровых технологий. В сферу его внимания и интереса попадает проблематика, находящаяся на острие современной публицистики: вытеснение человеческого разума искусственным интеллектом, действующим на основе алгоритма программной системы; возрастающая зависимость человека от возможностей компьютерной техники, угрозы манипуляции сознанием, риск потери данных и вмешательства в частную жизнь.

В поэтическом тексте автор проследил историю от создания компьютера до искусственного интеллекта и дал характеристику каждого этапа. Если у истоков компьютерная техника представляла собой *«замену пишущей машинки и пера»*, то *«компьютер нового изобретенья стал интеллект и волю проявлять»*, *«вычислять он может сложные решения»* и *«информации большой объем запоминать»*²⁹. Значительную угрозу таит в себе искусственный интеллект, который на наших глазах превращается в технологический артефакт, внедряющийся в различные сферы жизни, меняющий представление о человеческой уникальности.

Для представителей многих конфессиональных сообществ искусственный интеллект стал источником беспокойства, поскольку в нем заключен не только технологический, но и квазирелигиозный потенциал, связанный с широким вовлечением современного человека во взаимодействие с этой технологией. В сочинении «Техномагический и электронный век» в фокусе внимания находится обсуждение опасностей, которыми чревато бесконтрольное распространение искусственного интеллекта: *«интеллект искусственный мозги всех смертных превзойдет»*, а человечество, лишенное свободной воли, *«как скот послушный в геенну поведет»*³⁰.

«Всемирный разум — электронный зверь»: нарратив о гигантском компьютере под названием Зверь относится к международным мотивам, появившимся в старообрядческих текстах путем заимствования. Впервые этот образ встречается у американского писателя Джо Массера (Joe Musser) в романе-антиутопии «И се конь блед...» («Beholda Pale Horse»), опубликованном в 1970 году, в середине 1970-х годов этот текст прочно входит в американскую религиозную публицистику, а в 1980-е годы про-

²⁹ Там же. С. 101.

³⁰ Там же. С. 102.

никает в старообрядческую среду³¹. В стихотворной форме представлены функции «электронного зверя» и его облик, тесная связь с мировой паутиной:

Лукавый сверь поголовно нарекает
Свои компьютерные цифровые имена
И в паутине мировой соединяет
С бесовскими шестерками всегда!³²

Обличение достижений современной цивилизации продолжается размышлением о вреде штрихкодов, распространение которых волнует старообрядцев с 1980-х годов. О пагубном влиянии штрихкодов в своих трудах писал известный наставник часовенных А. Г. Мурачёв. Н. Д. Зольникова, исследовавшая эти работы, отмечает, что проблема возникла из-за влияния «баптистских выдумок»³³. А. А. Панченко утверждает, что «первым товаром со штрихкодом была упаковка жевательной резинки Jucy Fruit, проданная 26 июня 1974 года в штате Огайо»³⁴. С тех пор маркировка товаров штрихкодами широко распространилась по миру и стала предметом ожесточенных дискуссий в разнообразных религиозных сообществах по обе стороны Атлантического океана. В этом знаке увидели отсылку к одному из самых популярных текстов христианской эсхатологии — 13 главе Откровения Иоанна Богослова:

Звериное число — бесовские шестерки
Как пепел черный с жертвенника сатаны
Развевал вихрь глобальной перестройки
По всем концам великой матушки-земли³⁵.

Три шестерки автор стиха находит в штрихкодах, в интернет-адресах, а также «в паспорта российские шестерочки зашли»³⁶.

³¹ Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ, 2011. С. 147.

³² Электронный век. Рукопись. С. 12.

³³ Зольникова Н. Д. Сочинение писателя-старовера А. Г. Мурачёва «О начертании» в свете споров о штрихкоде как печати антихриста // Гуманитарные науки в Сибири. 2018. Т. 25. № 1. С. 96–100.

³⁴ Панченко А. А. Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах. С. 132.

³⁵ Электронный век. Рукопись. С. 11.

³⁶ Там же. С. 14.

История о компьютере по имени Зверь — пример вирусного распространения сюжета. По мнению А.А. Панченко, он работает «как составная часть более общего эсхатолого-конспирологического метанарратива»³⁷. В «одном пакете» с эсхатологией контроля и манипуляции распространяется мотив мира, попадающего в зависимость темных сил, в нем рушатся все устои, порок приобретает характер нормы.

Если христианская культура приближает человека к Богу, то массовая культура демонстрирует обратный процесс, она возбуждает низшие инстинкты и ведет к духовной деградации. Низкие духовные потребности современного человека становятся источником дохода для индустрии массовой культуры, производящей развлекательные фильмы, популярную музыку, компьютерные игры, которые в тексте названы «бомбами массового поражения». Массовая культура, зомбирующая сознание людей, является инструментом контроля над обществом: разнообразные соблазны «выгодны власти мировой», но люди «оплачивают их своей душой»³⁸.

Особую тревогу вызывает воздействие продуктов технического прогресса и массовой культуры на неокрепшее сознание детей. Родители, забывая о своем долге воспитывать детей в вере и благочестии, вместо чистой духовной пищи дают детям иноземный суррогат в виде «диснеевских мультиков», боевиков, компьютерных игр, а впоследствии недоумевают, «из-за чего же сын их стал не уважать, того они никак они не разумеют, что сам родитель в этом виноват»³⁹:

Ведь отравили чад своих духовно
Не от плохого хлеба, сыра, молока,
Но от развратной гадости греховной,
Которую навязывают нам издавека⁴⁰.

Для большинства людей виртуальный мир весьма привлекателен, он похож на остров наслаждений, в нем можно пренебречь моральными запретами, создать новую виртуальную реальность и новое виртуальное тело для игры с теми, у кого похожие интере-

37. Панченко А.А. Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах. С. 133.

38. Электронный век. Рукопись. С. 126.

39. Там же.

40. Там же. С. 127.

сы. В действительности компьютерная виртуальность представляет собой технологическое олицетворение того, что называли *фантазией*. В данном контексте это слово используется для описания образа, который отвергает мир, созданный Богом, это призрачное воссоздание человеком несуществующей действительности, это путь, на котором человек отделяет себя от Бога. Компьютерные игры и подмена реальности, формирование игровой зависимости волнует староверов и вызывает осуждение в поэтических строках.

Автор не забывает упомянуть о мерзостях и извращениях, культивируемых современной западной культурой, об уничтожении, которому подвергаются традиционные ценности в наиболее «прогрессивных» странах. Фабрика грез Голливуд переименовывается в «фабрику греха», так как ее продукция пропагандирует соблазны современного мира, похоть и обман. Автор стиха указывает, что спасение от этого тлетворного влияния трудно найти даже в северной глуши: *«и в северную заползла она пустыню, сколько мерзостей уже творится в ней»*:

Традиционное сознание — гонится повсюду
И понимается — как архаизм и отстой,
А извращения гадости и мерзость Голливуда
Заполнили все и вся в душе святой...⁴¹

Автор демонстрирует осведомленность о современных медицинских технологиях, позволяющих человеку продлить молодость и даже поменять пол, а также о полемике, которая ведется вокруг гендерной проблематики. Сосредоточенность современного человека на вопросах телесности вместо стяжания добродетелей духовных становится еще одним свидетельством духовной деградации и явным отступлением от Христа:

И сейчас давно идут такие извращения,
Как пол менять у женщин и мужчин.
Кому потребно что-то удалить для утешения,
Кому-то наоборот пришить⁴².

В этом же стихе есть предостережение о разработке проекта Blue Beam («Голубой луч»). Согласно популярному конспирологическому сюжету, активно распространяющемуся в интер-

⁴¹. Там же.

⁴². Там же. С. 136.

нете с 1990-х годов, этот проект, «разработанный» экспертами из NASA, направлен на создание технологии управления массовым сознанием в планетарных масштабах и разработку универсальной религии. Реализация проекта включает несколько этапов: имитация природных катаклизмов, инсценировка инопланетного вторжения, создание масштабных голографических проекций «божественных» образов, спасение человечества усилиями нового «мессии» и установление нового мирового порядка.

И если Бог попустил проклятым сатанистам
«Блю Бям» программу осуществить,
На небе всем прельщенным появиться
Лукавый образ лжерелигии учить.
Там будут мощные компьютеры работать,
На небе лазером ярко изображать
Всепагубный лукавый образ,
Народы мира против Бога он будет наставлять⁴³.

Обращает на себя внимание написание названия проекта «Блю Бям», отражающее квазиязыковую традицию, характерную для народной культуры и заключающуюся в ироническом принижении чужого культурного мира.

Современная реальность вселяет мало надежды на духовное преображение, поскольку греховность проникла всюду: умножились раздоры и неверие, все меньше людей посвящают себя молитве. В тексте представлен пессимистичный взгляд и на современное состояние старообрядческих общин, где *«умножились разврат, неверие, раздоры и беззаконных браков череды», «пустеют в праздниках часовни и многие молитвенны дома»*⁴⁴.

Уход «от мира» в пустынь или на отдаленные жилые заимки, где нет электричества и связи, а также промысловая охота и месяцы, проведенные в тайге на охотничьих заимках, позволяют избежать этой зависимости. В охотничьих избушках часто можно увидеть художественную и историческую литературу, которую охотники читают в непогоду. Спасение в греховном мире возможно только в результате возвращения на праведный путь: к истинной вере, наставлениям учителей, решениям соборов.

⁴³ Электронный век. Рукопись. С. 48.

⁴⁴ Там же. С. 29.

И на Соборах ревнители часовенных согласий
От Спаса слов, взял дерзновения вину,
Испытно современные стали искушать соблазны
И рассмотрели их плоды, куда они ведут⁴⁵.

К представленному тексту применимы характеристики, разработанные для «наивной словесности»⁴⁶. В наивных поэтических текстах метрика и ритмика второстепенны, на первый план выходит интеллектуальный и эмоциональный опыт автора, злободневность сюжета и желание солидаризироваться с потенциальным читателем, установить с ним эмоциональный контакт. С литературой такие тексты роднит выраженное авторское начало, позволяющее говорить об авторской картине мира, с фольклором — стереотипность в изложении материала и тесная связь с социокультурным контекстом. Взгляд наивного автора предполагает полную включенность в создаваемую им действительность, сущность «наивности» проявляется в соотношении замысла и способа его реализации.

Представленный рукописный сборник можно рассматривать как пример локальной вербальной культуры, созданный в профессиональной среде. Внутреннее вербальное пространство этой культуры составляют разнообразные тексты: богослужебные, предназначенные для домашнего чтения, религиозный фольклор, полемическая литература. Внешнее вербальное пространство — это литературная рамка, определившая тезаурус и речевое поведение автора.

Выбор стихотворной формы имеет глубокое обоснование. Во-первых, стихотворная форма присуща Священному Писанию, она придает тексту особую эмоциональную выразительность. Во-вторых, ритмизированная речь, организованная фонетически, звучит убедительнее и лучше запоминается. Эмоционально-экспрессивный стиль опирается на внимательное отношение к слову, его звуковым характеристикам, что проявляется в использовании аллитерации, ассонанса, неологизмов. Помимо апелляции к тексту Священного писания, автор использует и другие знакомые формы: от басни до поэмы, а также словесные клише.

⁴⁵ Там же. С. 28–29.

⁴⁶ До и после литературы: тексты «наивной словесности» / Сост. А. П. Минаева. М.: Российский гос. гуманитарный ун-т, 2009.

Повествователь выступает как представитель конфессиональной среды, выработавшей специфический дискурс, в котором переплелись богословская проблематика и влияние сюжетов массовой культуры. Сборник «Электронный век» можно рассматривать как пример дидактического текста. Отношение к беседе как важнейшему делу определяет своеобразный профессионализм автора. Как наставник или проповедник, он собирает всю информацию «по поводу» избранной темы, в результате чего повествование приобретает кумулятивную структуру, претендующую на бесконечность. Повествователь демонстрирует разнообразие риторических приемов, за которыми стоит большой опыт устного общения. Автор стремится укрепить дух своих чад, благословить на тернистый путь, разъяснить смысл земных искушений.

Как видно из текста, несмотря на сознательную изоляцию от мира, часовенные имеют довольно полное представление об актуальных публицистических нарративах, связанных с влиянием техники и технологий на современный мир. Приверженцы эсхатологических доктрин не оставляют без внимания технологические инновации, а также связанные с ними слухи и домыслы, пропуская эту информацию через свои «фильтры». Не всегда мотивы имеют четкую структуру, зато вокруг основного мотива вращается множество тем частного свойства. Общий же мотив заключается в том, что перед концом света мир попадает в зависимость темных сил, рушатся устои, пороки приобретают характер нормы. Авторы сборника продолжают культивировать доктринальную модель, предполагающую демонизацию технологизма как знака «последних времен».



Ил. 1. Старообрядческий рисунок «Всемирная сеть. Мировая паутина». 2010. Создан на Среднем Енисее (Дубчес). Приобретен в Красноярском крае. Фото из архива автора

Рисованные картины «Всемирная сеть. Мировая паутина» и «Часть чаша ихъ»: взгляд староверов-часовенных на общество цифровой эпохи

В экспедиции в 2019 году в Красноярском крае были приобретены две картинки, нарисованные в обителях на реке Дубчес, на которых изображено отношение к современному греховному миру и опасностям, которые окружают человека. Это «Всемирная сеть. Мировая паутина» (ил. 1) и «Часть чаша ихъ» (ил. 2).



Ил. 2. Старообрядческий рисунок. «Часть чаша ихъ». 2012. Создан на Среднем Енисее (Дубчес). Приобретен в Красноярском крае.

Фото из архива автора

Осмысление эсхатологии в современном контексте и конструирование новой модели «картины мира» находит отражение в литературном и изобразительном творчестве. Трансляция норм поведения в контексте сохранения духовной культуры и традиций через визуальные образы нашла свое воплощение в рисованных листах, наивной живописи и книжной иллюстрации. На Дубчесе, в мужских и женских обителях, активно функционирует художественный центр, где создавались рассматриваемые картины⁴⁷. Их появление — это ответ на современные вызовы и форма коммуникации внутри общины. Подобные картинки носят дидактический характер и представляют своеобразный каталог со-

⁴⁷ Быкова Е. В. Художественный центр староверов-часовенных на Дубчесе: история и современность // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения: сб. материалов межд. науч. конф. Москва, 26–27 октября 2020 года / Институт российской истории РАН. М.: Институт Российской истории РАН, 2020. С. 328–343.

временных искушений в «прелесном» мире. Ранее идентичные картинки встречались в двух экспедициях в частных домах в Республике Тыва в 2017–2018 годах. Несмотря на то что некоторые исследователи пытаются назвать их настенными листами, каждый раз местные жители доставали их в рулонах из дивана или шкафа⁴⁸. На стенах домов и моленных фиксировались другие изображения, например «Две дороги — Два пути» с различной иконографией. По функциональному назначению они больше соответствуют лубочной картинке, но техника размножения источника сейчас кардинально изменилась. В «миру»: в Красноярске, Енисейске, Абакане — оцифрованные изображения печатают в мини-типографиях или на принтерах различных форматов как на бумаге, так и на технологической пленке. Изображения показывают детям, родственникам для напоминания о праведности и греховности выбора «широкого гладкого» пути.

Картины были нарисованы на бумаге формата А1 в смешанной технике с использованием цветных карандашей, фломастеров, фон покрывали гуашью и акварелью, графические детали прорисовывали гелевыми ручками, тексты на картинках также писали ручками.

Обличение достижений научного прогресса, информационного и цифрового общества — основная тема рисованных листов, созданных на Енисее. Визуальная эсхатология наполнена деталями повседневного мира, в котором живет современный человек.

Рисованную картину «Всемирная сеть. Мировая паутина» создавали в женской обители на притоке Енисея реке Дубчес в апреле 2010 года, о чем сообщает подпись внизу листа. Основной сюжет: картина современного мира цифрового общества, в котором все пространство покрыто интернет-паутиной. По замыслу художника, человек живет в «компьютерном концлагере». Как видно на рисунке, автор хорошо разбирается в современных технологических разработках. Об этом свидетельствует подбор визуальных и вербальных рядов: «международный биометрический стандарт», под телефоном изображены антенны HAARP (психотропное и климатическое оружие массового поражения), ИНН, смарт-карта, микрочип», ноутбук с информацией о чело-

⁴⁸ Рыговский Д. Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 4. С. 19–44.

веке и веб-камерой и т. д.⁴⁹. Эсхатологические мотивы представлены в каждой детали изображения.

Игра в изображении и слове представлена в картинке в образе «черепашни». Через человеческий череп стилизовано изображение черепахи, как метафоры гибели и возрождения. Череп — это панцирь черепахи, а панцирь как «щит веры», на котором написали «новый мировой порядок». Таким образом, в изобразительном поле поднимается проблема эсхатологического ожидания, связанная с международными организациями, претендующими на глобальные полномочия и контроль в сфере религиозной жизни в виде «мирового правительства». Подчинение большинства элите порождает ситуацию тотального контроля над обществом при помощи цифровых технологий, поэтому бренность мира и его исход показаны через символ черепа. Комментарий через визуализацию современных нравов *«рогатая рука „нового мирового порядка“»* объясняется источником происхождения — *«сатанинской библией»*. Призыв в виде лозунга: *«Не попадайте в сети дьявола! Блюда себе опасно!»* становится популярным и встречается в других картинках, что свидетельствует о едином происхождении рассматриваемого изобразительного материала. В таком варианте можно наблюдать игру смыслов как особенность визуальных и вербальных образов в искусстве староверов, особенно в современных произведениях как литературного, так изобразительного искусства.

В текстовом материале одна из подписей «экуменизм» помещена над изображением «мирового правительства». Критике подвергается экуменизм: «многообразие в единстве» с интересной попыткой изобразительной трактовки портретных зарисовок, названных «советом нечестивых». Так, экуменизм, стремящийся к соединению всех религий, расценивается как инструмент глобализации, стремящийся создать из верующих аморфную массу и тем самым уничтожить истинную веру. Современные визуальные источники демонстрируют, что эта тенденция обостряется

⁴⁹ Подробный анализ картинки «Всемирная сеть. Мировая паутина» предложен в статье Быкова Е. В., Костров А. В. Визуализация эсхатологических представлений в современном лубке часовенных старообрядцев «Всемирная сеть. Мировая паутина» // Труды IV конгресса российских исследователей религии «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций». Благовещенск, 24–28 сентября 2018 года. Благовещенск: Амурский госуд. ун-т, 2018. С. 247–252.

и создает критическое отношение к миру, формирует радикальное эсхатологическое мироощущение.

Глобализация имеет антропоморфный вид: вместо головы человека земной шар, подписано «глобализация», он поднял руку и на ладонке штрихкод. Тема тотального контроля над личностью подчеркнуто повторяется в различных вариантах. Мотив глобализма находит свое выражение в образе пирамиды, на вершине которой изображается Всевидящее око, который наносится на долларовые купюры — типичный конспирологический символ, отсылающий к идее мирового правительства, распространяющего свое тлетворное влияние, выступающее дьявольским посредником. К идее соращения ко греху относится изображение «Нового Вавилона», «джекпота»: образ человека, голова которого заменяет корпус игрового автомата, в слоты помещены три глаза. Справа изображены Статуя Свободы и здание Правительства США, таким образом Новый Вавилон можно соотнести с современным Лос-Анджелесом — мировой столицей развлечений, хрестоматийного образа обители греха и порока. Новый Вавилон — это ложный Вавилон, развращающий душу человека, ведущий его в ад, привлекательный образ которого транслируется с помощью интернета, «мировой паутины», контролируемой мировым правительством в виде паука.

Распространившееся на современный мир влияние сатаны символически изображается через множественные знаки гексограмм, часто встречающиеся в эзотерической и оккультной символике. При этом в стилистике изображения автор попытался синтезировать древнерусские традиции книжной миниатюры, лубка и современный авторский стиль, детализированный элементами реалистической повседневности. На картине иконография «Страшного суда» взята из иконописного изображения и книжных источников: змей пылает огнем и поглощает людей.

В нижнем поле помещен духовный стих «Билеты в „рай“ (глобальный)», который содержит комплекс метафор греховного мира. Современная эпоха трактуется как *«реваниш для сатаны»*, маскарад *«лицемеров и лгунов»*, *«там водят бесы хоро-вод»*, *«разврат там будет всех сортов»* и *«все удобства для скотов»*. Людям обещают глобальный «рай», который на самом деле оказывается ничем иным, как цифровым «концлагерем». Современное человечество *«спокойно идет ко дну»*, люди свыкаются с ролью «безликих номеров» и лишь «раскольники шумят»,

а для «*послушных верных чад проблемы нету никакой*», человечество готово брать все, что «подносит сатана»:

Вот вам билеты в никуда.
Кто хочет в том «раю» пропасть?
Для вас, родные, завсегда
Открыта дьявольская пасть!⁵⁰

Спасение возможно только через безмолвную молитву, поэтому звучит призыв: «*Тихонько веруйте в душе*», только вера поможет сохранить «правды свет».

Приемы конструирования изобразительного поля и игра со словом сближают картинку «Всемирная сеть. Мировая паутина» и «Две Дороги — Два пути»⁵¹. В этих картинках, как и в текстах сборника «Электронный век», затрагивается тема компьютерного зверя в Брюсселе, штрихкода и цифры «666». В этой картинке представлено эсхатологическое общественное сознание.

В другой картине, «Часть чаша ихъ», греховный мир человека показан через грех пьянства. Центральный образ Сатаны трансформировался в облик Аватара с телом нави: фантастический фильм Д. Кэмерона «Аватар» вышел на экраны в 2009 году, а через год создается эта рисованная картина. Художник знает о существовании этого фильма и соотносит образ Сатаны с вымышленным персонажем. За спиной Сатаны изображено «оружие»: спирт, водка, пиво клинское, коньяк четыре звезды и «русское шампанское». Далее бутылка водки с подписями: «Я владею душами людей», «Я дороже души. Водка очарование 40%. Ты и я». Рядом с бутылкой изображены сигареты, отдельно выделены американские Bond и Kool (сигареты с ментолом), русские MakSim, «Петр I», «Золотой орел». В этом окружении изображены черти, которые потеряли человеческое обличие. Сатана держит в руках желтую чашу (имитация золота) с надписями «Часть чаша ихъ», «Здесь вся воля моя», «Вот мои жертвы, вот

⁵⁰ Стих. Билеты в «рай» (глобальный). Старообрядческий рисунок «Всемирная сеть. Мировая паутина». 2010. Создан на Среднем Енисее (Дубчес). Приобретен в Красноярском крае. Фото из архива автора. Ил. 2.

⁵¹ Быкова Е. В., Костров А. В. Старообрядческий лубок «Две дороги — Два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров: ООО «Кировская областная типография», 2019; Быкова Е. В., Костров А. В. «Широкий путь» в сознании старообрядцев Енисея: современная народная картинка о процессах глобализации // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 2. С. 53–63.

мои трофеи», «Пьянство — первое оружие сатаны», из которой кормит пасть ада душами грешников. В чашу летят черные стрелы из оккультного и технологического мира: «черная и белая магия», «экуменизм, астрология, спиритизм, оккультизм», мобильный телефон Motorola. Таким образом, визуальный контент в рисованном листе наделяет достижения прогресса эсхатологическим значением, и это происходит по мере появления очередных инноваций.

Электронные устройства признаются злом по ряду причин. Во-первых, они создаются для целей оболыщения, преследуемых Антихристом. Во-вторых, их воздействие на человека сродни колдовству или магии, часто оно определяется как «зомбирование» или «кодирование». В-третьих, электронные устройства, как правило, имеют иноземное, чуждое происхождение. Авторы изображения акцентируют иностранное влияние при использовании английских слов и латиницы в надписях.

Рядом с фигурой Сатаны (Аватара) художник изображает и другие «прелести» повседневности, в которой живет греховный человек. На экране компьютера надпись «666. Ты уже наш. Добро пожаловать». В этой картине продолжают обличать цифровое общество и виртуальный мир. Изображение «тамагоч» (тамагочи), виртуального домашнего питомца, муз. бук, «май фон», «тай фон», DVD, «note book» с надписью на экране «Welcome WWW» — развращают душу человеческую. Набор изображений подтверждает, что староверы-часовенные на Енисее убеждены в пагубном воздействии телевизора и компьютера на людей. Часовенные старообрядцы продолжают культивировать доктринальную модель, которая предполагает демонизацию технологизма. Рисованные картинки отражают содержание запретов, принятых во время Соборов и объявленных доктринально для общин часовенных. Например, на Сандакческом соборе были приняты постановления, направленные против дьявольских «новин». Повседневный мир человека без технологизма подчеркнут и через изображение «УЭК — универсальная электронная карта», журнал «Burda-Moda», продукты ГМО, йогурты, стиральную машину «Bosh» и микроволновую печь «Hansa». Лапы с когтями Сатаны идут по ступеням со штрихкодом, кредитными картами «Credit card», «Master card», ИНН, «Гей парады Сатаны!», наркотики, рок-музыка и «sex», сотовые телефоны, смартфоны. Использование технических нововведений приравнивается к служению Антихристу. Согласие с техническими нововведениями

равносильно потере своего «я», потере своей христианской души. Все это ведет к демонизации человечества и Конец показан через красную пасть с языками пламени, в которых горят грешники. Такой прием изображения заимствован из иконографии «Страшного суда» в иконописи и книжной иллюстрации. Изображение греховного человечества хаотично и стилизовано. Автор предупреждает, что «Ад — вечное мучение грешников».

Рисунок соотносится с афористичностью изречений, композиция рисунка построена на противопоставлении личного греха и общественного. Внизу изображения сделаны надписи из Псалтыри 30:18: «Да постыдятся нечестивии, и снидут во ад и Яко се, удаляющие себе от тебе погибнут». Подготовка человечества к пришествию Антихриста осуществляется при помощи технического прогресса, каждое новое технологическое открытие или изобретение приближает мир к этой роковой черте. В то время как весь мир гонится за прогрессом, старообрядцы стремятся сохранить старое, проверенное временем, остаться приверженными пути, который указал Бог. Приведенные примеры показывают, что построение «совершенно новой цивилизации» является покушением на промысел Божий о мире и человеке. Эсхатологическое мироощущение активизировало самосознание. Изобразительные источники показывают последствия «широкого гладкого» пути и «прелестного» мира в домашнем хозяйствовании, содержат призыв к одноверцам быть ответственными за собственные действия и поступки. Это подтверждает утверждение, что «эсхатология у старообрядцев сочеталась с активной жизненной позицией: большим трудолюбием, дисциплинированностью и методичностью»⁵².

На основе анализа изобразительного материала можно сделать вывод, что слово и изображение поддерживают друг друга, при этом слово перемещается во внутренние слои изобразительного текста и усиливает вектор интерпретации в контексте конфессиональных мировоззренческих установок. Анализ визуально-вербального материала, выполненного в монастырях на Енисее, демонстрирует творческую переработку различных изобразительных источников, например икон, книжных иллюстраций и лубочных картинок с библейскими темами в контексте современности. Работа с конфессиональным текстом на основе

⁵² Расков Д. Е. Экономические институты старообрядчества. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2012. С. 212.

подобных картинок позволяет раскрыть особенности мировосприятия и мироощущения верующих сегодня, а также эсхатологию и сотериологию как личную, так и общественную.

Выводы

Несмотря на присущий староверам консерватизм и постоянную апелляцию к истории, старообрядчество является живой и развивающейся традицией, которая ищет самоопределения в современном мире. Представители старообрядчества ведут дискуссии о геополитических, экономических, информационных процессах, нередко придавая этим нарративам апокалипсическую и конспирологическую окраску.

Понимание текстов сборника «Электронный век», рисованных картин «Всемирная сеть. Мировая паутина» и «Часть наша ихъ» требует знания библейских текстов и визуальных образов. Многие изречения, взятые из библейских книг, являются паремиями и воспроизводятся без существенных изменений, в то же время при прочтении и визуальной «поддержке» этих текстов возникает сеть сложных экстралингвистических ассоциаций, которые несут более широкую информацию, чем эксплицитно выраженная в тексте. Каждый текст, изречение и иллюстрация имеют свойство сентенциозности, то есть нравоучительности, дидактичности, что предполагает способность высказывания и иллюстрации восприниматься как бы в знаковом виде. Тема спасения тесно связана с греховностью мирской жизни, с теми соблазнами, которые подстерегают человека. Религиозное сознание закрытых конфессиональных групп является сферой, в которую наиболее органично вплетены мифологические компоненты. Специфика эсхатологической мифологии, представленная в рукописных текстах, позволяет выявить общую модель, по которой она строится. Настоящее время — эпоха, в которую усиливается влияние зла, происходит деградация нравов, пороки становятся нормой, человек попадает под влияние колдовских, демонических сил. Приближается катастрофа, знаками которой становятся войны, бедствия, эпидемии, новые изобретения. Чтобы спастись от катастрофы, нужно придерживаться определенных правил, необходимо вернуться к праведному пути, к молитве и покаянию. Согласно эсхатологической логике, нарастающие признаки «последних времен» — это свидетельство «перевернутого мира» и одновременно знак скорого уничтожения греховного мира и наступления

царства Божия. Таким образом, происходит своеобразная адаптация к новшествам, которые могут оцениваться весьма негативно. Осознавая себя особой религиозной общностью, часовенные заявляют о приверженности истинной вере, предполагающей следование молитвенной и аскетической практике, от которой зависит не только личное спасение, но и спасение мира.

В апокалипсических пророчествах старообрядцев можно увидеть отражение народной культуры, а также примеры миграции сюжетов, которые распространяются теми же способами, что и современный фольклор. Российская конспирология является по большей части заимствованной, она часто опирается на труды американских авторов, идеологов евангелической церкви. Истории о компьютере по имени Зверь, штрихкодах, электронных карточках, встречающиеся в рукописных текстах часовенных, можно рассматривать как современные легенды, развивающиеся в контексте концепции «вирусного распространения» сюжетов и «теории мемов»⁵³. Для разных конфессиональных сообществ данные тексты выступают как часть общего метанарратива, относящегося к технологической эсхатологии, демонизирующей достижения научно-технического прогресса.

Явления электронного мира, с которыми часовенные имеют мало точек соприкосновения, не только не останавливают авторов литературных текстов и рисованных картин своей непонятностью, но, напротив, пробуждают творческую активность, желание осмыслить неизвестную ранее информацию. Специфическая комбинация эмоциональных и гносеологических ожиданий, представленная в рассматриваемых текстах, свидетельствует о способности современных старообрядцев приспосабливаться к меняющимся условиям, включая новый опыт в существующую картину мира и формируя ценностное отношение к нему.

Библиография/ References

Источники

Электронный век. Сборник. 2018. Текст воспроизведен с рукописи. Красноярский край. Туруханский район. Распечатан в Абакане. 150 с. НИОР БАН. Ф. 90 Рукописи и малотиражные издания старообрядцев-беспоповцев Сибири часовенного и других согласий.

⁵³ Панченко А.А. Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах. С. 133.

Старообрядческий рисунок «Всемирная сеть. Мировая паутина». 2010. Создан на Среднем Енисее (Дубчес). Приобретен в Красноярском крае. Фото из архива автора.

Старообрядческий рисунок «Часть чаша ихъ». 2012. Создан на Среднем Енисее (Дубчес). Приобретен в Красноярском крае. Фото из архива автора.

Литература

Агеева Е.А. Старообрядческая полемика об Антихристе на исходе XX века // Уральский сборник. Екатеринбург: Б.и., 1997. Вып. 1. С. 9–15.

Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2011. EDN: RENBWX.

Быкова Е.В., Костров А.В. Старообрядческий лубок «Две дороги — Два пути»: комментированное прочтение визуального образа. Киров: ООО «Кировская областная типография», 2019.

Быкова Е.В., Костров А.В. «Широкий путь» в сознании старообрядцев Енисея: современная народная картинка о процессах глобализации // Традиционная культура. 2018. Т. 19. № 2. С. 53–63. EDN: VABRTF.

Быкова Е.В., Костров А.В. Визуализация эсхатологических представлений в современном лубке часовенных старообрядцев «Всемирная сеть. Мировая паутина» // Труды IV конгресса российских исследователей религии «Религия как фактор взаимодействия цивилизаций», Благовещенск, 24–28 сентября 2018 года. Благовещенск: Амурский госуд. ун-т, 2018. С. 247–252. EDN: POMGON.

Быкова Е.В. Художественный центр староверов-часовенных на Дубчесе: история и современность // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения: сб. материалов межд. науч. конф. Москва, 26–27 октября 2020 года / Институт российской истории РАН. М.: Институт Российской истории РАН, 2020. С. 328–343. EDN: AKWLUQ

До и после литературы: тексты «наивной словесности» / Сост. А.П. Минаева. М.: Российский гос. гуманитарный ун-т, 2009.

Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX веков (1999): в 3 т./ Под ред. Н.Н. Покровского. Новосибирск: Сибирский хронограф. Т. 1.

Ермолин Д.С., Оруджова И.А. Транспортная инфраструктура и мобильность старообрядцев-часовенных Енисейского района // Религиоведение. 2024. № 3. С. 87–94. DOI: <https://doi.org/10.22250/2072-8662-2024-3-87-94>, EDN: MYKZDU.

Журавель О.Д. «Девствующая церковь Христова на Севере» о Симеоне — памятник современной старообрядческой литературы // Общественное сознание и литература XVI–XX веков. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2001. С. 274–292. EDN: VNRZPX.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Минск: Хорвест, 2007.

Зольникова Н.Д. Эсхатологические споры часовенных в последней трети XX века как инструмент самоидентификации // Гуманитарные науки в Сибири. 2016. Т. 23. № 3. С. 85–89. DOI: <https://doi.org/10.15372/HSS20160315>, EDN: WMYMYZ.

Зольникова Н.Д. Сочинение писателя-старовера А.Г. Мурачёва «О начертании» в свете споров о штрихкоде как печати антихриста // Гуманитарные науки в Сибири. 2018. Т. 25. № 1. С. 96–100. DOI: <https://doi.org/10.15372/HSS20180115>, EDN: YTMSQX.

- Керов В. В.* «Се человек и дело его...»: конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М.: Изд-во «Экон-Информ», 2016.
- Керов В. В.* Хозяйственная культура и хозяйственное поведение старообрядцев в России XVIII–XIX веков: ценностно-институциональный подход // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2011. № 1. С. 40–57. EDN: NCQМЕН.
- Любимова Г. В.* Модернизация земледельческого труда в культуре сибирских старообрядцев // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 122–130. EDN: YPDHKKP.
- Панченко А. А.* Компьютер по имени Зверь: эсхатология и конспирология в современных религиозных культурах // Антропологический форум. 2015. № 27. С. 122–141.
- Подковырова В. Г., Быкова Е. В.* Рукописи и малотиражные издания старообрядцев часовенного и титовского согласий Красноярского края в фонде Отдела рукописей БАН // Материалы и сообщения по фондам отдела рукописей БАН. Вып. 9. СПб.: БАН, 2024. С. 618–639.
- Покровский Н. Н.* Гусли, патефоны и телевизоры // Труды отдела древнерусской литературы. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. XLVIII. С. 446–450.
- Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX веках: проблемы творчества и общественного сознания. М.: Изд-во «Памятники исторической мысли», 2002. EDN: VIQSBP.
- Прот. Константин Буфеев.* Православное учение о Сотворении и классики эволюционизма. М.: Русский изд. центр им. Св. Василия Великого, 2018.
- Расков Д. Е.* Экономические институты старообрядчества. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2012. EDN: TRYBWV.
- Рыговский Д. С.* Техника и ее репрезентация как источник религиозного опыта в енисейском старообрядчестве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37. № 4. С. 19–44. DOI: 10.22394/2073–7203-2019–37-4–19-44 EDN: TOLCWI.
- Урало-Сибирский патерик: тексты и комментарии (2016): в 3 т. / Подгот. Н. Н. Покровский, Н. Д. Зольникова, О. Д. Журавель. М.: ЯСК. Т. 1–2, 3.
- Учение об Антихристе в древности и средневековье / Сост. Б. Г. Деревенский. СПб.: Алетейя, 2000.

Современное отечественное документальное старообрядческое кино (2010–2020-е годы): жанры, цели, аудитория

НАТАЛЬЯ В. ЛИТВИНА

Рекомендация для цитирования:

Литвина Н. В. Современное отечественное документальное старообрядческое кино (2010–2020-е годы): жанры, цели, аудитория // Государство, религия, церкви в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 196–216.

For citations:

Litvina, N. V. (2025) “Modern Russian Old Believer Documentary 2010s — 2020s: Genres, Goals, Audience”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 196–216.

Поступила в редакцию: 02.03.2025; прошла рецензирование: 28.03.2025; принята в печать: 13.04.2025.

Received: 02.03.2025; Revised: 28.03.2025; Accepted for publication: 13.04.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия). tartalja@mail.ru
ORCID: 0000-0002-2109-2528

В статье рассматривается серия документальных фильмов о старообрядчестве, создателями или заказчиками которых являлись старообрядцы. Цель анализа — систематизация жанровой специфики, выявление комплекса внутренних задач, среди которых одной из ведущих становится тема коммеморации выдающихся современников, а также типичных киноинструментов, заимствованных из классики отечественной кинодокументалистики и телевизионных репортажей. Выявленная серия документальных фильмов позволяет говорить об активизации старообрядческого документального кинопроизводства в последние годы, растущей открытости старообрядческого сообщества, постепенном формировании собственного кинообраза старообрядчества.

Ключевые слова: религия и документальное кино, киножанры, старообрядчество

Modern Russian Old Believer Documentary 2010s — 2020s: Genres, Goals, Audience

Natalia, V. Litvina

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). tartalja@mail.ru
ORCID: 0000-0002-2109-2528

The article examines a series of documentaries about the Old Believers, the creators or consumers of which were the Old Believers. The purpose of the analysis is to systematize genre

specifics, identify a set of internal tasks, among which one of the leading topics is the commentary of prominent contemporaries, as well as typical film instruments borrowed from the classics of Russian documentary filmmaking and television reports. The revealed series of documentaries suggests the intensification of Old Believer documentary filmmaking in recent years, the growing openness of the Old Believer community, and the gradual formation of its own film image of the Old Believers.

Keywords: religion and documentary films, film genres, Old Believers

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-10113 «Медиагизация религии: каналы коммуникации, восприятие технологий и практики взаимодействия с ними в православных и иудейских сообществах России», <https://rscf.ru/project/23-78-10113/>.

Supported by a grant from the Russian Science Foundation, project No. 23-78-10113 'Mediatisation of Religion: Communication Channels, Perceptions of Technologies and Practices of Interaction with Them in Orthodox and Jewish Communities in Russia', <https://rscf.ru/project/24-28-01663/>.

ИЗУЧЕНИЮ христианского художественного и режиссерского документального кино посвящены научные статьи, самостоятельные издания, образовательные курсы, научные журналы, интернет-сайты и разного рода дискуссионные площадки в России и за рубежом. Историографическое вступление к заявленной теме включает, помимо ссылок на исследования, анализ серии документальных фильмов — пионеров презентации старообрядчества на экране, а также касается визуально-антропологических работ, без которых будет неполным спектр кинометодов, на основе которых в настоящее время формируется документальное кино о старообрядцах, снятое ими самими.

В историографической работе О.А. Сучкова рассматривает подходы к выбору фильмов для анализа и методологический спектр зарубежных исследований на тему «кино и религия»¹. Автор, объединяя идеи Мелани Дж. Райт², С. Брента Плейта³ и многих других, приходит к выводу, что большинство исследователей при подборе фильмов для анализа опираются на субъективные предпочтения. Методология исследований может основываться

¹ Сучкова О.А. Проблемные вопросы изучения темы «кино и религия» в работах западных исследователей // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. Философия религии и религиоведение. 2021. № 1. С. 163–180.

² Wright, M. (2006) *Religion and Film: An Introduction*. London: IB Tauris.

³ Plate, S.B. (2005) "Film and religion", in L. Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion*. Vol. 5, pp. 3097–3103. Detroit: Thomson Gale.

как на теологических принципах, междисциплинарных «religious studies», так и на киноведческих подходах, зачастую дополненных «cultural studies». Б. Плейт и Д. Лайден⁴ в своих работах касаются также социальных ритуалов, связанных с кино: в пример они приводят семейные просмотры фильмов рождественской тематики перед праздником Рождества (фильм «Эта замечательная жизнь», США, 1946). В 1997 году в университете Небраски в Омахе (США) был основан тематический научный журнал «Религия и кино», позволяющий анализировать самый широкий спектр проблем, чтобы «лучше понять и религию, и кино, изучая их взаимное влияние и взаимодействие»⁵. Созданный в 2004 году и действующий до настоящего времени авторский интернет-сайт filmandreligion.com является базой фильмов и аналитического контента, связанного с религией преимущественно в игровом кино. В качестве примера отечественного богословского анализа художественного кино приведем популярную книгу диакона Андрея Кураева «Кино: перезагрузка богословия»⁶.

В мировой и отечественной кинодокументалистике активное развитие жанра «богословских документальных фильмов» началось в 2010-е годы, в частности с появлением разного рода онлайн-платформ. «Этот жанр стал чем-то вроде яркого пятна на фоне скучного в остальном „христианского кино“», — пишет в своем анонсе Б. Маккракен⁷. Дидактика и апологетика, неуместные для зрителя в игровом кино, документалистам может «сойти с рук». В отечественной православной киноиндустрии, включающей и документалистику, отметим успешное развитие просветительского проекта «ФОМА КИНО» — «светлого, честного и глубокого кино», как пишут его создатели⁸.

Религия и религиозность в самых разных проявлениях всегда были в фокусе визуальной антропологии (ВА). Многие авторы зарубежных и отечественных ВА-фильмов, посвященных рели-

⁴ Lyden, J.C. (2003) *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals*. NY: NYU Press.

⁵ The Journal of Religion and Film. [<https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/about.html>, accessed on 20.12.2024].

⁶ Кураев А. В. Кино: перезагрузка богословия: беседы с богословом. М.: Яуза, Эксмо, 2005.

⁷ McCracken, B. (2020) “3 Thought-Provoking New Christian Documentaries”, TGC, February 18. [<https://www.thegospelcoalition.org/article/3-thought-provoking-new-christian-documentaries/>, accessed on 20.12.2024].

⁸ Сайт ФОМА КИНО. [<https://fomakino.com/?ysclid=m6yq96mqm3628884883>, доступ от 20.12.2024].

гии, сопровождают их исследовательскими текстами, содержащими анализ конкретного явления, часто — рефлексию поиска темы или главного героя, описание кинематографических методов и пр. Называющий себя исследователем-практиком финский документалист Юко Аалтонен описывает содержание и собственный опыт работы над двумя фильмами: «Кусум» (2000), названный по имени индийской девочки, страдающей от болезни, вызванной злыми духами, и «Прыжок» (2012) — о духовном пути европейского ученика гуру Радханатха Свами, одного из лидеров кришнаизма⁹. Автор характеризует свои фильмы как наблюдения, следующие за процессом, в которых люди сами рассказывают о своем опыте. Не выраженные вербально переживания автор передает с помощью звуковых эффектов, жесткого кадрирования, использования крупных планов и других кинематографических приемов. Аалтонен называет следующие кинопособы для демонстрации религиозного опыта в документальном фильме: вербализация пережитого, в том числе через высказывания героев и интервью; демонстрация ритуалов; визуальные метафоры; медитативные сцены; использование трансцендентального стиля и вымысла.

Тематике, так или иначе связанной со старообрядчеством, посвящены сотни документальных, телевизионных, ВА-фильмов, репортажей и сюжетов. Люди с киноаппаратами выплескивают в эфир наивное или глубокое удивление от встречи с загадочной, архаичной, древней верой и верующими людьми. Первые хроникальные фильмы, посвященные старообрядчеству, были сняты еще в 1920–1930-е годы с целью атеистической пропаганды. Ярким примером является исследование Е. С. Данилко советского документального фильма о старообрядцах-часовенных «На Веселых горах»¹⁰. Эту кинохронику неоднократно цитировали документалисты А. Морозов («Тропой староверов», 1995)¹¹, А. Викторов и В. Васильев («Распечатанные алтари», 2005) и др.

Всплеск интереса отечественной кинодокументалистики к старообрядчеству произошел в самом конце 1980-х годов. В пер-

⁹ Aaltonen, J. (2016) "Spirits and Ceremonies: How to Construct Religious Experience in Documentary Film", *Journal of Religion and Film* 20(1): art. 15. [https://www.researchgate.net/publication/340278196_Spirits_and_Ceremonies_How_to_Construct_Religious_Experience_in_Documentary_Film, accessed on 25.12.2024].

¹⁰ Данилко Е. С. Уральские старообрядцы в советских киноматериалах // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 91–122.

¹¹ Там же. С. 93.

вую минуту документального фильма «Старообрядцы» (1989) на фоне современных съемок благоустройства храмов мы слышим дикторский текст: «1988 год — год 1000-летия крещения Руси — стал годом, когда правительство Советского Союза впервые за 70 лет своей деятельности перешло от конфронтации к сотрудничеству с церковью... Древнерусская церковь после 300 лет гонений получила, наконец, возможность диалога с государством»¹².

В 1989 году вышло сразу несколько документальных фильмов о старообрядчестве. Уже упомянутый 20-минутный фильм «Старообрядцы» посвящен преимущественно белокриницкому¹³ согласию и связан с кульминационным событием в истории согласия — преобразованием Московской архиепископии в митрополию в июле 1988 года. На фоне торжественных мероприятий в Рогожском старообрядческом центре в Москве, включающих продолжительные фрагменты богослужения в Покровском храме и массовый крестный ход, звучит дикторский текст, повествующий об истории старообрядчества и произошедших значительных переменах. Фильм оживляет несколько интервью с известными представителями старообрядческого согласия — председателем общины Ромилом Хрустальевым и о. Леонидом Гусевым — братом митрополита Алимпия. Картину усиливают монологи академика Д.С. Лихачева и доктора филологических наук А.М. Панченко. Ученые повествуют о стойкости, упорстве и нравственности старообрядцев. По словам Лихачева,

замечательно в старообрядцах то, что они ради идеи, вовсе для них материально невыгодной, шли буквально на костер, добровольно шли на костер. Они предпочитали сжигать себя, но не соглашались ни с какими идейными уступками. Это поразительное явление в истории культуры человеческой вообще — вот такая нравственная стойкость.

¹² Кваскова Е., Никитенко Н., Деев С. Старообрядцы. Документальный фильм (0.20.00). Ретрофотостудия Интер. Белая Криница, 1989 год. [<https://ya.ru/video/preview/4502431702753421731?aabrnd=549513989>, доступ от 20.12.2024].

¹³ Белокриницкое согласие, или белокриницкая иерархия, — одно из направлений старообрядчества, основанное в 1846 году; центр российской ветви согласия находится в Рогожском поселке в Москве, официальное наименование — Русская православная старообрядческая церковь (РПСЦ).

Второй фильм, снятый на закате советской эпохи — «Житие российского крестьянина Карпа Лыкова»¹⁴, — почти часовая история знаменитой семьи отшельников, хорошо известной советскому зрителю по серии публикаций в прессе и документальной повести «Таежный тупик» В. М. Пескова¹⁵. Главной героиней фильма фактически стала Агафья Лыкова, «общительная, улыбочивая, щедрой души Агаша»¹⁶, она лояльнее остальных Лыковых реагировала на камеру. Эту картину можно считать первой в длинной веренице более поздних фильмов, посвященных именно ей. В фильме много дикторского текста о том, как обнаружили семью геологи в 1978 году, как сейчас добирается к ним экспедиция. Диктор объясняет, что тяжести непривычного для горожанина пути исследователям помогает преодолевать желание «понять людей, десятилетиями живших отшельниками в тайге, понять причину их ухода, понять внутренние силы, позволившие им десятки лет жить один на один с суровой саянской тайгой»¹⁷. Значительная часть повествования иллюстрируется фотографиями отшельников на кинофоне горных пейзажей. Основной мотив фильма — духовная сила старообрядческой семьи, ради сохранения своей веры много лет живущей в тяжелейших природных условиях.

И третий фильм, который не без основания многие, в том числе старообрядцы, считают лучшим кино о старообрядчестве, — «Раскол»¹⁸. Помимо высокой школы советского документального кино, у киногоруппы была поддержка ленинградских филологов, которые поехали в экспедицию по Прибалтике с «киношниками» и организовали им встречи с героями фильма. Именно бла-

¹⁴ Суриков О. (автор и реж.), Губарев А., Дерюгин Ю. (операторы), Черепанов Л. (консультант) и др. Житие российского крестьянина Карпа Лыкова. Документальный фильм (0.54.20). Спонсор фильма «Фонд личности». [https://ya.ru/video/preview/16204095303148047005, доступ от 10.01.2025].

¹⁵ Песков В. М. Таежный тупик: Документальная повесть. Фрунзе: Мектеп, 1987; М.: Молодая гвардия, 1990, и др.

¹⁶ Фрагмент дикторского текста «Житие российского крестьянина Карпа Лыкова» (0.10.24).

¹⁷ Фрагмент дикторского текста, там же (0.09.40).

¹⁸ Дьяконов В., Шнурников М., Лернер Л., Быкова В., Сергеев П., Жимолюхова С. Раскол. Документальный фильм (0.46.00). Ленинградская студия документальных фильмов, 1989 год. [https://ya.ru/video/preview/5057756547342991466, доступ от 20.12.2024]. См. также: Литвина Н. В. «Раскол» — классика позднего советского документального кино: к проблеме популяризации наследия старообрядцев // «Дабы не предати небытию надобные вещи»: материалы II межд. науч.-практ. конф. (26–28 октября 2023 г.). Гомель, 2024. Ч. II. С. 54–61.

годаря многолетним связям ученых со староверами мы можем познакомиться с редким киноматериалом. Г.В. Маркелов, научный сотрудник Древлехранилища Пушкинского Дома, вспоминает об этой экспедиции 1988 года:

Думаю, что в фильме образ отца Анисима получился едва ли не самым значимым. Старец легко и безропотно отвечал на наши допросы, но в древних книжных оборотах его речи вспыхивало негасимое уголье «Поморских ответов». Стрекотала камера, ассистенты большим зеркалом направляли на лицо батюшки лучи солнца — электричества ведь не было. После съемок у меня сложилось неловкое впечатление, что отец Анисим не понимал, что с ним делают, ведь в кино он никогда не бывал, телевизора не видел¹⁹.

Вступительный сюжет со словами А.М. Панченко тот же, что и в первом упомянутом фильме «Старообрядцы», но снят он в единой манере с «Расколом». В этот раз слова Панченко более органично сочетаются с мозаикой личных встреч зрителя с удивительными людьми разных возрастов и согласий, с наставниками, иноками, мирянами:

У старообрядцев есть то, что объемлется старинными русскими словами «благообразие, благочиние и благолепие». То есть чин, во всем чин... во всем порядок, все предписано. И коли нет праздности, значит, гораздо меньше пороков. Это такая справедливая жизнь, которая предлагает проторенный путь.

Эстетика рембрандтовского света в сочетании с анонимностью большинства героев, которые рассуждают о своей вере, создает ощущение прикосновения к тайне, позволяет выйти на уровень художественного обобщения.

С 1990-х годов по настоящее время умножается число фильмов о старообрядчестве, снятых в России и во многих странах, где живут старообрядцы, отечественными и зарубежными документалистами, журналистами, антропологами, путешественниками²⁰. В начале 1990-х годов отечественная визуальная ан-

¹⁹ Маркелов Г.В. Старообрядцы в Латгалии. Три портрета // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1992. С. 145–151.

²⁰ Назовем три фильма, которые старообрядцы, помимо упомянутого фильма «Раскол», называют в числе лучших: Бандманн М. И. Затерянные в тайге, 2005

тропология фактически началась с долгого и многостороннего исследования старообрядчества. Первые фильмы были созданы в сотрудничестве Центра визуальной антропологии (ЦВА) МГУ (рук. Е. В. Александров) с археографической лабораторией исторического факультета МГУ (рук. И. В. Поздеева). Работа продолжается и сегодня, в том числе силами выпускников ЦВА²¹. Серия ВА-фильмов, посвященных разным согласиям старообрядчества, особенностям религиозной жизни, судьбам старообрядцев, демонстрировалась на кинофестивалях²², кинолекториях²³, представлена в интернете²⁴. ВА-исследования старообрядчества сопровождались многочисленными публикациями, среди которых статьи Е. В. Александрова²⁵, Л. С. Филимонова²⁶, Н. В. Литвиной²⁷, И. С. Куликовой²⁸ и др. Специфическими особенностями отече-

(0.43.35). «Фильмпродукцион, Германия». [<https://ya.ru/video/preview/11646794030256698376?aabrnd=549513989>, доступ от 10.11.2024]; Александров Е. В., Данилко Е. С. «Андрей из Михалкино», 2011 (0.30.00). ЦВА МГУ. [<https://ya.ru/video/preview/11201183871097808166> + <https://ya.ru/video/preview/2174531147569600993>, доступ от 10.01.2025]; Селин П. Агафѣа, 2021 (1.04.55) / ТК «Россия-Культура». [<https://yandex.ru/video/preview/6532290746357538950>, доступ от 10.11.2024].

- ²¹ См., например: Литвина Н. В. (автор, оператор) «Преображенское: история, современность и духовные связи», 2019 (0.52.00) // Культурно-паломнический центр имени протопопа Аввакума. При финансовой поддержке Фонда президентских грантов. [<https://protopop-avvakum.ru/film-preobrazhenskoe-istoriya-sovremennost-i-duhovnye-svyazi/>, доступ от 05.04.2025].
- ²² Александров Е. В., Данилко Е. С. История Московского международного фестиваля визуальной антропологии // Жизнь земли. 2021. Т. 43. № 4. С. 482–494.
- ²³ Игнатова Т. Старообрядцы на экранах документального кино // Рувера. 2014. [https://ruvera.ru/articles/staroobryadcy_na_ekranah_dokumentalnogo_kino?ysclid=m6xwsmtu6758547854, доступ от 10.12.2024].
- ²⁴ Сайт ЦВА МГУ. [<https://visantmedia-msu.ru/videofond/>, доступ от 27.12.2024].
- ²⁵ См., например: Александров Е. В. Создание видеогалереи старообрядчества: принципы, результаты и проблемы // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы межд. науч. конф. М.: РОССПЭН, 1998. С. 123–131.
- ²⁶ Александров Е. В., Филимонов Л. С. Красная книга исчезающих культур (позиция автора и зрителя в фильмах визуальной антропологии) // Визуальная антропология. История с продолжением. М.: Ин-т культурного и природного наследия, 2008. С. 35–43.
- ²⁷ См., например: Литвина Н. В. Визуально-антропологические исследования старообрядчества // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 307. С. 67–71.
- ²⁸ Куликова И. С. Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхотурья (фрагменты встреч 1995–2001 годов) // Старообрядческий мир Волго-Камья: проблемы комплексного изучения. Пермь: Пермский университет, 2001. С. 46–53; Литвина Н. В., Куликова И. С. Комментарии к фильму «Покой, Господи, душу...» // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский — П. А. Флорен-

ственных ВА-фильмов о старообрядчестве можно назвать участие исследователей на всех этапах работы над фильмом. В процессе полевой исследовательской работы создается многочасовая видеохроника, которая является первичной целью; малая часть этого материала затем используется при создании фильмов. В ВА-фильмы не вводятся дикторский текст, музыка, историческая кинохроника, спецэффекты или другие дополнительные элементы.

В центре нашего исследования те отечественные документальные фильмы, доступные для просмотра в интернете, о которых нам известно, что режиссеры, сценаристы, операторы или консультанты являются старообрядцами. Эта рамка позволяет предпринять попытку анализа специфики формирования «родного» старообрядческого документального кино, понять, какие цели ставят старообрядцы, рассказывая о себе, какие темы привлекают, какие приемы заимствуют и используют, какие задачи решают.

Киножития

Наиболее ярким кинематографистом-старообрядцем в настоящее время можно считать Анатолия Бочкарева²⁹. Имя режиссера получило широкую известность в старообрядческой среде благодаря фильму «Агафья и Сонечка» (2023)³⁰. Фильм, съемки которого проходили в 2021 и 2022 годах, создан на средства мецената-старообрядца Сергея Кондрашова, финансировавшего две экспедиции в хакасскую тайгу. Героинями фильма стали всемирно известная отшельница Агафья Лыкова и девочка-старообрядка Сонечка — ее приемные родители привозят в инвалидном кресле на богослужения в Рогожский поселок в Москве. Там режиссер фильма и познакомился с девочкой. Обе героини улыбчивые, радостные, несмотря на все трудности, которые им приходится преодолевать в жизни. Сценарная завязка фильма — желание

ский: несостоявшийся диалог — приглашение к диалогу. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 349–352.

²⁹ Окончил Всероссийский государственный университет кинематографии им. С. Герасимова (ВГИК).

³⁰ Бочкарев А. (реж и сцен.), Кондрашов С. (продюсер) «Агафья и Сонечка», 2023 (0.37.11). Медиапортал «Старообрядцы». [<https://staroobryadci.ru/2024/10/08/internet-premera-novogo-filma-rezhissera-anatoliya-bochkareva-agafya-i-sonechka/>, доступ от 05.01.2025].

Сонечки познакомиться с Агафьей. Девочка рисует послание отшельнице, Агафья отвечает ей письмом, а автор фильма выступает в роли связного.

Почти во всех фильмах А. Бочкарева присутствует он сам. В «Агафье и Сонечке» документалист фактически является третьим героем: мы видим его «в картинке», слышим в дикторском монологе. Начиная с интерпретации исторических событий, иллюстрируемых традиционно кадрами ранней советской кинохроники, на протяжении всего фильма автор делится со зрителем своими ощущениями и мыслями, в частности рассказывает, что слышал историю об отшельниках еще в детстве, но побывать у них до знакомства с Сонечкой и не надеялся. Жанр фильма на первый взгляд напоминает киноэссе. Фильм включает значительный тревелог с описанием преодоления трудностей, но, в отличие от подобного описания, рассказанного диктором на фоне идущей по тайге киногруппы фильма «Житие российского крестьянина Карпа Лыкова», Бочкарев подводит зрителя к теме христианского паломничества в святое, намоленное место, где живет удивительный и особенный человек, рядом с которым и странник сможет если не исправить, то переосмыслить свою жизнь. Сам путь для Бочкарева имеет символическое значение:

К великой тишине в пустыню тайги ушел Карп со своей семьей. Идя по Абакану в глухую тайгу Западного Саяна по тому самому пути, где шел Карп Осипович Лыков, мы погружаемся в иную реальность, где человек среди первозданной, не исковерканной земли становится настоящим³¹.

Поэтизируя первозданный мир Агафьи, Бочкарев многократно использует подводные съемки камней и рыб, полеты коптера над тайгой, увлекает зрителя беспримысленными приемами видового кино. В монологах автор последовательно мифологизирует жизнь отшельницы, которая превосходит гостей не только духовной, но и физической силой, легко преодолевая горные буреломы:

Там, на краю земли, где Еринат вливается в Абакан, лежит на маленьком пятачке ее безграничный мир, даже камни в котором хранят присутствие Бога. Кто сказал, что они не умеют говорить,

³¹. Авторский дикторский текст «Агафья и Сонечка» (0.10.30).

просто мало, кто может их слышать. От сотворения Земли до нашего часа, кажется, здесь минул только миг. И становится радостно и страшно. Радостно от того, что стал свидетелем чего-то настоящего. А страшно за то, что можешь утратить надежду, человечность и свет, что рождается в душе в этот момент. И невольно принимаешься искать силы, чтобы все это сохранить (0.15.20).

Прямую речь Агафьи мы слышим в фильме не так уж и часто, она говорит нечетко, надо с большим усилием вслушиваться в эсхатологические пророчества. Особенно трудно понять слова, когда ее голос рассинхронизирован с видео, наложен на пейзажи и кадры удаляющихся фигур, а кроме того, смешивается с журчанием реки и звучащей за кадром музыкой:

Придет время, как последние настанет там. Страшно. Всё будет. Сило́м будут принуждать к отрещению от Христа и ото всего, и крещенья... Ипполита папы Римского, в тем слове³² ясно, к чему погонею. А кто примет ее [печать антихриста.— *Н. Л.*], таковому несть покаяния... Господь заповедал на последня время: не могу́щие мук терпеть достоин бегать и таиться.

Автор снова и снова высоким стилем говорит о Царствии небесном, которое ему довелось повидать, подводя зрителя к пониманию сути жизни отшельницы и создавая фундамент ее будущего жития.

Сонечка и Агафья почти встречаются в кадрах богослужения, следующих друг за другом: Агафья молится дома, в новой избе, построенной силами белокриницких старообрядцев, а Сонечка — в храме на Рогожском кладбище на ночной праздничной службе со свечой в руке. При помощи этой очевидной параллели автор дает зрителю надежду на преемственность веры и присутствие истинных ее исповедников не только в дальних и недоступных местах:

Маленький пятачок стал Царством небесным для Агафьи, так и внутренний мир может сделаться каждому человеку пустынной тайгой, свободной от внешних гонений и бурь.

³². «Слово Ипполита, папы Римского, о скончании мира» — одно из популярных эсхатологических сочинений, широко распространенных в старообрядчестве.

В ряду старообрядческого документального кино стремление к созданию киножития можно проиллюстрировать еще двумя фильмами. «Владыка Иоанн. Слово молчаливое»³³ — создан в 2017 году при активном участии не только иерея Михаила Витушкина, близкого родственника владыки, но и руководства Ярославской и Костромской епархии РПСЦ. По инициативе Ржевской белокрыницкой старообрядческой общины совсем недавно в сети вышел фильм «Наследник Аввакума» (2020)³⁴, посвященный отцу Андрею Попову, служившему в Покровском храме города Ржева до 1942 года и погибшему прямо в храме. Оба фильма не просто увековечивают память выдающихся деятелей старообрядчества, но включают множество архивных документов и устных свидетельств, демонстрируя уже существующее народное их почитание.

В обоих фильмах используются сходные киноприемы: архивные фотографии, интервью со старообрядцами, кадры кинохроники для усиления драматических эпизодов, музыкальное сопровождение. В словах многих старообрядцев звучит обобщение лучших качеств выдающегося современника. Так, об архиепископе мы слышим:

Владыка был настолько человек светлый, настолько богатый душой, он заменил мне всех, матушку, тятю, всех. Он никого не отделил — этот человек новой веры или старой.

Самое главное качество владыки Иоанна это то, что он не творил свою волю и не был человекоугодником. Он неспешно, обдуманно выслушивал все мнения и потом говорил: «Глас народа — глас Божий», — и говорил волю Божию.

И он по ней жил³⁵.

³³ Витушкин Михаил, иерей, Шестаков Г., Петровский А., Збарская Г., Кирюшин Д., Хруст Н. «Владыка Иоанн. Слово молчаливое», 2017 (0.39.20). [<https://vk.com/video-163828263-456239030?ysclid=m839f5n4ws391031615>, доступ от 05.01.2025].

³⁴ Конюшенко Д. (авт. идеи), Королев В., Волков В. (сцен.), Борисова С. (реж.) «Наследник Аввакума», 2020 (0.42.30). При поддержке Министерства культуры РФ, киностудия «Садко». [<https://ya.ru/video/preview/5630744426199565997>, доступ от 05.01.2025].

³⁵ Интервью с инокиней Агафьей.

Описывая жизнь ржевского священника, прихожанки говорят:

Есть такое понятие «несвятые святые». И вот именно Андрей Попов, пусть он не причислен к лику святых, но для нас он является человеком, который праведник³⁶.

Необходимо помнить о подвиге таких людей, героев нашего времени, пусть они были в тылу, пусть они были служителями тихими, может быть, неприметными, не на передовой, не на линии фронта они сражались, а за души людей, но об этом подвиге тоже необходимо помнить³⁷.

В первом фильме биография владыки Иоанна в основном излагается диктором. Он в хронологическом порядке описывает этапы жизни героя кинокартины: священнический род и церковное детство, работа в паровозном депо, несчастный случай и чудесное спасение от неминуемой смерти, болезни, которые сопровождали владыку всю жизнь, женитьба на скромной девушке, смиренное принятие священного сана и служения в отдаленной деревенской церкви, трудное решение принять епископский сан после смерти супруги. Все участники съемок описывают красоту личности владыки — скромность, мудрость, доброта и всепрощение. Став архиереем, владыка продолжил служить в своем деревенском храме до своей смерти в 2010 году.

Фильм «Наследник Аввакума» открывает рассуждение митрополита Корнилия о церковном расколе и протопопе Аввакуме, передавшем нам «ценой своей жизни эстафету веры». Затем настоятель храма о. Евгений Чунин, прихожане-историки, краеведы, педагоги, предприниматели рассказывают о служении священника Андрея Попова, начиная его путь с сопровождения воинов на фронтах Первой мировой войны; в 1920 году биография продолжается назначением в Покровский храм Ржева, где о. Андрей создал братство «Честного и животворящего креста» — систему взаимопомощи и религиозного образования. Затем арест и лагеря. Потеряв настоятеля, несмотря на риск, прихожане собрали более 300 подписей в защиту храма, вернули

³⁶ Т. Орлова, педагог в воскресной школе (о.24.14).

³⁷ Т. Чунина, прихожанка (о.14.20).

ключи, и служба продолжилась. Перед войной о. Андрей вернулся к богослужению в родной храм, от эвакуации отказался ради прихожан. Во время войны пастырь многократно ходатайствовал за арестованных немцами старообрядцев, многих спас от смерти. 12 сентября 1942 года, услышав о пожаре в одном из храмов, он нарушил запрет подниматься на колокольную и был смертельно ранен в живот немецким солдатом. Священник, умирая в храме, успел благословить многих пришедших прихожан.

Рассуждая о преемственности начинаниям отца Андрея, современный настоятель говорит о работе загородного летнего христианского лагеря, объединяющего детей и прихожан. Съемки в лагере и детей, и воспитателей убеждают зрителя в том, что фактически община и является продолжением довоенного братства: «Община, когда чувствуешь себя защищенным, чувствуешь поддержку, опору, не так, как в современном мире»³⁸.

Старообрядческое краеведение

Фильм 2020 года, посвященный Знаменской («что на зелени») старообрядческой церкви Калуги, не имеет названия³⁹, но предваряется титром: «Посвящается людям, сохранившим и возродившим святыни Калуги». Неспешное кино начинается фактически со спойлера — кадров богослужений, занятий в воскресной школе, высказываний прихожан, жанровых зарисовок, положенных на пение уставщика храма Г. Токарева. Фильм содержит продолжительные рассказы настоятеля о. Иоанна, старосты Н. Курбацкого и историков В. Боченкова, А. Курбацкого и др. об истории и восстановлении храма. Биографические интервью прихожан позволяют познакомиться с социальной географией общины, почувствовать сплоченность прихода и вовлеченность старообрядцев в систему общих дел. Дикторский текст изредка дополняет повествование и служит связкой разных эпизодов.

³⁸. А. Егоров, чтец (0.28.10).

³⁹. Сивухов О. (оператор) Фильм о храме Знамения Пресвятой Богородицы (что на зелени), 2020 (1.14.00). По благословению настоятеля Знаменского храма иерея Иоанна Курбацкого. Документальный проект «Храмы Калуги» при поддержке МРО «Калужская православная община во имя Знамения Пресвятыя Богородицы». [<https://vkvideo.ru/video-78200507-456239024?gid=158467143>, доступ от 05.01.2025].

Фильм «Забытые тропы»⁴⁰, снятый в 2021 году в рамках исполнения гранта, начинается с серии фотографий прихожан в процессе восстановительных работ в опустевших храмах и установления памятных крестов, сменяющихся под музыку. Затем следует пять кратких зарисовок о бывших старообрядческих поселениях, обозначенных подзаголовками. Например, «Яшкино. История из опросного листа» включает последовательно автодорогу с указателем на Яшкино, серию архивных документов, фрагмент из которых о сельском священнике о. Герман Чунин читает вслух окружающим его детям. Затем следуют съемки пустующего ветхого сельского храма с рассказом об аресте священников в 1937 году и приговоре. Первая глава завершается словами о. Германа: «Опросный лист нередко становился последней бумагой в судьбе человека». У каждого поселения своя судьба: где-то восстановлен храм, где-то чистое поле и только памятный крест, установленный прихожанами на месте бывшей церкви. За кадром звучат истории священников и храмов, в кадре — постановочные съемки.

Старообрядчество регионов

Фильм «Староверы Юга России»⁴¹ (2020) снят режиссером Константином Южным в рамках грантового проекта старообрядческой общины города Сочи «Потомки Аввакума». В начале фильма диктор кратко знакомит зрителей с историей местного старообрядчества, в остальном фильм построен на рассказах староверов о своей истории; параллельно мы видим фрагменты богослужений и обрядов, фотографии, традиционную одежду, виды сел и современных храмов. Режиссер в анонсе фильма на сайте РПСЦ так формулирует главную идею: «Мы хотели именно показать этих людей, как они сейчас себя ощущают, как оценивают прошлое и смотрят в будущее»⁴².

⁴⁰ Кожина Н. (сцен.), Тригубенко С. (монтаж) «Забытые тропы», 2021 (0.13.00). Старообрядческая община города Кирова РПСЦ, региональная общественная организация «Русская истина». Проект по сохранению исторической памяти и организации паломнических экспедиций «Забытые тропы» Фонда президентских грантов. [<https://ya.ru/video/preview/9631184593287034453>, доступ от 05.01.2025].

⁴¹ Южный К. (авт.), Ефимов Георгий, иерей (консультант) «Староверы Юга России», 2020 (0.53.30). Проект «Потомки Аввакума» Фонда президентских грантов. [<https://ya.ru/video/preview/1813763579980056653>, доступ от 05.01.2025].

⁴² В сети размещен фильм о староверах Юга России // Сайт РПСЦ. [<https://rpsc.ru/news/culture/starovery-juga-rossii/?ysclid=m84ik96ipk835177131>, доступ от 05.01.2025].

Фильм «Некрасовцы — возвращение»⁴³ (2020) Анатолия Бочкарева посвящен той же теме, но поводом к съемкам послужило обращение о. Артемия Ефимова, привлекающее внимание зрителей к аресту Сочинского храма. Режиссер не мог остаться равнодушным и бросился в путь. Структура фильма напоминает предыдущий с той разницей, что фильм Бочкарева поделен на главы. Также там присутствует дикторская историческая справка, прямая речь староверов, которая здесь сгруппирована в соответствии с тематическими фрагментами. В авторской дневниковой манере режиссер рассказывает, что староверы поначалу к нему отнеслись недоверчиво и киносъемке были не рады. В отличие от размеренного и вдумчивого фильма К. Южного, в работе над которым принимали участие местные священники, работа Бочкарева несет отпечаток авторского беспокойства и поспешности. В контексте нашего наблюдения за развитием старообрядческого кино подчеркнем, что единство веры режиссера с его героями не всегда служит для него быстрым и надежным пропуском в их мир.

Фильм-портрет

Оба фильма, которые с некоторым допущением можно отнести к жанру портрета, созданы упомянутым выше режиссером Анатолием Бочкаревым. Это «Последний рейс курьера»⁴⁴ (2020 год) и «Из столицы в брошенное село. Что ждало старообрядцев...»⁴⁵ (2021 год).

В основе первого фильма — один день, который режиссер провел со старообрядцем, курьером OZON, бывшим актером театра и кино Олегом Соколовским. В сопроводительном тексте на своей странице в Ютубе Бочкарев переносит фокус фильма на сложности профессии курьера:

Что из себя представляет работа курьера и как на ней зарабатывать, отношение к этой профессии и внутренние чувства че-

⁴³ Бочкарев А. «Некрасовцы — возвращение», 2021 (0.29.00). [<https://www.youtube.com/watch?v=PvYe6XkK8DA>, доступ от 05.01.2025]. В качестве создателей фильма в финальном титре режиссер перечислил всех участников съемок — от священников до прихожан.

⁴⁴ Бочкарев А. «Последний рейс курьера», 2020 (0.31.00). [<https://www.youtube.com/watch?v=7G2Jz4BhTH4>, доступ от 05.01.2025].

⁴⁵ Бочкарев А. «Из столицы в брошенное село. Что ждало старообрядцев...», 2021 (0.36.00). Материал телеканала «Россия культура» // [https://www.youtube.com/watch?v=Cqr7WDqYA_w&t=16s, доступ от 05.01.2025].

ловека, стоящего на пороге неизвестности в этом получасовом фильме.

Однако внимание светского зрителя, знающего, что герой фильма — старообрядец, смещается с социальной тематики, касающейся взаимоотношений сотрудника и компании, на знакомство со старообрядцем в обычной городской жизни в процессе его повседневной работы. Благодаря этому фильму у зрителя есть возможность понять, как старообрядец зарабатывает на жизнь, как оценивает свои возможности, что считает важным, как говорит о своей вере, как общается с окружающими, особенно в конфликтных ситуациях, как относится к кризисным моментам в жизни:

Восприятие всего происходящего вокруг — уже такое ровное отношение, так что всё слава Богу (0.31.20).

«Из столицы в брошенное село. Что ждало старообрядцев...» — фильм-интервью с семьей Андрееновых, которые переехали в отдаленную деревню из городской квартиры. Авторские задачи сформулированы в подстрочнике к фильму в двух главных вопросах: «Что сподвигло их на этот шаг и через какие испытания пришлось пройти им после переезда».

Автор в дикторском тексте в самом начале фильма отвечает на свой вопрос: «Здоровье детей стало испытанием чести и веры родителей». 12-летний Иван на вопрос «кем будешь» отвечает:

Скотоводом буду. Тем более есть зачин, своя лошадь, своя коза... Мне нужно продолжать дело отца, а не по городам. Здесь че делать? Вечно больной, вечно таблетки, вечно больницы. Вот сейчас этот коронавирус, все только за него и дрожат, чтоб тока не заболеть (0.06.30).

Глава семьи Игорь, москвич в девятом поколении, без смущения описывает порядок в семье, где его слово — закон для всех: «Как я сказал, мое слово беспрекословно, как полагается по нашему закону христианскому». И когда он решил, что детям для здоровья полезно уехать из города, семья собралась в два дня и уехала в окрестности села Палех, первое время зарабатывали выпечкой домашнего хлеба. Скоро хозяин захотел переехать «поглуше», где меньше людей и чище природа, и семья уехала в дальний угол Костромской области. В кадре почти весь фильм

Игорь и его старший сын Иван, уверенно дополняющий речь отца. Глава семьи описывает все, чем привлекательна жизнь по-дальше от современного мира: традиционные ценности, чистота природы, нравственность, простой быт, размеренность. Семья прошла проверку пожаром, виной которому мог стать конфликт с местным фермером. На помощь пришли в первую очередь старообрядцы из Костромы и всей России. Фильм завершают слова благодарности Ивана и Игоря всем за поддержку и добрые дела.

Подводя итоги

Число старообрядческих фильмов на рубеже 2020-х годов резко возросло, что отчасти может быть связано с активным участием старообрядческих общин в грантовых конкурсах, широким празднованием 400-летия со дня рождения протопопы Аввакума, а также с деятельностью профессионального документалиста-старообрядца. Впереди торжественные мероприятия, приуроченные к 350-летию со дня преставления преподобномученицы Феодоры, боярыни Морозовой. В 2022 году на интернет-портале «Старообрядцы» уже вышла историческая биография «Боярыня»⁴⁶ авторства А. Бочкарева. Дикторский текст сопровождается фрагментами живописных произведений, перемежающихся съемками Боровской часовни, крестного хода Верея — Боровск, а также краткими рассуждениями молодых старообрядцев о значении Феодосии Морозовой для них и для всего старообрядчества. Жанровое разнообразие дополнено фильмом-концертом знаменного пения «Звуки неба»⁴⁷, снятым также в рамках грантового проекта.

Систематизация старообрядческих фильмов по жанрам позволяет наблюдать за развитием тематических предпочтений. В киножитиях авторы фильмов не знакомят зрителя с обычным детством, с бытовыми подробностями жизни человека, если это не служит задаче его героизации. В жизни человека подчеркнута его богоизбранность с малых или юных лет, благие дела, прижизненные подвиги или чудеса и почитание со стороны людей. Высокий стиль, параллели из Священного Писания, включен-

⁴⁶ Бочкарев А. (реж., монтаж), Козьмин С. (оператор) «Боярыня», 2022 (0.15.33). [https://staroobryadci.ru/2024/01/07/premera-filma-boyarynya/, доступ от 05.01.2025].

⁴⁷ Полякова О. (реж.) «Звуки неба», 2022 (0.48.00). Старообрядческая община села Безводное Нижегородской обл. Фонд президентских грантов. [https://www.youtube.com/watch?v=D_V1iekYRKs, доступ от 05.01.2025].

ные в дикторский текст, помогают усилению эффекта. Фильм, в отличие от литературного жанра, призван продлить присутствие праведников в нашей жизни. Проблема реализации этой идеи — в отсутствии у старообрядцев устойчивой привычки смотреть «свое» кино. Старообрядческое документальное кино требует специальной организации просмотров на приходах и разного рода мероприятиях, таких как старообрядческие форумы, выставки, конференции.

Разделение жанров на краеведение и региональную историю связано с разницей масштабов, которые выбирают руководители общин — организаторы кинопроизводства: сюжеты, связанные со своим приходом либо судьбой старообрядцев целого региона/епархии и даже шире.

Наиболее ярким жанром, хотя и в исполнении одного автора, оказался фильм-портрет — как за счет разнообразия киноязыка, так и по причине малой дистанции, предельного фокуса внимания, позволяющих рассмотреть и понять героя, вместе с ним подумать и, возможно, поспорить. Преимущество этих фильмов, в отличие от привычных портретно-биографических, в том, что оба героя говорят о происходящем с ними здесь и сейчас, только изредка обращаясь к биографическим воспоминаниям.

В документальных фильмах, снятых старообрядцами, оказалось меньше прямой дидактики, чем это можно было ожидать от православного кино. В то же время потребность в идеализации, слабая внутренняя критика в сочетании с самоцензурой всех участников фильма встречаются практически во всех произведениях. Красивое старообрядчество в кино не является результатом работы на камеру; регламент в приходской и домашней жизни, влияющий на внешнюю форму, неизбежно отражается и в кино.

К особенностям старообрядческого кино стоит отнести однотипные приемы, часть которых заимствована из постсоветского киноязыка:

- использование кинохроники, особенно разрушения церквей;
- дикторский текст, проговаривающий на разные лады краткую историю церковного раскола;
- непродуманное использование музыки классических композиторов, звуковая какофония, вплоть до тройного наложения дорожек, неуместный рассинхрон, когда на церковное чтение или пение накладываются несочетающиеся по смыслу кинокадры;

— не всегда оправданные содержанием видовые красоты, в том числе съемки с коптеров.

Нельзя не заметить, что современное старообрядческое кино — результат деятельности старообрядцев-поповцев преимущественно белокриницкого согласия, более открытого по сравнению с беспоповцами⁴⁸. Типичное белокриницкое старообрядческое кино фактически решает комплекс задач — от популяризации истории до постепенного формирования собственного взгляда и отражения идентичности.

Несмотря на то что не все фильмы А. Бочкарева на старообрядческую тематику можно назвать удачными, современному белокриницкому согласию, несомненно, повезло, что у них есть собственный режиссер-документалист. Фильмы Бочкарева с интересом смотрит не только старообрядческая, но и светская аудитория.

Библиография / References

- Александров Е. В.* Создание видеогалереи старообрядчества: принципы, результаты и проблемы // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований. Материалы межд. науч. конф. М.: РОССПЭН, 1998. С. 123–131.
- Александров Е. В., Данилко Е. С.* История Московского международного фестиваля визуальной антропологии // Жизнь земли. 2021. Т. 43. № 4. С. 482–494. DOI: https://doi.org/10.29003/m2512.0514-7468.2020-43_4/482-494, EDN: JRWDKF.
- Александров Е. В., Филимонов Л. С.* Красная книга исчезающих культур (позиция автора и зрителя в фильмах визуальной антропологии) // Визуальная антропология. История с продолжением. М.: Ин-т культурного и природного наследия, 2008. С. 35–43.
- Данилко Е. С.* Уральские старообрядцы в советских киноматериалах // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 91–122. DOI: <https://doi.org/10.17223/2312461X/38/6>, EDN: WMRZRJ.
- Куликова И. С.* Память смерти. Размышления староверов-беспоповцев Верхокамья (фрагменты встреч 1995–2001 годов) // Старообрядческий мир Волго-Камья: проблемы комплексного изучения. Пермь: Пермский ун-т, 2001. С. 46–53.

⁴⁸ Фильмы, связанные с историей, культурой и современностью старообрядцев беспоповского поморского согласия до настоящего времени, производятся государственными и частными корпорациями. Например, телеканал «Юрган» (Коми) выпустил несколько фильмов о староверах села Усть-Цильма; 78 канал в рамках проекта «Другой Петербург» — фильм о старообрядческой деревне Лампово (Ленобласть); Пермский дом народного творчества «Губерния» — серию этнографических фильмов о традициях староверов Верхокамья.

- Кураев А.В. Кино: перезагрузка богословия: беседы с богословом. М.: Яуза, Эксмо, 2005. EDN: QXSQCJ.
- Литвина Н.В. Визуально-антропологические исследования старообрядчества // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 307. С. 67–71. EDN: JSCPWX.
- Литвина Н.В. «Раскол» — классика позднего советского документального кино: к проблеме популяризации наследия старообрядцев // «Дабы не предати небытию надобные вещи»: материалы II межд. науч.-практ. конф. (26–28 октября 2023 г.) Гомель, 2024. Ч. II. С. 54–61.
- Литвина Н.В., Куликова И.С. Комментарии к фильму «Покой, Господи, душу...» // Антропологические матрицы XX века. Л. С. Выготский — П. А. Флоренский: несостоявшийся диалог — приглашение к диалогу. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 349–352.
- Маркелов Г.В. Старообрядцы в Латгалии. Три портрета // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск: Наука, 1992. С. 145–151.
- Сучкова О.А. Проблемные вопросы изучения темы «кино и религия» в работах западных исследователей // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. Философия религии и религиоведение. 2021. № 1. С. 163–180. DOI: https://doi.org/10.35231/18186653-2021_1-163, EDN: IRSRKQ.
- Aaltonen, J. (2016) “Spirits and Ceremonies: How to Construct Religious Experience in Documentary Film”, *Journal of Religion and Film* 20 (1): 15.
- Plate, S.B. (2005) “Film and religion”, in L. Johns (ed.) *Encyclopedia of Religion*. Vol. 5, pp. 3097–3103. Detroit: Thomson Gale.
- Lyden, J. C. (2003) *Film as Religion: Myths, Morals, and Rituals*. NY: NYU Press.
- McCracken, B. (2020) “3 Thought-Provoking New Christian Documentaries”, *TGC*, February 18. [<https://www.thegospelcoalition.org/article/3-thought-provoking-new-christian-documentaries/>, accessed on 20.12.2024].
- Wright, M. (2006) *Religion and Film: An Introduction*. London: IB Tauris. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755698806>.

«Воинство небесного царя» в Имеретинской бухте: старообрядческая проповедь в пространстве религиозного рынка и современной инфраструктуры

Илья А. Мельников

Рекомендация для цитирования:

Мельников И.А. «Воинство небесного царя» в Имеретинской бухте: старообрядческая проповедь в пространстве религиозного рынка и современной инфраструктуры // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 217–244.

For citations:

Melnikov, I. A. (2025) ““The Army of the Heavenly King” in Imereti Bay: an Old Believer Preaching in the Space of a Religious Market and Modern Infrastructure”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 217–244.

Поступила в редакцию: 01.02.2025; прошла рецензирование: 21.02.2025; принята в печать: 21.03.2025.

Received: 01.02.2025; Revised: 21.02.2025; Accepted for publication: 21.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

© 2025 by the author

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

ORCID: 0000-0003-4962-0705

В статье проанализированы процессы включения традиционных конфессиональных сообществ в современный религиозный рынок России с использованием масштабных инфраструктурных преобразований на примере небольшой этноконфессиональной группы потомков казаков-некрасовцев Имеретинской бухты, переселившихся сюда из Турции в начале XX века. В качестве основных источников использованы полевые наблюдения и опросы автора, производившиеся среди прихожан Русской православной старообрядческой церкви (белокрыницкое согласие), а также жителей ФТ «Сириус» и города Приморско-Ахтарск Краснодарского края в 2020, 2023–2024 годах. В статье предпринята попытка показать, каким образом строительство объектов Олимпиады-2014 привело к радикальной пересборке социальных связей в общине, ориентируя ее на налаживание контактов с властными структурами, поиск своего места в государственных общественно-политических проектах и финансовой поддержке правительства, активизацию микроэкономической деятельности, связанной со скачком в туристическом бизнесе. Особое место уделяется выяснению роли влияния новой инфраструктуры на переосмысление старообрядцами прозелитической активности и использовании вновь открывшихся возможностей в привлечении неофи-

тов, в том числе ценой некоторых уступок и ослабления значимых для старообрядцев ритуальных практик. Этот процесс, по мнению автора, свидетельствует о фактическом принятии местным сообществом и его лидерами представления об индивидуальном рациональном выборе религии и включенности старообрядческой церкви в пространство религиозного рынка, частично регулируемого государством.

Ключевые слова: религиозный рынок, инфраструктура, старообрядчество, белокриницкое согласие, прозелитизм, некрасовцы, федеральная территория «Сириус»

“The Army of the Heavenly King” in Imereti Bay: an Old Believer Preaching In The Space of a Religious Market and Modern Infrastructure

Ilya A. Melnikov

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University; Novgorod State Museum (Novgorod, Russia). potep_88@mail.ru

The article demonstrates the processes of integrating traditional confessional communities into the modern Russian religious market using large-scale infrastructural transformations on the example of a small ethno-confessional group of descendants of the Nekrasov Cossacks of Imereti Bay, who migrated here from Turkey in the early 20th century. The main sources used are field observations and interviews conducted by the author among parishioners of the Russian Orthodox Old Believer Church (Belokrinitskoe Congregation), as well as residents of the Sirius Federal Territory and the town of Primorsko-Akhtarsk in the Krasnodar Region in 2020, 2023–2024. The article attempts to show how the radical intervention of the construction of the 2014 Olympic Games facilities led to a reassembly of social ties in the community, focusing it on establishing contacts with government structures, finding its place in state socio-political projects and financial support from the government, and intensifying microeconomic activities related to the leap in the tourism business. Special attention is paid to the role of the influence of the new infrastructure on the rethinking of proselytizing activity by the Old Believers and the use of newly opened opportunities to attract neophytes, including at the cost of some concessions and the weakening of ritual practices significant to the Old Believers. This process, according to the author, testifies to the actual acceptance by the local community and its leaders of the fact of rational choice of religion and the inclusion of the Old Believer Church in the religious market, partially regulated by the state.

Keywords: Religious market, infrastructure, Old Believers, Belokrinitskaya congregation, proselytism, Nekrasovtsy, Sirius Federal Territory

Исследование выполнено за счет гранта РФФИ № 24–28–01870 «Современные формы медиатизации и саморепрезентации старообрядческих общин в контексте постсекулярной культуры: между традицией и традиционализмом», <https://rscf.ru/project/24–28–01870/>.

The study was funded by the Russian Science Foundation — research project No. 24–28–01870 ‘Modern forms of mediatization and self-representation of Old Believer communities in the context of post-secular culture: between tradition and traditionalism’, <https://rscf.ru/project/24–28–01870/>.

В научных и околону научных дискуссиях о месте таких традиционных конфессиональных сообществ, как старообрядцы, в современном мире, можно встретиться с двумя магистральными направлениями. С одной стороны, долгое время господствовало мнение, что тенденции последнего столетия способны практически полностью уничтожить старообрядческие согласия, которые под влиянием секуляризма прошлого столетия действительно стремительно лишались последователей. Приход рыночных отношений, культурного и религиозного плюрализма в конце XX — начале XXI века, казалось бы, тоже не сулил им ничего хорошего. Наиболее полно эти опасения в отношении старообрядцев отражены в статье Д. Е. Раскова, вышедшей в начале текущего столетия¹. В ней исследователь, рассуждающий с общефилософских позиций, предостерегает, что в эпоху постмодерна выход носителей традиционного мировоззрения из тени «предполагает превращение Традиции в товар, когда из Традиции вычлениются лишь те ее части, которые, с ее собственной точки зрения, являются абсолютно периферийными и малозначимыми»². Автор намекает, что наилучший выбор последовательных старообрядцев — эскапизм, в противном случае необходимо встраиваться в политическое, экономическое и знаковое пространство современности, что чревато размыванием их религиозной идентичности³. В то же время во многих исследованиях современных старообрядческих общин на первый план выходят именно их адаптивные способности⁴.

¹ Расков Д. Е. Судьба старообрядчества в эпоху постмодерна // Доля старообрядства в XX — на початку XXI ст.: історія та сучасність. Київ: Куренівка; Чечельник, 2007. С. 52–62.

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 62.

⁴ Шемякина О. Д. К вопросу об определении границ традиционной культуры в модерн-эпоху // Старообрядчество в условиях модернизации: исследования и материалы. М., 2013. С. 58–72; Анастасова Е. Н. Староверы Болгарии и Румынии: динамика развития религиозной культуры (1990–2020) // Комплексная археография

И первому, и второму подходу свойственно подчеркнутое стремление зафиксировать некие глубинные и незыблемые основания старообрядчества, которые либо грозят быть полностью размытыми современностью, либо все же сохраняются ценой сложных адаптивных моделей. При этом все вышеупомянутые работы так или иначе рассматривают современное старообрядчество как традиционное конфессиональное сообщество, противопоставляя «секулярное» — «религиозному», «глубинное» — «внешнему», а «религиозное» — «этническому». Так, Е. Е. Анастасова, сравнивая положение дел в деревенских и городских общинах Болгарии, ставит вопрос о том, сможет ли «элита» превратить «старообрядческую культуру в значительной степени в этническую»⁵, противопоставляя в данном случае этнический и конфессиональный элементы. А. А. Пригарин, в свою очередь, говорит об особенной способности старообрядцев, принимая технические и отчасти культурные новшества, просеивать их сквозь некую подразумеваемо устойчивую «мировоззренческую парадигму», благодаря чему сформировалась возможность передачи традиции новым поколениям⁶.

Подобные подходы, наиболее адекватные при исследовании относительно замкнутых традиционных старообрядческих групп (например, енисейских часовенных), кажутся нам менее актуальными при рассмотрении той значительной части старообрядческого сообщества, которая в настоящее время демонстрирует достаточно активную включенность в пространство постсекулярной культуры. Рассматривая трансформации последних десятилетий в поле религии, необходимо также уделить внимание общинам старообрядцев, находящимся в эпицентрах современных информационных, инфраструктурных и финансовых потоков. Концепция постсекуляризма, объясняющая активное возвращение религии в публичное пространство, также вынуждает нас отказаться от привычной для исследований старообрядчества оптики. По выражению Д. А. Узланера, в современном обществе «не некие „религии“ вторгаются в некое „светское“, но ломается сама

Московского университета: сб. науч. статей. М., 2023. С. 256–273; Пригарин А. А. Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 210–231.

⁵ Анастасова Е. Е. Староверы Болгарии и Румынии. С. 271.

⁶ Пригарин А. А. Глокализация в старообрядческой среде. С. 221–222.

структура, делающая эти категории возможными»⁷. Также можно подвергнуть сомнению привычное представление о вторжении «светского» в консервативную религиозность старообрядческого сообщества и последующем преодолении этой напряженности. Особенно ярко размывание этих границ проявляет себя в интернете. Как показала Н. Душакова, большинство старообрядцев достаточно легко нормализовали виртуальную публичность своей религии, не прибегая при этом к выстраиванию каких-либо особых теологических дискурсов по этому поводу⁸. Использование интернета, неоднозначно воспринимаемого в более традиционной среде сельских старообрядцев, становится частью миссионерской деятельности и поощряется институционально, иллюстрируя тезис о возвращении религии в публичное пространство в постсекулярном обществе. Можно ли в таком случае говорить о такой же выработке «приемлемых условий сосуществования» с современной туристической инфраструктурой, рынком и государством, при которых размываются границы между «светским» и «религиозным», но сохраняется старообрядческая идентичность?

Некоторые авторы обращают особое внимание на роль социально-экономических факторов в определении традиционности представителями религиозных общин. Так, Е. Анастасова отмечает скорее негативное влияние развития туристической инфраструктуры в болгарском селе Казашко на динамику религиозной жизни старообрядческой общины. Элиты «моделируют старообрядчество в рамках своих собственных представлений о „старообрядцах“», что приводит к «фольклоризации» религиозной культуры⁹. Противоречие между сохранением религиозного образования и развитием туризма отмечает среди своих респондентов в Причудье (Эстония) А. Айдаров¹⁰. Наконец, А.А. Пригарин также отмечает амбивалентность влияния современных тенденций, сравнивая восприятие модернизации в «традиционалистских» старообрядческих сообществах Тувы и Буджака (юг Бесса-

⁷ Уэланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М., 2020. С. 15.

⁸ Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 204.

⁹ Анастасова Е. Е. Староверы Болгарии и Румынии. С. 271–272.

¹⁰ Aidarov, A. (2006) *The Preservation of Old Belief in Estonia: Social Capital as End and Means of Public Policy*. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Public Administration and Social Policy, pp. 92–97. Tartu.

рации). Автор использует концепт «глокализации» Р. Робертсона для характеристики их стратегий адаптации к практикам современного мира. В поле зрения исследователя попали не только распространенные формы взаимодействия с «внешним» миром (отъезд на заработки, переселение и т. д.), но и те редкие для данных относительно замкнутых сообществ случаи, когда «внешний мир» грозит сам вторгнуться извне. В частности, А. А. Пригарин, как и упомянутые выше авторы, отмечает среди старообрядцев Буджака разрыв между туристическим дискурсом, демонстрирующим этнические традиции региона, и собственно религиозной жизнью общины: занятые в туристической деятельности члены сообщества отходят от религиозной практики, сохраняя лишь память о своей этноконфессиональной идентичности. Точно так же в среде часовенных Тувы предпринимательская деятельность маргинализирует членов общины, которые ею занимаются¹¹.

Случай, о котором пойдет речь в этой статье, как я полагаю, выходит за рамки устоявшегося взгляда на старообрядчество как относительно изолированного сообщества, демонстрируя полную включенность по крайней мере отдельных общин и согласий в контекст постсекулярной культуры, при изучении которой сложно применять традиционную оппозицию «светского» и «религиозного». Более того, я попытаюсь доказать, что приход новых инфраструктурных возможностей спровоцировал переосмысление исключительности своей веры, стимулировал отдельных представителей общины сделать ставку на религиозный плюрализм и рациональный выбор религии и попытаться включиться в этнополитические дискурсы, поощряемые властными институтами. Все это свидетельствуют о коренных сдвигах в мировоззренческой парадигме представителей данного сообщества и стирании прежних границ, но при этом парадоксальным образом не приводит к его исчезновению, благодаря включенности старообрядческих церквей в механизмы современного рынка религий. В своем исследовании я сознательно стремился отойти от противопоставления «традиции» и «новации», анализируя непосредственные практики в их текущей динамике и соотнося их непосредственно предшествовавшими им по времени образцами, не прибегая к глубокому диахронному анализу.

Наряду с цифровизацией, другим существенным фактором, влияющим сегодня на традиционные конфессиональные сооб-

¹¹. Пригарин А. А. Глокализация в старообрядческой среде. С. 223–224.

щества, являются новейшие инфраструктурные преобразования. Если вслед за Д. Скоттом рассматривать развитие современной инфраструктуры как одну из форм властных отношений¹², то старообрядцы имеют достаточно обширный опыт существования как в симбиозе, так и в противодействии с нею. Однако если ранее (XVIII–XX века) крупные инфраструктурные проекты в России являлись проекцией видения устройства общества с позиций имперского государства, то современность привнесла в это видение существенные элементы рынка и прежде всего его крупных игроков, диктующих организацию пространства наравне с властными структурами.

Рыночные тенденции затрагивают не только инфраструктуру (крупные производства, бизнес-центры, инфраструктура отдыха и т. д.), но и религиозное поле. При этом религиозный рынок в современной России в той или иной степени контролируется государством, что проявляется прежде всего в субсидировании и административной поддержке крупных «традиционных конфессий». При этом менее значительные группы предоставлены неравной конкурентной борьбе в ограниченном сегменте, по причине чего, по мнению Р. Финке, в их поведении отчетливо прослеживается заинтересованность в привлечении новых членов, от которых в прямом смысле слова зависит их существование¹³. На мой взгляд, старообрядчество в лице его самого распространенного направления (РПСЦ), являясь для государства «традиционной конфессией», но до недавнего времени лишенное серьезной государственной поддержки, вынуждено занимать двоякую позицию. С одной стороны, оно претендует на государственное субсидирование, а с другой — пытается выживать с помощью рыночных механизмов и конкурировать за души прозелитов. Последняя модель поведения лидеров отдельных общин и церквей только начинает проявлять себя и выступает ответной реакцией на снижение количества прихожан, особенно когда речь идет о региональных сообществах.

Можно предположить очевидную связь между конкурентной борьбой, в которую постепенно оказывается втянутым старообрядчество, и доступом к инфраструктурным возможностям. В са-

¹² Скотт Д. Благими намерениями государства. Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни. М., 2005. С. 97–110.

¹³ Finke, R. (2016) “The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change”, in *Rational Choice Theory and Religion*, pp. 51–52. New York: Routledge.

мом деле, если цель игрока — привлечь к себе как можно больше рационально выбирающих конфессию последователей, то доступ к религиозной инфраструктуре (храму, молельне, мечети и т. д.) должен быть максимально упрощен. Это, разумеется, касается обыденной религиозной инфраструктуры, вроде приходов или религиозных школ, и не затрагивает объекты, обладающие особым статусом, как некоторые отдельные святыни и паломнические маршруты, для достижения которых необходимо пережить дискомфорт и испытания, чтобы почувствовать их святость и аутентичность¹⁴. Инфраструктура также придает конкуренции упорядоченность, территориально очерчивая пространство схватки за души потребителя. Как следствие, производитель вынужден акцентировать свои конкурентные преимущества по сравнению с аналогами, при этом сильно не выделяясь на общем фоне.

Справедливо ли все вышесказанное относительно старообрядчества? Можем ли мы говорить, что по крайней мере в лице лидеров старообрядческих согласий или отдельных конфессиональных групп мы наблюдаем принятие новых правил игры на религиозном поле? Способны ли эти тенденции разрушить или, напротив, укрепить идентичность старообрядцев? Какую роль в этом играет государственное регулирование религиозного рынка? Я постараюсь ответить на эти вопросы, опираясь на полевые исследования, произведенные нами в 2020, 2023–2024 годах на федеральной территории «Сириус» (далее — ФТ «Сириус») Краснодарского края, которые включали в себя опрос и наблюдение среди жителей поселка, прихожан местной старообрядческой общины РПСЦ (белокриницкое согласие), а также анализ многочисленной информации на официальных старообрядческих, правительственных и муниципальных ресурсах и соцсетях, освещающих этапы строительства олимпийских объектов и жизнь старообрядцев поселка Некрасовки.

Произведенные нами полевые исследования 2020 года касались прежде всего изучения комплекса нарративов, связанных со старообрядческим кладбищем на территории Олимпийского парка и конфликтной ситуацией вокруг него, вызванной началом строительства олимпийских объектов. Исследования 2024 года включали глубинное интервьюирование служителей и прихожан вновь построенной старообрядческой церкви ФТ «Сириус»,

¹⁴ Кормина Ж. В. Паломники: этнографические очерка православного номадизма. М., 2019. С. 89–93.

а также опрос жителей коттеджного поселка Некрасовки. Кроме того, в 2024 году территория, на которой проводился опрос, была расширена за счет города Приморско-Ахтарск и хуторов Новопокровки и Новонекрасовки Краснодарского края, поскольку местные старообрядцы имеют давние тесные (в том числе родственные) связи со старообрядцами Черноморского побережья, а священник белокриницкого прихода Приморско-Ахтарска непосредственно стоял у истоков возобновления общинной жизни в Сочи. Основными задачами, которые мы перед собой ставили, было выявление отношения лидеров сообщества к новым инфраструктурным преобразованиям, а также понимание, насколько они способствовали активизации прозелитической деятельности общины. Нас также интересовали скрытые на первый взгляд повседневные практики взаимодействия жителей поселка Некрасовки, в основе которых, прямо или косвенно, лежала бы этноконфессиональная составляющая их идентичности. В общей сложности в 2020 и 2024 годах было опрошено свыше двух десятков человек, включая глубинные интервью. Стоит сказать, что опрос в ФТ «Сириус» был сопряжен с рядом трудностей, которые сами по себе лишь дополнительно подтверждают значимость произошедших здесь преобразований. Поскольку местные жители активнейшим образом включены в экономическое взаимодействие, далеко не все наши вопросы находили в их лице приветливый отклик — эта часть жизни сообщества, как известно, обладает тем большей степенью чувствительности, чем более она интенсивна и актуальна. По той же причине в настоящей статье опущен ряд подробностей, а этические рамки исследования предопределили максимально возможную деперсонификацию опрошенных информантов.

Некрасовцы и «Город Солнца» в Имеретинской бухте

Первые старообрядцы в районе Имеретинской бухты появились в 1911 году. В большинстве своем это были казаки-некрасовцы, приехавшие на новые места из Брусского вилайета Турции в количестве 616 человек. Две другие партии переселенцев поселились выше в горах, пользуясь труднодоступностью этих локаций, дабы отгородить себя от пагубного влияния иноверцев. Тем не менее уже к концу 1920-х годов старообрядцы остались только в прибрежной зоне. Это объяснялось неудобствами ведения сельского хозяйства в горах, в то время как семьи, поселивши-

еся в непосредственной близости к морю, напротив, сохранили свое поселение благодаря более плодородным почвам и возможности заниматься рыболовством, поддерживая хороший уровень жизни. Поселок Нижнеимеретинская бухта был растянут вдоль побережья Черного моря. Основным занятием являлось рыболовство и каботаж, в котором, по мысли дореволюционной администрации, великоруссы-некрасовцы должны были составить конкуренцию местным туркам¹⁵. Также местные некрасовцы занимались садоводством и огородничеством. Занятия рыболовством и сельским хозяйством сохранились и после учреждения «Колхоза им. VII съезда Советов» (позднее — совхоза «Россия») ¹⁶. С развитием курортов в соседних Сочи и Абхазской АССР приблизительно с 1980-х годов отдельные местные жители стали заниматься также сдачей в аренду небольших дешевых помещений для отдыхающих, которые в силу удаленности от основных рекреационных точек побережья не могли приносить ощутимую прибыль.

Этноконфессиональная история предопределила связи местных старообрядцев с другими региональными центрами согласия. Не имея своих священников и принадлежа к толку беглопоповцев, а позднее — Новозыбковской иерархии, они обращались за духовными требами к старообрядческим священникам в Грузию (город Потти), через которую в свое время шел один из переселенческих маршрутов, а также в хутора Новопокровку и Новонекрасовку, куда в 1920–1921 годах также переселились некрасовцы, в том числе те, кто десятью годами ранее пытался обосноваться в Сочинском округе Черноморской губернии¹⁷. Почти сразу после переезда 1911 году в Имеретинскую бухту казаки построили молитвенный дом, закрытый в 1935 году, после чего моления, возглавляемые мирянами, проходили в домах верующих.

Серьезные изменения в конфессиональной истории сообщества произошли в начале 2000-х годов, когда местная груп-

¹⁵ Зудин А. И., Власкина Н. А. Русская связь: история и культура старообрядчества юга России и зарубежья. Приморско-Ахтарск, 2016. С. 126–127.

¹⁶ Карамов А. А. Формирование повседневного образа жизни реэмигрированных казаков-некрасовцев (на примере старообрядцев села Некрасовки, федеральная территория «Сириус», Краснодарский край) // Россия и мир в исторической ретроспективе. К 120-летию со дня рождения выдающегося государственного деятеля А. Н. Косыгина: материалы XXX межд. науч. конф.: в 3 т. Т. 1. СПб., 2024. С. 297.

¹⁷ Зудин А. И., Власкина Н. А. Русская связь: история и культура старообрядчества юга России и зарубежья. С. 135–162.

па верующих вместе с родственными ей общинами Приморско-Ахтарского района Краснодарского края признала юрисдикцию Древлеправославной церкви России, которую возглавлял епископ Аполлинарий (Дубинин). Впрочем, по словам наших информантов, вплоть до настоящего времени в Сочи проживают отдельные потомки некрасовцев, так и не согласившихся покинуть РДЦ (новозыбковское согласие). Другим важным событием 2000-х годов, отчасти способствовавшим очередной смене юрисдикции, стало строительство в Имеретинской бухте крупных инфраструктурных объектов к зимней Олимпиаде 2014 года.

После выбора Сочи столицей зимних Олимпийских игр 2014 года началось масштабное строительство, целиком преобразившее не только природный, но и тесно связанный с ним традиционный социокультурный ландшафт. Имеретинская бухта была выбрана для размещения прибрежного кластера, где планировалось построить олимпийские объекты и отели для многочисленных гостей. В 2007 году началась подготовка территории, включая осушение болот и создание искусственных островов. Основные работы стартовали в 2009–2010 годах. К проведению Олимпиады в Имеретинской бухте были построены Олимпийский парк (центральное место проведения соревнований, включая стадион «Фишт»), ледовые арены и тренировочные объекты, Олимпийская деревня (комплекс для проживания спортсменов), а также развернутая транспортная инфраструктура, включающая новые дороги, железнодорожный вокзал «Олимпийский парк» и развязки.

Грандиозный инфраструктурный проект предполагал далеко идущие изменения не только окружающей природной среды, но и формирование нового культурно-образовательного кластера на земле, где ранее проживали старообрядцы-некрасовцы. В итоге была создана новая административная единица — федеральная территория «Сириус», положение о которой было внесено в качестве одной из поправок к Конституции РФ 2020 года¹⁸. Необходимо учитывать колоссальное значение таких мегаобъектов для государства. С политической точки зрения они призваны быть символическим центром притяжения приезжих из других регионов России и мира и отражать величие государства.

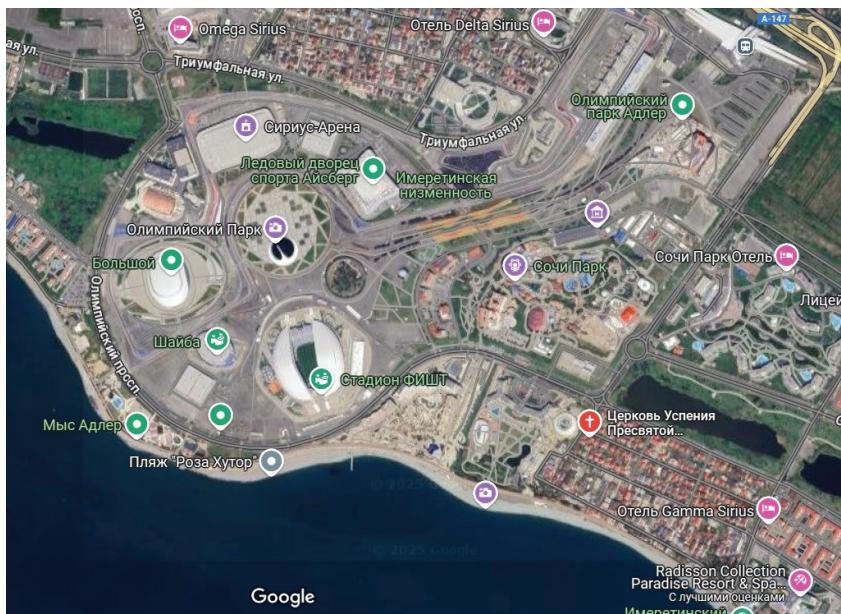
¹⁸. Найдеров Ю. В. Создание федеральной территории «Сириус» как фактор политического развития города Сочи // Государственное управление. Электронный вестник. 2021. Вып. № 89. С. 110–112.

Не менее важна и экономическая сторона вопроса: вторичное использование стадионов, отелей, тренировочных объектов предполагало серьезные выгоды для крупных инвесторов. Так, Олимпийские игры и Чемпионат мира по футболу, проходивший здесь в 2018 году, практически полностью сформировал современный номерной фонд гостиничной недвижимости в Сочи¹⁹ (ил. 1, 2).



Ил. 1. Имеретинская бухта до строительства олимпийских объектов
(фото из открытых источников)

¹⁹ Табак Л.В., Суворова Н.А. Особенности влияния развития туристической индустрии на рынок недвижимости города Сочи // Олимпийское наследие и крупномасштабные мероприятия: влияние на экономику, экологию и социокультурную сферу принимающих дестинаций: материалы XIV межд. науч.-практ. конф. Сочи, 2023. С. 221.



Ил. 2. Имеретинская бухта на спутниковом снимке в 2024 году

Ядро поселка составила гигантская площадь Олимпийского парка со стадионами, призванными не только вместить тысячи зрителей, но и продемонстрировать экономические возможности государства и крупного бизнеса. Южнее, вдоль побережья и пляжа тянется длинная прибрежная линия застройки, состоящая в основном из крупных сетевых отелей и ресторанов.

Где искать на этих схемах местных старообрядцев? Казалось бы, несмотря на плотность застройки и существенно увеличившееся население Имеретинской низменности (особенно в разгар сезона), сделать это стало гораздо сложнее, чем в те годы, когда ряд небольших рыбацких домиков тянулся вдоль побережья, примерно в том месте, которое сейчас занял стадион «Фишт» и ряд дорогих отелей. Тем более упорядоченность, гарантирующая безопасность и транспортную доступность, коснулась в основном олимпийских объектов и ближайших к морю линий застройки, за которыми в небольших переулках и на склонах гор в некотором беспорядке ютятся небольшие коттеджи, частные гостевые дома и бунгалo. Однако даже человек, впервые побывавший в «Сириусе», сможет достаточно быстро найти старообрядческий приход и место обитания некоторых членов сообщества, что

было предусмотрено при застройке. Предполагалось, что места, куда были переселены старообрядцы из прибрежной зоны, будут маркированы названиями улиц «Старообрядческая» и «Общинная», где к 2011 году были выстроены коттеджи, составившие новый поселок Некрасовку. Здесь же в 2010 году началось возведение церкви Успения Богородицы.

Появление коттеджного поселка и храма далось местным старообрядцам ценой серьезного противостояния с застройщиками: в мае 2008 года во время посещения возводимых объектов представителями МОК местные жители, в числе которых были не только старообрядцы, провели митинг против выселения и предполагавшейся ликвидации бывшего старообрядческого кладбища. Резолюцию митинга, отправленную на имя тогдашнего Президента РФ Д.А. Медведева, можно найти на старообрядческом ресурсе Starove.ru²⁰. В итоге власти пошли навстречу и не только отказались от сноса кладбища, ныне закрытого от постороннего взгляда высоким забором, но также выделили местным жителям дома, сгруппировав старообрядцев в упомянутом вновь образованном коттеджном поселке Некрасовке. Воспоминания об инциденте достаточно подробно зафиксированы нами в ходе полевой работы. Некоторые из опрошенных считают, что события тех лет нанесли серьезный удар по общине и сопоставимы с тяготами переселения 1911 года, когда многие переселенцы умерли, так и не достигнув обетованной земли.

Столь существенное агрессивное вмешательство в жизнь традиционного конфессионального сообщества Имеретинской бухты, на первый взгляд, способно было полностью подорвать и без того затухавшую к тому времени религиозную жизнь и специфическую этноконфессиональную идентичность потомков местных некрасовцев. На деле, как я намерен показать далее, это привело к пересборке общины и ее возрождению в новом формате.

Пересборка общины: «путинские дома» на улице Старообрядческой

При строительстве олимпийских объектов именно старообрядческое сообщество наиболее активно проявило себя в отста-

²⁰. Об «олимпийском» старообрядческом кладбище // Старообрядческая мысль. 21.01.2024. [<https://starove.ru/izbran/ob-olimpijskom-starobryadcheskom-kladbishhe-v-sochi/>, доступ от 08.02.2025].

ивании прав переселяемых местных жителей благодаря защите старообрядческого кладбища, некогда бывшего строго конфессио-нальным. С середины прошлого столетия на нем начали хоронить в том числе представителей других конфессий (православных и армян), что хорошо видно при ознакомлении с надгробными памятниками. Во время строительства Олимпийского парка предполагался снос кладбища, создававшего целый ряд трудностей для застройщика. Находясь в центре запланированного комплекса, оно не только мешало обустройству площади, но и явно выпадало из смыслового ряда, который призвана транслировать спортивная и развлекательная инфраструктура. Слухи о сносе кладбища вызвали серьезное недовольство местных жителей, по большей части старообрядцев, вышедших в 2008 году на митинг и открыто давших понять, что они *«против строительства увеселительных объектов спортивного назначения вокруг <...> кладбища и непосредственной близости от него»* и против *«осквернения»* могил предков строительством спортивных объектов²¹. В дальнейшем риторика протестующих существенно смягчилась, потому что кладбище было решено сохранить, скрыв его от посторонних взглядов высоким забором. Захоронения производятся на нем вплоть до настоящего времени, причем старообрядческие надгробия маркируются и на современных памятниках, что свидетельствует о сохранении этноконфессиональной идентичности (ил. 3, 4).



Ил. 3, 4. Изображения форм «мужского» (слева) и «женского» (справа) старообрядческих нательных крестов на надгробии, как маркер не-красовского семейного захоронения на кладбище ФТ «Сириус». После 2016 года. ПМА, 07.10.2020

²¹. Там же.

Однако если раньше оно располагалось недалеко от поселка и гроб с покойниками по традиции старообрядцы относили туда на руках, то теперь община вынуждена использовать машины, в том числе чтобы не шокировать похоронными процессиями многочисленных посетителей парка. Сегодня между кладбищем, нынешним поселком Некрасовкой и церковью несколько сотен метров с застройкой, а также оживленное транспортное полотно, наглядно демонстрирующее, каким образом сложившаяся столет назад традиционная религиозная инфраструктура была полностью преобразована и разделена строительством олимпийских объектов. Кладбище, в свою очередь, стало своего рода достопримечательностью с интересной и нашумевшей историей, освещавшейся во многих СМИ.

Прямым результатом описанных выше событий стало возрождение местной религиозной жизни. Этот факт нехотя, с многочисленными оговорками признают нынешние молодые служители общины и жители поселка Некрасовки, некогда испытавшие травмирующий опыт переезда:

Когда Путин сюда приехал и решил положительно вопрос переселения, конечно, люди на таком подъеме открылись, все, как бы, власть нас слышит, мы теперь не второй сорт, мы все что ни на есть русские люди²².

На старообрядцев обратило внимание руководство региона, а в 2013 году была зарегистрирована община Древлеправославной церкви города Сочи, которая активно заявила о себе в дальнейшем на юбилейных торжествах в честь протопопа Аввакума. Государственная поддержка проектов общественных организаций, связанных с общиной (фонда «Русская связь» и культурно-исторического центра «Некрасовское-Сочи»), активно включила небольшое сообщество во взаимодействие с белокриницкими приходами. Уже в 2017 году были налажены отношения между Древлеправославной архиепископией и РПСЦ, а в 2022 году община «Сириуса» и ряд приходов Краснодарского края окончательно присоединились к белокриницкому согласию²³. Проекты

²² ПМА. ФТ «Сириус», Краснодарский край. 03.10.2024.

²³ Доклад митрополита Корнилия Освященному собору 2023 года // Русская православная старообрядческая церковь. 17.10.2023. [<https://rpsc.ru/news/mitropoliya/doklad-os-2023/>, доступ от 08.02.2025].

Благотворительного фонда по сохранению православных общин, председатель которого стоял у истоков строительства церкви в «Сириусе» и ныне тесно связан с этим приходом родственными связями, получали поддержку от Фонда президентских грантов²⁴. Организация, сменившая впоследствии название на Благотворительный фонд по сохранению традиционных общин «Русская связь» (тем самым исключив из нее первоначально подразумевавшуюся конфессиональную составляющую), в 2023 году также подавала заявку на реализацию проекта создания «международной культурно-исторической и языковой платформы» с центром в ФТ «Сириус», которая не была поддержана. Ее основными задачами заявители видели «установление и развитие связей с соотечественниками за рубежом» и «мониторинг современного состояния старообрядческих общин ближнего и дальнего зарубежья и использование русского языка в них»²⁵.

Озвученные проекты, реализованные либо запланированные к реализации общественными организациями, тесно связанными с общиной ФТ «Сириус», ярко демонстрируют, с одной стороны, ориентацию старообрядческого духовенства и лидеров сообщества на внутреннюю российскую политику полиэтничности, выражающейся в концепте «многонационального народа» России²⁶, с другой — отражает желание лидеров сообщества занять место в амбициозном культурно-политическом проекте, каковым является созданный на базе олимпийской инфраструктуры кластер «Сириус». Одна из подобных стратегий реакции «новых элит» этнических (в нашем случае — этноконфессиональных) групп на интенсификацию включенности в макросоциум и возрастающую зависимость от него описана Ф. Бартом. Ее суть заключается в том,

²⁴. Земляки и соседи: изучение и популяризация добрососедских отношений народов Кубани и Адыгеи // Фонд президентских грантов. [<https://xn-80afcdbalict6afooklqi50.xn-p1ai/public/application/item?id=A3CA112A-3C35-4BEE-8245-43C76262CB49>, доступ от 08.02.2025]; Русские Чечни: изучение и сохранение традиционных духовных ценностей и опыта межатнической интеграции // Фонд президентских грантов. [<https://xn-80afcdbalict6afooklqi50.xn-p1ai/public/application/item?id=44fd1e6b-c42f-41b2-a939-853d3c76fc34>, доступ от 08.02.2025].

²⁵. Создание международной культурно-исторической и языковой цифровой платформы «Русская связь» с центром на территории ФТ «Сириус» для консолидации старообрядцев // Фонд президентских грантов. [<https://xn-80afcdbalict6afooklqi50.xn-p1ai/public/application/item?id=2c879e26-eebe-475a-a7b5-407d534b7ea8>, доступ от 08.02.2025].

²⁶. Тишков В.А. Российская полиэтничность в мировом контексте // Вестник российской нации. 2013. № 13 (31). С. 13.

что лидеры сообщества, имеющие серьезные связи за его пределами, могут стремиться к получению статуса меньшинства и локализации всех культурных различий вне секторов артикулированного взаимодействия, при этом участвуя в других секторах деятельности макросоциальной системы²⁷. В нашем случае речь идет о попытках интенсивного включения в поддержку культурных проектов, имеющих политическое значение, а также активное участие в религиозном рынке, на котором ранее старообрядчество проявляло себя в гораздо меньшей степени. При этом нынешнее изучаемое сообщество не торопится полностью уничтожить культурные и конфессиональные различия, в своих проектах подчеркивая и усиливая этноконфессиональную идентичность некрасовцев.

На микроуровне переформатирование общины также нашло выражение в реорганизации и обновлении прежних социальных связей. Размещение большинства местных жителей, выселенных с территории застройки в специальный квартал, вполне вписывается в логику упорядочивания городского пространства и создания условий для регулирования нормативных социальных и территориальных отношений²⁸. То, что в данном случае речь формально идет о поселке, а не городе, не должно нас смущать — нынешняя ФТ «Сириус» де-факто является частью огромной агломерации Сочи. Небогатые традиционные жилища местных некрасовцев в результате переселения не только получили презентабельную форму, соответствующую статусу олимпийской территории, но одновременно с этим, согласно задумке планировщиков, оказались радикально отделены и в каком-то смысле «спрятаны» от центральной спортивной и образовательной зоны парками, плотной застройкой и оживленным шоссе, подобно тому, как удалось скрыть от взгляда гостей Олимпийского парка старообрядческое кладбище, находящееся на его территории.

Полевое исследование показало, что собрать всех старообрядцев поселка на ул. Старообрядческой и ул. Общинной удалось лишь частично. Квартал, заселенный потомками некрасовцев, получил среди местных жителей название «путинские дома», так как распоряжение об их строительстве исходило от тогдашне-

²⁷ Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. М., 2006. С. 41–42.

²⁸ Rogers, D., O'Neill, B. (2012) "Infrastructural Violence: Introduction to the Special Issue", in *Ethnography* 13 (4): 406.

го премьер-министра В.В. Путина, лично принимавшего участие в открытии Некрасовки в 2010 году²⁹. Многие старообрядцы, получив деньги на выкуп домов, но не выдержав процессуальных сложностей с получением жилья и сложностей во взаимодействии с местным начальством, предпочли переселиться в другие регионы. Ряд прихожан нынешней церкви в ФТ «Сириус» сегодня проживают в соседних районах Сочи. Однако большинство сохранили устойчивые отношения, основанные прежде всего на традиционных неформальных семейных и соседских связях. При этом существенно новым является тот факт, что владельцы коттеджей получили небывалый ранее стимул к ведению активной экономической деятельности. Большинство из них сдают комнаты в домах в аренду отдыхающим, взимают плату за расположение на придомовой территории киосков туроператоров, некоторые завели небольшой частный бизнес в виде ресторанов и кафе. Влияние на жизнь местного населения туриндустрии сложно переоценить: за время после строительства «путинских домов» (с 2012 по 2022 год) динамика туристического потока в Сочи выросла почти в три раза³⁰. Для ранее не «обжитой» отдыхающими территории Имеретинской бухты этот показатель должен быть существенно выше. В глазах некоренных местных жителей, составляющих большинство нынешнего населения поселка и не имеющих преференций, полученных некогда местными некрасовцами, представление об экономическом благосостоянии старообрядцев стали основным маркером этого сообщества:

Исследователи: А старообрядцы как-то отличаются от остальных?

Информанты: Отличаются! Кольца на руках, бабке семьдесят лет, а она в шикарном платье, на лимузине дочка приезжала³¹.

Повышенный интерес властных структур, радикальный скачок туристического потока, особенно отразившийся на ранее периферийной в этом плане Имеретинской долине, а также начало строительства церкви мотивируют состоятельных членов общины участвовать в ее религиозной жизни и оказывать ей матери-

²⁹ В «Сириусе» открыли древлеправославный храм Успения Пресвятой Богородицы // Федеральная территория «Сириус». 29.09.2023. [<https://sirius-ft.ru/tpost/l56fzt41fi-v-siriuse-otkrili-drevlepravoslavnyi-hra>, доступ от 08.02.2025].

³⁰ Табак Л.В., Суворова Н.А. Особенности влияния развития туриндустрии на рынок недвижимости города Сочи. С. 220.

³¹ ПМА. ФТ «Сириус», Краснодарский край. 04.10.2024.

альную помощь. У вновь построенной церкви появился ряд попечителей, в основном из местных и приезжих старообрядцев, которые занимаются мелким гостиничным бизнесом. Некоторые из них входят в руководство общины и выполняют ответственные культовые задачи (напр., печение просфор). Сам приход также получает возможность сдавать в аренду землю рядом с храмом, находящимся на оживленном месте и окруженном палатками турфирм и многочисленными кафе. Таким образом, сообщество активно включено в микроэкономическое взаимодействие, прямо или косвенно связанное с этноконфессиональной составляющей.

Все перечисленные факторы так или иначе повлияли на существенный прирост прихожан, в том числе молодежи. Если в самом начале строительства церкви, по словам информантов-служителей, к причастию подходило по три-четыре ребенка, то сейчас это количество увеличилось в 7–10 раз. На наблюдавшихся нами вечерних воскресных богослужениях присутствовало до 20 человек, включая «внешних», на утренних — значительно больше. Также прихожанами церкви становятся жители Москвы и других регионов, переселившиеся в Сочи по разным обстоятельствам, но прежде всего ради более благоприятного климата. В настоящее время насчитывается несколько таких семей.

Витрина «древлеправославной веры»

Напомню, что на протяжении всей прошлой истории местного старообрядчества в Имеретинской бухте имела лишь молельная, а священники бывали наездами. Поэтому строительство церкви и появление в поселке сразу двух священников стало, пожалуй, наиболее важным событием в собственно религиозной жизни сообщества, радикально перестроенной в результате инфраструктурных преобразований.

Два священника, ныне служащих в церкви Успения, имеют корни в новозыбковском согласии. Один из них происходит из священнического рода переселенцев, в 1920-е годы обосновавшихся на хуторе Новопокровском (ныне — Приморско-Ахтарский район Краснодарского края). Давние связи имеретинских старообрядцев с этим поселением уже упоминались нами ранее. Оба священника относительно молодого возраста, занимают активную позицию в отношении распространения своей веры и чужды консервативной замкнутости. Этим объясняется достаточно редкая для старообрядцев, в том числе поповских направлений,

подвижность границ свои/чужие в ритуальных практиках. Священники и служители церкви вполне осознают, что идут на некоторые уступки внешнему миру, вольно или невольно используя для объяснения мотивов рыночную терминологию:

Хотя мы понимаем, что мы вынуждены делать определенные послабления, тем не менее мы на этих обстоятельствах во многом и пытаемся извлечь из них пользу. Обстоятельства таковые, что мы здесь стали витриной, то есть фактически витриной старообрядчества. На нас смотрят именно как на витрину³².

В основе такого понимания лежит глубокое принятие того, что религия может быть выбрана исходя из индивидуальных предпочтений. Посетители церкви иногда дискутируют с дежурными, приобретают литературу:

Люди потом уезжают к себе в Нижний, люди потом уезжают к себе в Екатеринбург, потом уезжают к себе в Казань, люди потом уезжают в Москву, и они идут в те храмы, не будучи старообрядцами, и там крестят их или не крестят их, это уже другой разговор... Даже церковная лавка в данном случае выполняет миссионерскую функцию, она «направлена на проповедь старообрядчества, древлеправославной нашей веры»³³.

Такой подход выражается в очень широкой лояльности ко всем приходящим в храм, что отнюдь не является общераспространенной практикой в большинстве приходов РПСЦ. Так, в церковь ежедневно во время богослужения и вне его допускаются люди любых конфессий, в том числе представители армянской диаспоры, издавна составляющей существенную часть населения региона, и даже мусульмане. Любому человеку, зашедшему в Успенскую церковь, не возбраняется выказывать внешние признаки моления — совершать крестное знамение и поклоны. Чтобы они осуществлялись «правильно» с точки зрения старообрядцев, на двери церкви висит памятка, изображающая двуперстие, а перед двумя иконами, расположенными на западных столпах у входной зоны, прикреплены молитвы с «истинным» дореформенным текстом. Наконец, спорной и принятой далеко не все-

³² ПМА. ФТ «Сириус», Краснодарский край. 03.10.2024.

³³ Там же.

ми белокриницкими священниками практикой, демонстрирующей при этом стремление к более глубокой инклюзии заходящих в храм, является возможность бесплатной подачи записок с именами поминаемых «за здравие» и «за упокой».

По нашим наблюдениям, ежедневно через церковь Успения в Сириусе проходит значительное (до нескольких десятков) количество отдыхающих. Зачастую первое знакомство со «старой верой» может произойти просто во время прогулки на пляж. Для того чтобы такие визитеры могли быстро придать себе подобающий для посещения церкви вид, у входа висят легкие юбки, платки и даже кафтаны. Также в результате возросшей в разы туристической привлекательности местности возник феномен «сезонных прихожан», то есть старообрядцев, приезжающих сюда на отдых из других регионов. Подобный же феномен отмечен нами, в частности, на примере «дачной» общины поморского согласия в деревне Лампово Ленинградской области³⁴.

Священники и служители осознают разительные отличия подобной практики от правил, действующих в большинстве приходо-в их деноминации. В частности, автору этих строк информанты в «Сириусе» и Приморско-Ахтарске неоднократно приводили в сравнение консерватизм Рогожской слободы в Москве. Тем не менее практика, принятая в белокриницкой церкви ФТ «Сириус», продиктована вполне сознательным стремлением к проповеди своей веры, или, выражаясь языком рынка, привлечении как можно большего количества потребителей. К метафорам рынка для описания конкуренции с другими церквями, в том числе другими старообрядческими согласиями, обращаются многие руководители общины. Так, в качестве недобросовестного конкурента описывается РПЦ, пытавшаяся, по мнению респондентов, на завершающем этапе строительства, задействовав административный ресурс, сначала снести, а потом уменьшить высотность вновь построенного старообрядческого храма, в прямом смысле слова «принижая» символическое присутствие общины в пространстве. Поводом называется опасение конкуренции со стороны старообрядчества: «их там нету, а мы есть». За неподобающее поведение в итоге, по мнению некоторых информантов, «никониане» были наказаны Богом:

³⁴ Мельников И.А. «Старая вера» в «сказочной деревне»: старообрядческие общины и современная туристическая инфраструктура // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 132–143.

«[У них] сразу большие проблемы возникли. А я еще потом А. говорю: “Вот видишь, Господь подтверждает как бы, откуда все шло, кто что, чего они хотели от нас — их сносят!” Патриарх освящал — их сносят»³⁵.

Информанты не без гордости отмечают, что благодаря открытости для отдыхающих из всех регионов в белокриницкую веру удалось обратить православных патриаршей церкви и семью старообрядцев-поморцев из Ненецкого АО. Расчет на убеждение и рациональный выбор также может наталкиваться на скепсис или даже заочную полемику с представителями других религиозных традиций. Приведем любопытный пример словами нашего информанта:

Один мужчина хотел, дважды уже приезжал, он хотел купить книги. Потом думал, думал, думал, грит: «Нет, у нас наставница женщина, она не одобрит, потому что она даже покупает книги Часослов и прочее, она с ручкой ищет везде, где написано „иерей“ или что-то еще, она везде вычеркивает»³⁶.

Стоит отметить при этом попытку разграничить условное священное и профанное пространство внутри храма. Она свидетельствует, с одной стороны, о сохранении представлений о подобных категориях у духовенства общины, а с другой — лишь подчеркивает сознательность описанных ранее уступок «миру», принятых ради проповеди своей веры. Люди, приходящие в храм «с улицы», не допускаются дальше пространства, близкого к выходу и отграниченного двумя западными столпами храма, аналогом с иконой, а также растянутыми перегородками с изображением олимпийской символики. Во время богослужения старообрядцы по крещению по большей части стоят за этими преградами, ближе к алтарю, а все интересующиеся — ближе к выходу. В каком-то смысле это пространство является аналогом нартекса или паперти для оглашенных.

Это же пространство расписано весьма символической композицией, свидетельствующей о декларируемой «строгости» и традиционализме старообрядчества и заказчиков росписи. Именно «строгость» и «порядок», по мнению большинства опрошенных

³⁵ ПМА. Город Приморско-Ахтарск, Краснодарский край. 30.09.2024.

³⁶ ПМА. ФТ «Сириус», Краснодарский край. 03.10.2024.

нами самих старообрядцев и «внешних», являются для потенциальных неофитов наиболее привлекательными элементами этой религиозной традиции. На стенах и сводах иконописцы-новообрядцы воспроизвели сюжет иконы XVI века «Благословенно воинство Небесного Царя», создание которой связывают с именем Ивана IV³⁷, особенно почитаемого в православных консервативных кругах. Этот факт демонстрирует попытку возврата к неким «аутентичным» образцам культуры дониконовской Руси, ранее не всегда востребованным старообрядцами. В частности, весьма показательно, что сюжет «Благословенно воинство Небесного Царя» известен в основном специалистам по двум произведениям, хранящимся ныне в Государственной Третьяковской галерее и Музеях Московского Кремля. Подавляющему большинству верующих он не знаком и особым почитанием не пользовался, точно так же, как не встречался он в стенной росписи. Однако изображение архангела Михаила с небесным и земным воинством, а также царя Ивана IV вполне соответствуют воинственной риторике традиционализма, составляющей своего рода визитную карточку старообрядцев на современном религиозном рынке. Такой прием может быть описан в контексте изобретаемой традиции Э. Хобсбаума: малоизвестная иконография намеренно выносятся на «витрину древлеправославия», визуализируя ценности, усиливающие старообрядческую церковь.

Стоит отметить, что ФТ «Сириус» и соседний Адлерский район города Сочи демонстрируют мягко контролируемый государством религиозный плюрализм, в систему которого теперь оказались активно включены и потомки местных некрасовцев. Если наличие в Адлере армянской церкви Сурб Саркис, построенной в 1990-е годы, объясняется конфессиональной традицией проживающей здесь крупной армянской общины, а наличие большого храмового комплекса РПЦ в самом «Сириусе» и трех церквей Московского патриархата в ближайшей округе является прямым выражением доминирования самой многочисленной конфессии страны, то молитвенные дома протестантских деноминаций (пятидесятническая церковь Христианская миссия, молитвенный дом Евангельских христиан-баптистов, Церковь адвентистов седьмого дня и др.) принадлежат другим религиозным меньшинствам, полностью лишенным государственной поддержки

³⁷ Квливидзе Н. В. Благословенно воинство Небесного Царя // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 324–325.

и потому наиболее активно вовлеченным в конкурентную борьбу за последователей, в том числе с использованием новых инфраструктурных возможностей города Сочи. В связи с этим интересно отметить, что значительное количество опрошенных нами жителей ФТ «Сириус», не имеющих отношения к старообрядчеству, продолжают устойчиво ставить их в один ряд с различными неправославными религиозными направлениями независимо от собственных оценочных суждений.

Заключение

Община на ФТ «Сириус» достаточно ярко демонстрирует включенность современного старообрядчества в постсекулярный контекст. Об этом свидетельствуют попытки вписаться в государственные проекты по поддержке «русского мира», своего рода сакрализация этнополитического, успешная адаптация к приходу современной инфраструктуры и использование ее в целях привлечения новых членов сообщества, вполне четкое осознание лидерами группы религиозных рыночных механизмов и, наконец, выбор новой юрисдикции (РПСЦ), наиболее успешно взаимодействующей с обществом в новейших условиях. Любопытно отметить, что, в отличие от традиционных старообрядческих групп, вытесняющих на границу сообщества тех его членов, кто наиболее активно взаимодействует с «внешними», в позиции маргиналов в данном случае выступают как раз более консервативные противники интеграции в современное общество, представленные ныне немногочисленными разрозненными ревнителями РДЦ. При этом эти тенденции не приводят к утрате собственно конфессиональной идентичности: число активных прихожан растет, а религиозная жизнь возрождается.

На мой взгляд, это во многом объясняется закономерностями религиозного рынка. Сложные пути установления «ленивой монополии» РПСЦ³⁸ в 1990-е — начале 2000-х годов, а также приток на рынок новых религиозных движений привели к существенной деградации некоторых немногочисленных религиоз-

³⁸ Под «ленивой монополией» понимается готовность крупных церквей жертвовать требовательными потребителями ради менее требовательного пассивного большинства, что является прямым следствием государственной поддержки. См.: Hylton, K.N., Rodionova, Y., Deng, F. (2008) "Church and State: An Economic Analysis", *Boston University of Law Working Paper* 24 (8): 5. [<http://www.bu.edu/law/faculty/scholarship/workingpapers/2008.html>, accessed on 08.02.2025].

ных сообществ, таких, как старообрядцы, активность которых в исследованном нами регионе в этот период не идет ни в какое сравнение с положением, установившимся после строительства олимпийских объектов. Новая политика государства, начиная с середины 2000-х годов, напротив, существенно подорвала деятельность ряда конкурентоспособных протестантских деноминаций, открыв при этом доступ к конкуренции и своего рода политике протекционизма старообрядцам как носителям «традиционных ценностей».

Выжившие ранее сообщества, например поповцы-некрасовцы Имеретинской бухты, вписались в новую систему отношений. Как на уровне их лидеров, так и среди рядовых представителей, мы видим полное принятие рыночных механизмов в конкурентной борьбе на поле религии: желание продемонстрировать привлекательность для целевой аудитории, стремление к ненавязчивой инклюзии, осознание и использование открывшихся инфраструктурных возможностей в привлечении потребителя, осознание конкурентной борьбы. В данном случае, на первый взгляд, «строгие» и «консервативные» старообрядцы демонстрируют практически те же способы работы с предполагаемым потребителем, как и их ближайшие конкуренты — РПЦ и протестанты.

Мощная инфраструктурная система созданной фактически с нуля на заболоченной низменности ФТ «Сириус» закрепляет результат государственного регулирования описанных рыночных процессов: старообрядческая церковь-«витрина» в прямом смысле слова занимает отведенное ей место в ряду прочих конфессий, открытых для потребителя, подобно отелям прибрежной линии. При этом строительство олимпийских объектов, имеющих стратегическое значение, привело также к более тесным контактам местных старообрядцев с властными структурами, включило их в информационные потоки и создало перспективу «подключения» сообщества к субсидированию и участию в государственных политико-идеологических проектах.

Библиография / References

Полевые материалы автора

ФТ «Сириус», Краснодарский край. 03–04.10.2024.

Город Приморско-Ахтарск, Краснодарский край. 30.09.2024.

Литература

- Анастасова Е. Е. Староверы Болгарии и Румынии: динамика развития религиозной культуры (1990–2020) // Комплексная археография Московского университета: сб. науч. статей. М., 2023. С. 256–273.
- Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий. М., 2006. С. 9–48.
- Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 184–206. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-184-206>, EDN: IKVNBV.
- Зудин А. И., Власкина Н. А. Русская связь: история и культура старообрядчества юга России и зарубежья. Приморско-Ахтарск, 2016.
- Карамов А. А. Формирование повседневного образа жизни реэмигрированных казаков-некрасовцев (на примере старообрядцев с. Некрасовка, федеральная территория «Сириус», Краснодарский край) // Россия и мир в исторической ретроспективе. К 120-летию со дня рождения выдающегося государственного деятеля А. Н. Косыгина: материалы XXX межд. науч. конф.: в 3 т. Т. 1. СПб., 2024. С. 295–299. EDN: DTYVKV.
- Квливидзе Н. В. Благословенно воинство Небесного Царя // Православная энциклопедия. Т. 5. М., 2002. С. 324–325.
- Кормина Ж. В. Паломники: этнографические очерки православного номадизма. М., 2019. DOI: <https://doi.org/10.17323/978-5-7598-1939-4>, EDN: MDFLEI.
- Мельников И. А. «Старая вера» в «сказочной деревне»: старообрядческие общины и современная туристическая инфраструктура // Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 132–143. DOI: <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2024-4-132-143>, EDN: CIKIUJ.
- Найдеров Ю. В. Создание федеральной территории «Сириус» как фактор политического развития города Сочи // Государственное управление. Электронный вестник. 2021. Вып. № 89. С. 105–121. DOI: <https://doi.org/10.24412/2070-1381-2021-89-105-121>, EDN: JIVSRR.
- Пригарин А. А. Глокализация в старообрядческой среде: модели и субъекты современной модернизации традиционалистских общностей Тувы и Буджака // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 210–231. DOI: <https://doi.org/10.25178/nit.2021.3.16>, EDN: BIZZEW.
- Расков Д. Е. Судьба старообрядчества в эпоху постмодерна // Доля старообрядства в XX—на початку XXI ст.: історія та сучасність. Київ; Куренівка; Чечельник, 2007. С. 52–62.
- Скотт Д. Благими намерениями государства. Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни. М., 2005. EDN: QOEPBJ.
- Табак Л. В., Суворова Н. А. Особенности влияния развития туристической инфраструктуры на рынок недвижимости города Сочи // Олимпийское наследие и крупномасштабные мероприятия: влияние на экономику, экологию и социокультурную сферу принимающих дестинаций: материалы XIV межд. науч.-практ. конф. Сочи, 2023. С. 219–225. EDN: KPSLZA.
- Тишков В. А. Российская полиэтничность в мировом контексте // Вестник российской нации. 2013. № 13 (31). С. 12–29. EDN: RDDQVB.
- Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М., 2020.
- Шемякина О. Д. К вопросу об определении границ традиционной культуры в модерн-эпоху // Старообрядчество в условиях модернизации: исследования и материалы. М., 2013. С. 58–72. EDN: SSPOMH.

Field materials of the author

FT “Sirius”, Krasnodar region. 03–04.10.2024.

Г. Приморско-Ахтарск, Krasnodar Territory. 30.09.2024.

Literature

Aidarov, A. (2006) *The preservation of Old Belief in Estonia: Social Capital as End and Means of Public Policy*. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Public Administration and Social Policy. Tartu.

Finke, R. (2016) “The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change”, in *Rational Choice Theory and Religion*, pp. 45–61. New York: Routledge.

Hylton, K. N., Rodionova, Y., Deng, F. (2008) “Church and State: An Economic Analysis”, *Boston University of Law Working Paper* 24 (8): 1–48. [<http://www.bu.edu / law / faculty / scholarship / workingpapers / 2008.html>, accessed on 08.02.2025].

Rogers, D., O’Neill, B. (2012) “Infrastructural Violence: Introduction to the Special Issue”, in *Ethnography* 13 (4): 401–412.

Старообрядчество в интернете: категория «осквернения» и «чистоты» в виртуальном пространстве

АЛЕКСАНДРА А. БОЙЦОВА

Рекомендация для цитирования:

Бойцова А.А. Старообрядчество в интернете: категория «осквернения» и «чистоты» в виртуальном пространстве // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 245–269.

For citations:

Boytsova, A. A. (2025) "Old Believers on the Internet: The Category of "Desecration" and "Purity" in the Virtual Space", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 245–269.

Поступила в редакцию: 23.01.2025; прошла рецензирование: 22.03.2025; принята в печать: 10.04.2025.

Received: 23.01.2025; Revised: 22.03.2025; Accepted for publication: 10.04.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license. <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

© 2025 by the author

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого; Музеи Московского Кремля (Москва, Россия). alexkorchonyu@gmail.com.

ORCID: 0000-0002-7178-8523

В данной статье рассматривается проблема процесса медиатизации старообрядчества на примере обсуждений староверами категорий ритуальной чистоты и осквернения в онлайн-группах социальных сетей. Исследование построено на анализе результатов онлайн-наблюдений, проведенных автором в старообрядческих тематических виртуальных сообществах. Теоретической базой послужила концепция глубокой медиатизации, предложенная немецким ученым Андреасом Хеппом. Основной целью исследования было проследить процесс взаимного влияния и трансформаций между сообществами последователей старой веры и медиасредой, а также проанализировать, насколько актуальными для современных староверов остаются понятия о ритуальной чистоте и осквернении и какие старообрядческие деноминации уделяют больше внимания данной проблеме. Рассматривая контент нескольких старообрядческих групп сайта ВКонтакте и телеграм-каналов, автор анализирует, через какие тематики и сферы проявляются категории ритуальной чистоты и осквернения, исходя из высказываний староверов в виртуальном пространстве. Использование концепции глубокой медиатизации и терминологии, предложенной в монографии «Глубокая медиатизация» А. Хеппа, делает возможным всесторонний анализ процесса выхода в публичное пространство некогда весьма закрытой

религиозной группы. В статье также затрагиваются вопросы саморепрезентации современного старообрядчества в интернете, влияние тенденций глобализации, коммерциализации и индивидуализации, направление развития религии в постсекулярном обществе.

Ключевые слова: ритуальная чистота и осквернение, скверна, концепция глубокой медиатизации, нетнография, сетевая антропология, медиа, социальные сети, старообрядчество

Old Believers on the Internet: The Category of “Desecration” and “Purity” in the Virtual Space

Alexandra A. Boytsova

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University; Moscow Kremlin Museums (Moscow, Russia). alexkopchonyy@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7178-8523

This article examines two problems—the process of mediatization of Old Believers and the attitude of modern Old Believers to the categories of ritual purity and desecration using the example of discussions in online groups of social networks. The study is based on the analysis of the Old Believers thematic virtual communities. The theoretical basis was the concept of “deep mediatization” proposed by Andreas Hepp. The main goals of the study were to analyze how relevant the concepts of ritual purity and desecration remain for modern Old Believers as well as to trace the process of mutual influence and transformations between the community of followers of the Old Faith and the media environment. Considering the content of several Old Believer groups on the VKontakte website and Telegram channels, the author analyzes through which topics and spheres the categories of ritual purity and desecration manifest themselves, based on the statements of Old Believers in the virtual space. The use of the concept of deep mediatization and terminology proposed in the monograph “Deep Mediatization” by A. Hepp makes it possible to comprehensively analyze the process of entering the public space of a once very closed religious group. The article also touches the issues of self-representation of modern Old Believers on the Internet, the influence of trends of globalization, commercialization and individualization, and the direction of religious development in a post-secular society.

Keywords: ritual purity and desecration, filth, concept of deep mediatization, netnography, network anthropology, media, social networks, Old Believers

Исследование выполнено за счет гранта РНФ № 24–28-01870 «Современные формы медиатизации и саморепрезентации старообрядческих общин в контексте постсекулярной культуры: между традицией и традиционализмом». <https://rscf.ru/project/24-28-01870/>.

The study was funded by the Russian Science Foundation—research project No. 24–28-01870 ‘Modern forms of mediatization and self-representation of Old Believer

communities in the context of post-secular culture: between tradition and traditionalism'. <https://rscf.ru/project/24-28-01870/>.

Автор выражает огромную благодарность Н.С. Душакowej за рекомендации и консультации.

The author is very grateful to N.S. Dushakova for recommendations and consultations.

ВОПРОСАМИ изучения медиатизации религии занимались отечественные и зарубежные исследователи — С. Хьярвард¹, Г. Хьюстон², Л. Доусон³, Х. Кемпбэлл⁴, М. Лёвхейм⁵, Е. И. Гришаева, В. А. Шумкова⁶ и др. К теме взаимодействия старообрядчества и сети Интернет в своих работах обращалась Н. С. Душакowa⁷, Д. С. Ермолин⁸, Д. А. Черничкин⁹, а также К. М. Товбин в монографии «Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве»¹⁰. Проблема осквернения и ритуальной чистоты в старообрядческой культуре в различных научных перспективах

- ¹ Hjarvard, S. (2011) "The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change", *Culture and Religion* 12 (2): 119–135.
- ² Houston, G. (1998) *Virtual Morality: Christian Ethics in the Computer Age*. Leicester, UK: Apollos.
- ³ Dawson, L. (2001) "Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies", in *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises, Religion and the Social Order*. Vol. 8, pp. 25–54. New York: JAY Press.
- ⁴ Campbell, H. (2013) *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London, New York: Routledge.
- ⁵ Lövheim, M. (2011) "Mediatization of Religion: a Critical Appraisal", *Culture and Religion* 12 (2): 153–166.
- ⁶ Гришаева В. И., Шумкова В. А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 291–308.
- ⁷ Душакowa Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 184–206.
- ⁸ Ермолин Д. С. Старообрядчество online: мосты, границы и информационные потоки // Кунсткамера. 2020. № 3 (9). С. 130–140.
- ⁹ Черничкин Д. А., Топчиев М. С., Дрягалов В. С. Современные старообрядцы: от традиционности к виртуализации // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2019. № 4 (61). С. 131–141.
- ¹⁰ Товбин К. М. Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве. М.: Этносоциум, 2014.

также неоднократно поднималась исследователями (Д. С. Рыговский¹¹, А. А. Чувьуров¹², Н. С. Душакова¹³).

В нашем исследовании мы ставили несколько задач. Во-первых, проанализировать наличие и природу трансформаций внутри старообрядческого сообщества, которые могут быть вызваны процессом медиатизации религии. Во-вторых, прояснить, какую роль в жизни современных староверов играют категории «осквернения» и «чистоты» на примере старообрядческих интернет-сообществ в разных социальных сетях. Рассмотреть, насколько часто эта тема появляется в обсуждениях, у старообрядцев каких согласий она чаще встречается и понять, насколько она сейчас актуальна.

В качестве иллюстрации процесса медиатизации старообрядчества нами были выбраны примеры онлайн-обсуждения проблемы ритуальной чистоты и осквернения, поскольку эта тема всегда была очень немаловажной для старообрядцев, особенно беспоповского толка. В разной степени, но все религиозные сообщества внимательно относятся к данной тематике, потому что она связана с проведением и восприятием границ сообщества. Мы также стремились рассмотреть, каким образом медийный ансамбль и старообрядческие практики трансформируются под взаимным влиянием друг друга и происходит ли возрождение, поддержание или переосмысление старообрядческих традиций в новых реалиях.

В данном исследовании через призму проблемы ритуальной чистоты и осквернения рассматриваются такие категории, как домашние животные, общение с иноверными, пищевые правила, использование радио и телевидения, а также чистота икон и молитвы.

¹¹ Рыговский Д. С. «Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты // Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции / Под ред. О. В. Беловой. М., 2018. С. 167–186.

¹² Чувьуров А. А. Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев // Пир-трапеза-застолье в славянской и еврейской культурной традиции / Под ред. О. В. Беловой. М., 2005. С. 125–143.

¹³ Душакова Н. С. Бытовое взаимодействие старообрядцев с «иноверцами»: актуальные запреты и предписания в текстах и практиках // Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия. 2018. С. 149–166.

Методологическая и этическая стороны исследования

В качестве метода сбора данных¹⁴ для написания данной статьи использовался метод онлайн-наблюдения и последующего дискурс-анализа увиденного контента в социальных сетях, по этой причине становится возможным отнести наше исследование к категории нетнографии или сетевой этнографии. Статус данного направления в научных исследованиях пока не определен до конца, часть ученых рассматривают цифровую этнографию как отдельную дисциплину, другие же считают, что нетнография требует адаптации существующих этнографических методов и инструментов¹⁵.

Цитаты интернет-пользователей приводятся в неизменном виде с оригинальной пунктуацией и орфографией. Поскольку цифровая этнография — новое явление в науке, на данный момент отсутствуют единые устоявшиеся правила, касающиеся этической стороны вопроса, мнения ученых расходятся. Например, польский антрополог Д. Емельняк предлагает рассматривать онлайн-цитаты в качестве публичных выступлений, поскольку они, так же, как и выступления, адресованы неопределенной публике. По его словам, единственные цитаты, которые должны быть защищены, — это цитаты из закрытых онлайн-сообществ с ограниченным доступом¹⁶. Мы решили придерживаться этого же правила в нашем исследовании.

Теория глубокой медиатизации

Данное исследование базировалось на положениях теории глубокой медиатизации, предложенной немецким ученым Андреасом Хеппом. В своем труде «Глубокая медиатизация» он рассуждает о радикальной трансформации социальных сфер ввиду их насыщения большим количеством технологических средств коммуникации. Конкретизируя, Хепп относит медиатизацию к взаимосвязи между трансформацией медиа и коммуникаций,

¹⁴ Сбор данных осуществлялся весной 2022 года.

¹⁵ Редмонд В. Еврейская ритуальная чистота онлайн: нарративы о послеродовом ритуальном очищении // Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве / Под ред. И. Душаковой, М. Каспиной. М., 2022. С. 4.

¹⁶ Там же.

с одной стороны, и культурой и обществом — с другой¹⁷. Активный процесс цифровизации в современном мире привел нас к новому этапу медиатизации, который Хепп определяет как «глубокую медиатизацию». Глубокая медиатизация — это продвинутая стадия, в которой все элементы нашего социального мира неразрывно связаны с цифровыми медиа и лежащими в их основе инфраструктурами¹⁸.

Концепция медиатизации часто используется в социологических и культурологических исследованиях. Можно выделить две основные традиции исследования медиатизации: институционалистскую и социально-конструктивистскую. Первая возникла как результат исследований в области массовой коммуникации и журналистики. В данном случае медиа понимаются как «полунезависимый институт», где культура и общество рассматриваются как нечто отдельное по отношению к ним¹⁹. К нашему исследованию применима социально-конструктивистская традиция исследования медиатизации, где рассматриваются медиапрактики с упором на использование медиа. Здесь подчеркивается их роль в коммуникативном конструировании социальной и культурной реальности, а фокус исследования сосредоточен на медиатизации с точки зрения повседневности. Последователи этой традиции рассматривают изменения социальных практик в связи с влиянием медиа²⁰, что также является одной из целей данного исследования. Мы рассматриваем социальные взаимодействия последователей старообрядчества в онлайн-среде, анализируя взаимное влияние медиасреды и религиозного сообщества. Теория медиатизации также позволяет проследить, как изменяются способ и форма коммуникации внутри старообрядческой группы с появлением интернета.

История взаимодействия старообрядчества и медиа

Глобализационные процессы современного мира в той или иной степени оказывают влияние на все религиозные группы. Старообрядчество здесь не является исключением, хотя отноше-

¹⁷ Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*, pp. 3–4. London, New York: Routledge.

¹⁸ Ibid. P. 5.

¹⁹ Ярким представителем институционалистской традиции исследования медиатизации является датский ученый С. Хьярвард.

²⁰ Hepp, A. *Deep Mediatization*. P. 7–8.

ние к интернету и техническим инновациям остается неоднородным среди разных старообрядческих деноминаций. Например, еще не так давно, в прошлом столетии, некоторые старообрядческие деятели описывали в своих сочинениях эсхатологические ожидания, где одними из признаков грядущего конца света называли компьютер, интернет, кредитные карточки и т. п.²¹. В основном такие настроения были распространены среди урало-сибирских последователей старой веры. Сейчас подобные представления о техническом прогрессе уходят в прошлое, хотя кое-где еще сохраняются (например, у староверов часовенного согласия)²². Большая часть современных старообрядцев, особенно городских, пользуются интернетом, заводят аккаунты в социальных сетях и создают виртуальные сообщества, где беседуют на волнующие их религиозные и жизненные темы. Проблемы, связанные с использованием интернета, в последние годы активно обсуждаются и на Освященных соборах РПСЦ ММ. Например, в 2019 году обсуждался вопрос «о деятельности старообрядцев в интернете», где было принято решение

призвать христиан ответственно относиться к своим высказываниям в интернете и других средствах массовой информации, соблюдая христианскую этику и помня, что, по слову Писания, «всяко слово праздное, еже аще рекут человецы, воздадут о нем слово в день судный (Мф. 12, 36)²³.

Современное бытование категорий ритуальной чистоты и осквернения у старообрядцев на примере онлайн-сообществ в виртуальном измерении

Исходя из онлайн-наблюдений различных интернет-сообществ и групп в нескольких социальных сетях, было отмечено, что большей популярностью в среде староверов пользуются сайт ВКонтакте и телеграм-каналы. Именно там мы обнаружи-

²¹ Агеева Е. А. Старообрядческая полемика об антихристе на исходе XX века // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 11.

²² Подробнее см.: Быкова Е. В., Костров А. В. «Широкий путь» в сознании старообрядцев Енисея: современная народная картинка о процессах глобализации // Традиционная культура. 2018. № 02 (20). С. 53–63.

²³ Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях. С. 190.

ли большую часть информации по данной теме. Это такие ВК-сообщества, как «Русская вера», «Староверы», «Пономарь», «Староверие», «Православное старообрядчество (РПСЦ)» и группа «Старообрядцы и староверы», где обнаружилось между участниками интернет-сообщества больше всего обсуждений на тему ритуального осквернения и чистоты. В телеграме также существует несколько каналов, где приверженцы старой веры обсуждают между собой самые разные вопросы. Например, посредством онлайн-коммуникации староверы со всего мира могут делиться своими впечатлениями по поводу различных видеолекций и книг, старообрядческих мероприятий, обмениваться мнениями и дискутировать на различные темы (стоит ли учить древнегреческий, чтобы читать Евангелие и т. д.), а также предлагать товары собственного производства, даже искать свою вторую половинку. Судя по увиденному нами контенту, складывается впечатление, что в коммуникациях телеграм-каналов участвует больше людей молодого возраста, чем в группах сайта ВКонтакте. Немалая часть постов с вопросами о старообрядчестве создается неопитами²⁴ или же теми, кого интересует феномен старообрядчества. В старообрядческих онлайн-сообществах различных социальных сетей используются разные способы подачи контента в зависимости от особенностей данных интернет-ресурсов. Например, на Фейсбуке²⁵ и ВКонтакте публикуется большее количество визуального материала, в то время как старообрядческие телеграм-каналы («СМЫСЛЪ — Старообрядческая мысль STAROVE.RU», «Старообрядцы», «Староверы думают иначе») больше представляют из себя обмен текстовыми сообщениями, среди которых встретилось и несколько на тему осквернения.

Аудитория открытой группы в ВКонтакте «Старообрядцы и староверы» насчитывает более 7700 человек, и среди многочисленных тем обсуждений в этой группе затрагиваются в том числе и вопросы пищевых запретов («какую пищу можно и нельзя вкушать христианину»), а также, например, очень длинный диалог со множеством участников на тему «собачьей нечистоты» и осквернения дома нахождением в нем собаки, который мы рас-

²⁴ Под словом «неопиты» в данном случае мы подразумеваем тех, кто не так давно принял крещение. О старообрядческих неопитах подробнее см.: Бойцова А. А. Синдром неопита: проблема религиозного диалога внутри старообрядчества // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2024. № 4. С. 144–154.

²⁵ Facebook — проект Meta Platforms Inc., деятельность которой запрещена на территории Российской Федерации.

смотрим подробнее всего. Следует заметить, что у старообрядцев собака считается нечистым животным, нахождение ее в доме или храме является непозволительным, а в противном случае требуется читать очистительную молитву.

Вопрос о том, «почему староверы не пускают в дом собаку и считают животное нечистым», задала женщина примерно 40 лет, судя по одному из постов ее открытого аккаунта в ВКонтакте, выросшая в Республике Тува в старообрядческой среде на реке Енисей, но живущая много лет в Красноярске не в прихрамовой среде²⁶ и состоящая в браке не со старовером. Фотографии и прочий контент аккаунта данного пользователя, в отличие от многих других участников дискуссии, указывают на то, что она ведет светский образ жизни и, по всей видимости, далека от своих старообрядческих корней. Нам показалось любопытным, почему люди могут обращаться с подобными вопросами не к священникам в старообрядческой церкви и не к своим знакомым-староверам, а вместо этого пишут сообщения об интересующих их проблемах в онлайн-сообществах в интернете. В данном случае создалось впечатление, что пользователь находится вне старообрядческой среды, но, вероятно, помня, что в детском возрасте она была окружена последователями старообрядчества или даже воспитывалась в их среде, она имеет интерес к данной теме. Можно предположить, что у вопрошающей не было возможности пойти в церковь в городе ее проживания, чтобы задать этот вопрос, и, не зная старообрядцев в Красноярске, она прибегла к помощи социальных сетей.

Вопрос о ритуальной нечистоте собаки был задан 15 января 2011 года, под постом можно увидеть 201 ответный комментарий от других членов онлайн-сообщества, последний из которых был оставлен 15 февраля 2021 года²⁷. Таким образом, дискуссия в комментариях с разной степенью активности продолжалась 10 лет и один месяц. В течение этого периода комментаторами были высказаны самые разные мнения не только на тему

²⁶ Под «прихрамовой средой» мы имеем в виду круг наиболее активных прихожан, образующих как бы отдельное сообщество. Чаще всего подразумевается РПЦ. Термин «прихрамовая среда» был введен А. В. Тарабукиной для обозначения особой православной субкультуры (*Тарабукина А. В. Мировоззрение «церковных людей» в массовой церковной литературе рубежа XIX–XX веков // Традиция в фольклоре и литературе. СПб., 2000. С. 191–230*).

²⁷ Почему староверы не пускают собаку в дом, считая ее «нечистой» // Сообщество «Старообрядцы и староверы». Vk.com. [<https://vk.com/topic-1054782-24457340>, доступ от 13.10.2024].

осквернения дома и церкви пребыванием в нем собаки, но также и многие другие проблемы, касающиеся старой веры и далеко не всегда связанные с категориями осквернения и чистоты. В общей сложности участие в обсуждении этого вопроса приняли 34 пользователя, несколько десятков комментариев были оставлены с аккаунтов, которые на данный момент являются удаленными, соответственно, имена, фамилии и прочие биографические детали таких комментаторов неизвестны. Учитывая большое количество людей, задействованных в данном обсуждении, их зачастую излишне эмоциональные реакции, можно сделать вывод, что вопрос о том, каких животных можно считать чистыми, а каких скверными, остается вполне актуальным и у современных старообрядцев. В ходе дискуссии высказывались противоречивые мнения по поводу «собачьей нечистоты». Так, например, несколько пользователей женского пола написали, что спасли бездомных щенков от смерти на улице («мои „неправильные“ новоязы-домочадцы меня поддержали»).

Активно участвовавший во всей дискуссии новгородский старообрядческий священник (РПСЦ) возражает на подобные комментарии, говоря, что в таком случае «Предание о жительстве христианском нарушается, и у собак должна быть отдельная от людского жилища конура». Неоднократно в своих ответных комментариях он ссылается на старопечатный Потребник, содержащий чин на очищение церкви «аще пес вскочит»:

того, что в Потребнике, вполне достаточно. Ведь если появление пса в храме вызывает необходимость его молитвенного очищения, то то же относится и к дому. Потому что и жилище христианское освящается (см. Чин в том же Потребнике), и святыня в виде икон там должна быть.

В течение этой десятилетней дискуссии участниками в защиту их позиций по данному вопросу также неоднократно приводятся цитаты из Священного Писания (например, священнослужитель цитирует Евангелия от Матфея — «не дадите святая псам» (Мф. 7:6)), пример из жития протопопа Аввакума (к нему во время заточения приходила собака, и Аввакум с ней разговаривал), слова Св. Василия Великого «о чувстве товарищества с братьями нашими меньшими», кто-то из интернет-пользователей приводит в пример старообрядцев-промышленников, которые заводили комнатных собачек и т. д. Несколько человек обосновывают

данное старообрядческое правило санитарно-гигиеническими нормами. Нахождение же кошек в храме/доме расценивается священнослужителем приемлемым, их к категории нечистых животных он не относит.

Некоторые комментарии против содержания собак в доме носят весьма агрессивный характер. Как, например, ответ одного из пользователей от 7 января 2013 года, чей аккаунт удален:

Интересно так, всегда на уровне своих собственных чувств и догадок призерал собак, и естественно в доме не держал никогда. Почему то вс время кажется что какая-то враждебная сила стремиться превратить наше общество именно взяв за образец жизнь уличных собак. Именно собака, дворняга и их своры бегающие по улицам, сношающиеся где вздумается и из внутренние взаимоотношения и есть модель к которой нас приучают. В природе, уже давно произошло какое-то разделение среди одного вида: волк и собака, кролик и заяц. Где один остался, как бы это сказать, самим собой. Остался диким, свободолюбивым, то есть на позициях своих предков. Другой же выбрал путь подчинения и паразитирования. Кролик — это символ мировой сексиндустрии — вспомните плейбой, мудра «окей» и т. д. Заяц же единственное животное которое не переносит неволи. Вы видели хоть одного зайца в зоопарке? Нет, потому что он очень свободолюбив, он умирает в неволе, своим собственным внутренним посылом. Про волков и собак и говорить не стоит, все это видят. Кстати последний из законов, якобы об охране животных, — запрещает отстрел уличных собак, всё вокруг хотят превратить в псарню и хаос. Как-то так).

В диалоге участвуют и представители РПЦ, интересующиеся староверием, они спорят со старообрядческим священником, при этом дискуссия зачастую отклоняется от главной темы, поднимаются вопросы об отношениях между староверами и «новообрядцами». Этот факт является одним из подтверждений того, что общение между старообрядцами и последователями господствующей церкви («никониянами») и на сегодняшний день порой носит беспокойный характер. Одна из представительниц РПЦ, например, сообщает, что удивлена неприветливым тоном обращения с нею в данном диалоге, разочарована в старообрядчестве и удаляется из сообщества.

Рассматривая данный случай, нам кажется важным акцентировать внимание на том, что в виртуальной беседе играет важ-

ную роль настоятель храма РПСЦ, которому задают много вопросов и мнение которого является авторитетным для многих участников дискуссии. Он принимает активное участие и в других обсуждениях группы «Старообрядцы и староверы», таким образом, интернет-пользователи, по каким-либо причинам лишенные возможности живого общения со старообрядческим священнослужителем, в ходе онлайн-коммуникации могут задать интересующие их вопросы, поделиться своим мнением и завести знакомства с приверженцами своей религии. Интернет и социальные сети позволили старообрядческим духовным авторитетам обрести новую площадку, где они напрямую могут общаться с последователями старой веры, в том числе живущими в разных уголках мира. В большей степени такие коммуникации направлены на взаимодействие членов внутри религиозной группы, чем на внешнее содействие (хотя и оно присутствует в лице представителей РПСЦ и пр.). П. Ченг, Х. Кемпбелл и другие исследователи процессов медиатизации религии также указывают на то, что интернет используется для расширения возможностей традиционных религиозных лидеров²⁸.

В группе ВКонтакте «Старообрядцы и староверы» существует несколько тематических обсуждений между пользователями о пищевых запретах — какую пищу можно вкушать, а что считается греховным употреблять в пищу²⁹. В этих беседах упоминается, например, что радикально настроенные представители некоторых старообрядческих течений отказываются употреблять картофель и помидоры, поскольку они были привезены в Россию уже в XVIII веке после церковного раскола. Рассуждают и о том, что без нужды запрещено употреблять в пищу животных, которые считаются нечистыми. Один из пользователей в процессе онлайн-коммуникации интересуется, разрешено ли есть чеснок³⁰. Вновь в одной из таких бесед про пищевые запреты речь все равно заходит о ритуальной нечистоте собаки. Еще одна не-

²⁸. Подробнее см.: Cheong, P. H. «Authority,» in H. Campbell & Tsuria, R (eds.) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Worlds*, 2nd Ed, pp. 87–102. UK, Oxfordshire: Routledge.

²⁹. Ограничения в пище // Сообщество «Старообрядцы и староверы». Vk.com. [https://vk.com/topic-1054782–29284572, доступ от 13.10.2024]; Какую пищу нельзя кушать христианину? // Сообщество «Старообрядцы и староверы». Vk.com. [https://vk.com/topic-1054782–34780914, доступ от 13.10.2024].

³⁰. Чеснок // Сообщество «Старообрядцы и староверы». Vk.com. [https://vk.com/topic-1054782–33713038, доступ от 13.10.2024].

большая дискуссия, датированная мартом 2016 года, происходила между интернет-пользователями, чьи аккаунты уже удалены³¹. Вопрос задан был о существовании каких-либо запретов или ограничений на использование телевидения или компьютера. Ответных комментариев оставлено не так много, но есть весьма любопытные:

О, человек! Даже живя честно и свято, но если в хате твоей играет радио или телевизор, то посредством этого гудения и ЗЛА, которое идет с ним — никогда тебя не посетит Благодать Святого Духа. А без дара Благодати спасения нет никому, всех безблагодатных забирает ад себе по смерти их, на бесчисленно разнообразные муки (Старец Самуил (1) /9/, с. 394).

Проявление сатанизма: курение, телевизор, наркомания (Схиархимандрит Исаия (Коровай) /27/, с. 519).

Телевизоры облучают человека, приводят к помешательству, умопомрачению. Если человек 5–7 минут смотрел телевизор, в этот день молитвы не будет. Телевизор — это сатана (Схиархимандрит Исаия (Коровай) /27/, с. 522).

Учитывая подобного рода комментарии, следует отметить, что ранее упоминаемая нами проблема неприятия некоторыми старообрядцами технологических новшеств продолжает существовать и по сей день. Хотя в данном случае мы не можем утверждать, что цитаты приведены пользователями-старообрядцами, поскольку некоторые процитированные высказывания принадлежат радикалам из среды РПЦ (схиархимандрит Исаия, старец Самуил). На основе интернет-дискуссий мы можем видеть, что тезисы о технических новинах у радикальных староверов (в основном беспоповцев) и радикальных представителей РПЦ во многом совпадают.

Участники онлайн-коммуникации задают вопросы, преследующие практические цели, как, например, о правильной чистке икон³². В ответах вопрошающей не только дают советы, какие

³¹ Телевизор // Сообщество «Старообрядцы и староверы». Vk.com. [<https://vk.com/topic-1054782-33931380>, доступ от 13.10.2024].

³² Доброе здоровье, подскажите, чем лучше чистить иконы? // Сообщество «Старообрядцы и староверы». Vk.com. [<https://vk.com/wall-1054782-9023>, доступ от 13.10.2024].

средства лучше использовать для подобных целей, но и сообщают, например, правило, что воду после чистки икон в раковину выливать не принято и считается греховным. Одной из интернет-пользовательниц, состоящей в старообрядческой группе, написан целый рассказ «Оскверненная молитва», повествующий о разрушающемся старообрядческом моленном доме в центре Саратова, ставшем пристанищем бомжей и наркоманов³³.

Интернет-пользователи старообрядческих онлайн-сообществ также создают отдельные посты (выше рассматривались вопросы в тематических обсуждениях), в которых приводятся небольшие цитаты почитаемых в старообрядчестве святых на тему ритуальной чистоты и осквернения, зачастую с иконографическим изображением святых. В группе ВК «Православное старообрядчество (РПСЦ)» нередко цитируют высказывания прп. Ефрема Сирина, например:

«Не сдружайся никогда с еретиками, не ешь и не пей с ними, не будь спутником их в дороге, не входи ни в дом, ни в собрание их, потому что у них нечисто все, что ни есть...»³⁴, а также протопопа Аввакума: «Не водись с никонияны, не водись с еретиками: враги они Богу и мучители христианом, кровососы, душегубцы»³⁵.

Как говорилось ранее, вопрос общения с иноверцами для представителей старообрядчества был (и, как мы видим, остается до сих пор) весьма чувствительным.

Обсуждения на интересующую нас тему осквернения встретились и в старообрядческих телеграм-каналах, но в меньшем количестве. В основном там поднимался вопрос о разделении посуды и запрете трапезы с иноверцами³⁶. Один из участников беседы

33. Старообрядческая церковь в центре Саратова стала пристанищем для бомжей и наркоманов // Сообщество «Старообрядцы и староверы». Vk.com. [https://vk.com/wall-1054782-7392, доступ от 13.10.2024].

34. Не сдружайся никогда с еретиками // Сообщество «ПРАВОСЛАВИЕ В РУКОПИСЯХ», Vk.com [https://vk.com/wall-92610688-7512, доступ от 13.10.2024].

35. Не водись с никонияны, не водись с еретиками // Сообщество «Православное Старообрядчество (РПСЦ) », Vk.com. [https://vk.com/wall-3250278-459, доступ от 13.10.2024].

36. Ребята. Возник вопрос // Сообщество «Староверы думают иначе». t.me. [https://t.me/old_believer/11803, доступ от 13.10.2024]; Почему поповцы могут есть из посуды неверных // Сообщество «Староверы думают иначе». t.me. [https://t.me/old_believer/11933, доступ от 13.10.2024]; Кстати, это хороший вопрос // Сообщество «Староверы думают иначе». t.me. [https://t.me/old_believer/11934, доступ от 13.10.2024].

поделился ссылкой на статью староверки поморского согласия Нины Лукьяновой «О поганой посуде и не только», которая была размещена на старообрядческом сайте «Русская вера»³⁷.

Влияние медиатизации на старообрядческое сообщество

На примере старообрядчества в пространстве социальных медиа можно увидеть, как некогда очень закрытая религиозная группа становится более доступной, теряется некоторая интимность и замкнутость, легко можно как бы заглянуть в старообрядческий мир извне и, будучи незамеченным, посмотреть, какие вопросы волнуют современных староверов, как они взаимодействуют между собой и со своими духовными лидерами. Такие трансформации трудно было бы представить еще полвека назад, но в процессе взаимодействия религии и медиатизации, а также выхода религии в публичное пространство это становится возможным.

Хепп использует понятие «фигурации» как сеть взаимосвязанных и общающихся друг с другом индивидов, где имеются рамки релевантности, которые служат руководством для конституирующих их практик, а также фигуры постоянно реартикулируются в коммуникативных практиках, которые переплетаются с другими социальными практиками. Эти практики обычно опираются на некий медиаансамбль и, в свою очередь, переплетаются с ним³⁸. Мы вполне можем рассматривать старообрядческое сообщество в качестве фигуры, которая обладает своим специфическим медиаансамблем — предпочтение отдается определенным типам социальных сетей и их онлайн-группам. Использование именно фигуративного подхода в исследовании помогает увидеть взаимосвязь отдельных людей и сферы, к которой они принадлежат, с их взаимодействием с медиа³⁹.

от 13.10.2024]; Но интересен вот такой момент // Сообщество «Староверы думают иначе». t.me. [https://t.me/old_believer/11994, доступ от 13.10.2024]; Свт. Фотий Константинопольский // Сообщество «Староверы думают иначе». t.me. [https://t.me/old_believer/4846, доступ от 13.10.2024].

³⁷ О поганой посуде и не только // Официальный информационный ресурс «Русская вера». ruvera.ru. [https://ruvera.ru/articles/mirshenie_besporovcev, доступ от 13.10.2024].

³⁸ Хепп, А. Deep Mediatization, pp. 104–105.

³⁹ Ibid. P. 104.

С точки зрения фигуративного подхода, опираясь на наши примеры, мы можем говорить о процессе рефигурации — происходит фундаментальный сдвиг в человеческих отношениях и практиках внутри старообрядческой фигурации. Значительные изменения происходят не только в самом обществе староверов, но и в отношениях между всей фигурацией и социумом в целом — идет активный процесс интеграции. В старообрядческом сообществе, как и в других фигурациях, процессы рефигурации связаны с некоторой напряженностью и разногласиями внутри коллектива, поскольку изменения вносят большие коррективы в привычные жизненные устои и практики, и сообщество вынуждено задумываться о векторах этих изменений, ориентируясь на нормативные дискурсы при внедрении цифровых медиа⁴⁰ (вспомним, например, Освященные соборы РПСЦ ММ). И вот такую трансформацию Хепп называет рекурсивной, так как правила применяются повторно к объекту, который их сгенерировал⁴¹. Медиа, приведшие к трансформациям старообрядческого жизненного устоя, осваиваются, подчиняются и в каком-то смысле изменяются и адаптируются под влиянием старообрядческой фигурации. Староверы адаптируются к медиасреде и присваивают ее себе на основе своих уже существующих практик. Потенциально медиаансамбль в той или иной степени трансформирует фигурацию, частью которой он является. Благодаря процессу глубокой медиатизации становится возможным появление новых форм взаимодействия членов старообрядческой фигурации, как, например, онлайн-собрания староверов в телеграм-каналах и прочих тематических онлайн-сообществах. Несмотря на то что старообрядцы ввиду исторических обстоятельств разбросаны по России и миру, они связаны посредством мультимодальной коммуникации, что поддерживает повседневный динамизм сообщества (социальные связи становятся прочнее, активность и вовлеченность прихожан повышаются).

Как правило, члены одной старообрядческой деноминации состоят в тематических онлайн-группах/чатах, где порой коллективно обсуждаются важные вопросы и достаточно быстро принимаются решения. В качестве примера приведем пост от 31 июля

⁴⁰. Ibid. P. 109.

⁴¹. Ibidem.

2012 года в группе «Староверы-поморцы ДПЦ» в ВКонтakte⁴². Целевой аудиторией сообщества являются только старообрядцы поморского согласия⁴³, о чем сообщается в разделе «Подробная информация», в группе состоит более восьми сотен пользователей. В посте речь идет о том, что в старообрядческой поморской общине города Пугачева Саратовской области произошел скандал: моленную «украсили» иконы, написанные по канонам РПЦ, а также иконостас содержит в себе вставки неоновых оттенков, больше подходящие для интерьера ночного клуба. Пользователь, который написал об этом в тематическом онлайн-сообществе, сообщает: «Я не могу прийти и помолиться в храм, ибо для меня, воспитанного в лучших традициях староверия, — скверно и непонятно, духовный наставник не может даже доказать народу, что сие есть правда и истина» — и просит остальных членов группы, то есть своих единомышленников, помочь разобраться со сложившейся ситуацией. Под постом оставлено девять комментариев, в том числе от весьма авторитетных представителей Древлеправославной поморской церкви (члены Российского совета ДПЦ), где сообщается, что на ближайшем заседании РС ДПЦ обязательно будет обсуждаться проблема оформления моленной и некомпетентности наставника в общине города Пугачева. Использование старообрядцами медиаресурсов в данном случае значительно ускоряет и облегчает процесс обсуждения и решения проблем внутри одной деноминации.

В результате активного взаимодействия с медиа старообрядческая фигурация переживает множество изменений: выходит в публичное пространство и становится более заметной и открытой для посторонних (в том числе «никониян» и прочих «еретиков», что раньше было недопустимо), происходит существенный пересмотр устоявшихся правил (в том числе взгляды на технические инновации и использование медиа), устанавливаются новые связи в виртуальном пространстве (староверы находят единомышленников, могут заочно беседовать со священником). Можно предположить, что такая трансформация фигурации приводит

⁴² Уважаемые молитвенники! // Сообщество «Староверы-поморцы ДПЦ». Vk.com. <https://vk.com/wall-171198-1106> (доступ от 25.03.2025).

⁴³ Группа «Староверы-поморцы ДПЦ» является закрытым онлайн-сообществом, куда модераторы принимают только тех пользователей, которые в личных сообщениях могут обосновать свою цель быть принятыми в группу. Исходя из этических соображений, мы не раскрываем личные данные участников дискуссии под упомянутым нами постом.

к появлению новой фигурации — виртуального коллектива старообрядцев. По своим характеристикам виртуальное сообщество подпадает под понятие фигурации, акторы которой взаимосвязаны друг с другом, выстраивают определенные границы, к тому же виртуальное старообрядчество обладает набором определенных правил сетевого общения, а коммуникативные практики переплетаются с социальными. Отдельные старообрядческие интернет-сообщества, вероятно, также можно отнести к числу фигураций или подфигураций, поскольку они обладают набором вышеперечисленных характеристик.

Хепп отдельно рассматривает трансформацию некоторых фигураций под воздействием медиа, в том числе на примере локальных и транслокальных семей⁴⁴, где логика и механизмы частично совпадают со старообрядческой фигурацией и ее трансформацией. В рассматриваемом нами случае происходит религиозная реконфигурация: медиаансамбль (гибрид соцсетей и их сообществ) поддерживает транснациональные и междугородные связи членов сообщества, несмотря на то что они сильно рассредоточены в пространстве, вследствие чего во многом меняется характер общины. Онлайн-старообрядчество, в отличие от офлайн-сообщества, в большей степени индивидуализировано, пользователи активно высказывают свое мнение и дискутируют. В некоторой степени происходит изменение социальных ролей, что ярко демонстрирует наш кейс со священником, комментирующим посты ВКонтакте. Его мнение может оспариваться, люди дискутируют со священнослужителем и между собой, что в меньшей степени проявляется в реальной жизни, где авторитет духовного лица редко оспаривается⁴⁵. Появление цифровых медиа также помогает старообрядцам поддерживать историческую и семейную память, обмениваясь и публикуя фотографии, тексты и другие виды контента. Медийный ансамбль и старообрядческие практики переплетаются друг с другом, следовательно, и совместно трансформируются. Старообрядческие традиции возрождаются, иногда находят новое прочтение, переосмысливаются. Это заметно на примере онлайн-обсуждений вопросов ритуальной чи-

⁴⁴ Ibid. P. 134–138.

⁴⁵ См. подробнее о дискуссии на тему трансформации религиозных авторитетов под влиянием интернета: Grishaeva, E.I., Shumkova, V.A. (2023) "Reinterpretation of Social Media as Resource for Ministry and Missionary Work: Agency and Power of Media Practitioners in the Russian Orthodox Church", *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 12 (2–3), pp. 204–226.

стоты и осквернения: староверы обмениваются интересующей их информацией, выдержками из религиозных текстов, практическими советами на данную тему. Медиасреда также претерпевает определенные метаморфозы ввиду своего взаимодействия со старообрядческим сообществом. Происходят некоторые количественные изменения — например создание новых тематических онлайн-сообществ и телеграм-каналов. Появляются и новые регуляционные процессы, связанные с особым положением медиа в мировоззрении сообщества (неоднозначное отношение духовных лидеров, запреты и ограничения).

Для каждой фигурации характерен свой медиаансамбль, и для старообрядчества это в основном тематические группы ВКонтакте и телеграм-каналы. Стремление отдельных индивидов стать частью старообрядческого общества означает и то, что они должны взаимодействовать с определенным набором медиа⁴⁶, то есть читать старообрядческие телеграм-каналы и просматривать ВК-сообщества. Таким образом поддерживается их осведомленность о событиях, происходящих в современном старообрядчестве, так как данный интернет-контент отражает и институциональные офлайн-процессы. В какой-то степени подобные старообрядческие сообщества можно назвать интерпретативными, так как они характеризуются практиками присвоения репрезентаций в медиа, что является отправной точкой для построения коллективной идентичности⁴⁷. Рассматриваемые нами онлайн-объединения в основном построены людьми единой коллективной идентичности — староверами или желающими таковыми стать, либо теми, кто глубоко заинтересован проблематикой.

Аккаунтам людей, желающим примкнуть к некоторым немногочисленным и более радикально настроенным староверческим онлайн-объединениям, приходится иногда соответствовать определенным требованиям и правилам, негласно установленным в данной фигурации, в противном случае они рискуют быть проигнорированными администраторами или модераторами онлайн-сообществ, которые выстраивают четкие коммуникативные границы. Контент страницы, фотографии и посты должны свидетельствовать о причастности данного интернет-пользователя к коллективу старообрядцев. Таким образом, мы можем выделить ряд некоторых действий, соблюдая которые пользователь может

⁴⁶ Ibid. P. 92.

⁴⁷ Ibidem.

стать членом онлайн-объединения. Желая быть причастным к старообрядческому сообществу должен проникнуть в соответствующий медиаансамбль, поскольку тот, кто хочет соотносить себя со старообрядческим сообществом, как правило, будет стремиться найти как можно больше старообрядческих медиаресурсов. Получается, что социальная потребность в коммуникации формирует медиаансамбль в большей степени, чем медиарепертуар формирует стремление к социальным связям⁴⁸. Структура медиарепертуара формируется фигурацией, в которую так или иначе вовлечен человек.

Однако нельзя сказать, что люди безраздельно находятся во власти дискурса сообщества, частью которого являются. Они приобретают некоторые практики, создают репертуар определенных общественных связей исходя из своих интересов и происхождения, основанный [репертуар] на их общем старообрядческом жизненном мире и опыте⁴⁹. На этом примере можно увидеть процесс глубокой медиатизации на ее индивидуальном уровне проявления: происходят некоторые изменения в медиасреде, например появление телеграм-каналов, что закрепляется в медиаансамбле старообрядческой фигурации и затем присваивается в отдельных медиарепертуарах и практиках, где появляются тематические старообрядческие каналы, которые, в свою очередь, используются старообрядцами в своих целях. Обмен религиозной информацией, контактами, обсуждение важных проблем и вопросов членами сообщества, в том числе разумного использования этой же медиасреды, можно назвать новыми практиками, приобретенными старообрядцами не так давно с активным внедрением медиа в повседневность. В таких сложных взаимодействиях и причудливых переплетениях медиа и старообрядческого мира мы можем видеть их взаимное влияние и последующую трансформацию.

Исследователи процессов медиатизации также обращают внимание на изменяющие общество тенденции глобализации, индивидуализации и коммерциализации, которые сопутствуют медиатизации⁵⁰. Заводя личные аккаунты в социальных се-

⁴⁸. Ibid. P. 156.

⁴⁹. Ibid. P. 157.

⁵⁰. Подробнее см.: Krotz, F. (2009) "Mediatization. A Concept with which to Grasp Media and Societal Change", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 21–41. New York: Peter Lan; Hepp, A. Deep Mediatization, pp. 112.

тях, члены старообрядческой религиозной группы ярче проявляют свою индивидуальность, демонстрируя в медиапространстве собственный контент. Фокус с общей группы церковных прихожан смещается к отдельно взятой личности, чему способствует процесс индивидуализации. Взаимодействие старообрядцев, живущих на большом расстоянии друг от друга, с помощью сети Интернет поддерживает глобализационные процессы. Коммерциализация может проявляться в большом количестве постов ВКонтакте и телеграме, ориентированных на продажу или приобретение различных товаров и услуг.

Заключение

С активным внедрением интернета в жизнь современных старообрядцев их религия в постсекулярном обществе меняет свою форму и выходит в публичное пространство. Старые тексты получают новую сакрализацию на просторах интернета, а социальные медиа транслируют религиозные смыслы.

Активное участие во всех рассмотренных нами онлайн-дискуссиях принимали, если судить по аккаунтам, пользователи и женского, и мужского пола, разных возрастов, проживающие в разных уголках России и за границей, староверы и люди, интересующиеся культурой и историей старообрядчества. В подобных случаях тематические группы и сообщества в социальных сетях являются площадкой, где обеспечивается связь между людьми, объединенными общими интересами и вероисповеданием, при этом находящимися на большом расстоянии друг от друга. Все большее число людей используют интернет в качестве дополнения своей религиозной жизни, к тому же нахождение в подобном онлайн-сообществе обеспечивает ощущение принадлежности к определенной религиозной группе и способствует укреплению чувства групповой идентичности, особенно в случае отрыва от общины в реальности.

Судя по высказываниям старообрядцев в соцсетях, можно сделать вывод, что вопрос ритуальной чистоты и осквернения до сих пор играет немаловажную роль. Эти категории проявляются через ряд бытовых и прикладных сфер жизни, преследующих практические цели. Пользователи рассуждают о возможном осквернении домашнего пространства, очищении икон от загрязнений, пище и т. п. По крайней мере мы не обнаружили в старооб-

рядческих интернет-группах обсуждений на тему нарушения духовной, нравственной чистоты.

Данная проблема нередко появляется в старообрядческих онлайн-коммуникациях, вызывая подчас эмоциональный отклик у многих интернет-пользователей. Как уже было сказано, в подобных дискуссиях иногда могут принимать участие не только староверы, но и последователи других религий, а также лица, заинтересованные феноменом старообрядчества. Мы отметили, что нередко проявляют активность неофиты, относительно недавно пришедшие к староверию. Их комментарии, как правило, наиболее дерзкие и придирчивые. Они склонны рьяно, а иногда и агрессивно спорить о вере, защищая и навязывая свою точку зрения. В основном это люди, находящиеся под большим впечатлением от недавно прочитанной религиозной литературы и излишне ревностно соблюдающие старообрядческие правила и предписания. Аккаунты таких пользователей пестрят фотографиями в традиционной одежде, а также цитатами из житий святых и прочих церковных книг. В подобных случаях можно говорить о проявлениях процесса реконструкции традиции, что также весьма нередко встречается в современном обществе, подверженном влиянию глобализационных процессов.

У старообрядцев каких именно согласий чаще всего поднимается тема осквернения, точно сказать сложно, поскольку далеко не всегда члены больших старообрядческих интернет-сообществ упоминают, к какому согласию они принадлежат, но складывается впечатление, что в основном это представители белокриницкого и поморского согласий. Можно предположить, что скорее всего у староверов, например, часовенного согласия проблема ритуальной чистоты и осквернения также остается актуальной по сей день, но использование интернета они одобряют далеко не всегда, поэтому отдельных виртуальных сообществ старообрядцев часовенных крайне мало и состоит в них очень немного пользователей. Однако это может являться темой отдельного научного исследования.

Зачастую возрастающая заметность религии в публичном пространстве и процесс медиатизации старообрядчества в частности воспринимаются как некий упадок традиции и как общая десакрализация. На самом деле это не так. Присутствие религии в медиа отражает многогранное развитие, в котором религия вы-

зывается, оспаривается и подвергается трансформации⁵¹. Так же, как и другие религии, старообрядческая культура принимает новые формы и приспосабливается к современным реалиям. Способам сосуществования религии и модернизации посвящен ряд работ Дэйви⁵², Вудхеда и Хиласа⁵³, Эрвье-Леже⁵⁴, Казановы⁵⁵, Герберта⁵⁶. Одним из важных заключений этих исследований является то, что медиатизация не угрожает религии, они могут взаимодействовать друг с другом, религия адаптируется к новым условиям и сохраняется в публичном пространстве⁵⁷.

Благодаря появлению и все более активным позициям старообрядчества в онлайн-среде религиозная группа становится заметнее и привлекает к себе большое количество заинтересованных лиц, потенциальных старообрядческих неофитов, что указывает и на прозелитическую функцию религиозных социальных медиа.

Библиография / References

Агеева Е.А. Старообрядческая полемика об антихристе на исходе XX века // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1997. С. 9–16.

Бойцова А.А. Синдром неофита: проблема религиозного диалога внутри старообрядчества // *Studia Religiosa Rossica*: научный журнал о религии. 2024. № 4. С. 144–154. DOI: <https://doi.org/10.28995/2658-4158-2024-4-144-154>, EDN: TZZAXF.

Быкова Е.В., Костров А.В. «Широкий путь» в сознании старообрядцев Енисея: современная народная картинка о процессах глобализации // Традиционная культура. 2018. № 02 (20). С. 53–63. EDN: VABRTF.

Гришаева В.И., Шумкова В.А. Традиционалистские православные медиа: структура дискурса и особенности функционирования // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 291–308. DOI: <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.2.17>, EDN: UPSFDS.

⁵¹ Hjarvard, S. (2016) “Mediatization and the Changing Authority of Religion”, *Media, Culture & Society* 38 (1): 8.

⁵² Davie, G. (2007) *The Sociology of Religion*, p. 54. London: Sage Publications.

⁵³ Woodhead, L., Heelas, P. (2000) *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology*. Oxford & Malden, MA: Blackwell; Woodhead, L., Heelas, P. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford & Malden, MA: Blackwell.

⁵⁴ Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

⁵⁵ Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press; Casanova, J. (2006) “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review* 8 (1–2): 7–22.

⁵⁶ Herbert, D. (2003) *Religion and Civil Society*. Aldershot: Ashgate.

⁵⁷ Lövheim, M. “Mediatization of Religion: a Critical Appraisal”, p. 158.

- Душакова Н. С. Бытовое взаимодействие старообрядцев с «иноверцами»: актуальные запреты и предписания в текстах и практиках // *Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия*. 2018. С. 149–166. DOI: <https://doi.org/10.31168/2658-3356.2018.11>, EDN: RWLXYH.
- Душакова Н. С. Как религия становится более заметной в публичном пространстве: старообрядческие сообщества в социальных сетях // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2020. № 38 (2). С. 184–206.
- Ермолин Д. С. Старообрядчество online: мосты, границы и информационные потоки // *Кунсткамера*. 2020. 3 (9). С. 130–140. DOI: [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-3\(9\)-130-140](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-3(9)-130-140), EDN: MXLLXP.
- Редмонд В. Еврейская ритуальная чистота онлайн: нарративы о послеродовом ритуальном очищении // *Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве* / Под ред. И. Душаковой, М. Каспиной. М., 2022. С. 131–161. DOI: <https://doi.org/10.31168/0470-1.09>, EDN: NCZQJY.
- Рыговский Д. С. «Чистое», «мирское» и «поганое»: старообрядческая концептуализация ритуальной чистоты // *Запреты и предписания в славянской и еврейской культурной традиции* / Под ред. О. В. Беловой. М., 2018. С. 167–186. DOI: <https://doi.org/10.31168/2658-3356.2018.12>, EDN: ZDJRFR.
- Тарабукина А. В. Мировоззрение «церковных людей» в массовой церковной литературе рубежа XIX–XX веков // *Традиция в фольклоре и литературе*. СПб.: 2000. С. 191–230.
- Товбин К. М. Пострелигия и ее становление в русском старообрядчестве. М.: Этносоциум, 2014.
- Черничкин Д. А., Топчиев М. С., Дрягалов В. С. Современные старообрядцы: от традиционности к виртуализации // *Каспийский регион: политика, экономика, культура*. 2019. № 4 (61). С. 131–141. EDN: MWSLBS.
- Чувьуров А. А. Пищевые предписания и запреты в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев // *Пир-трапеза-застолье в славянской и еврейской культурной традиции* / Под ред. О. В. Беловой. М., 2005. С. 125–143. EDN: YLXYLM.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001>.
- Casanova, J. (2006) “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”. *The Hedgehog Review*, 8 (1–2): 7–22.
- Cheong, P. H. (2022) *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Worlds*, 2nd Ed. In H. Campbell & Tsuria R. (Eds.) UK, Oxfordshire: Routledge. 308 p. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429295683>
- Davie, G. (2007) *The Sociology of Religion*. London: Sage Publications.
- Dawson, L. (2001) “Researching Religion in Cyberspace: Issues and Strategies”, in *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises, Religion and the Social Order*. Vol. 8, pp. 25–54. New York: JAY Press.
- Grishaeva, E. I., Shumkova, V. A. (2023) “Reinterpretation of Social Media as Resource for Ministry and Missionary Work: Agency and Power of Media Practitioners in the Russian Orthodox Church”, *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 12 (2–3): 204–226. DOI: <https://doi.org/10.1163/21659214-bja10097>, EDN: AHWMQW.
- Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*. London, New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781351064903>.
- Herbert, D. (2003) *Religion and Civil Society*. Aldershot: Ashgate.

- Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*.
- Hjarvard, S. (2011) "The Mediatisation of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change", *Culture and Religion* 12 (2): 119–135. DOI: <https://doi.org/10.1080/14755610.2011.579719>.
- Houston, G. (1998) *Virtual Morality: Christian Ethics in the Computer Age*. Leicester, UK: Apollos.
- Hjarvard, S. (2016) "Mediatization and the changing authority of religion", *Media, Culture & Society* 38 (1): 8–17. DOI: <https://doi.org/10.1177/0163443715615412>.
- Krotz, F. (2009) "Mediatization. A Concept with which to Grasp Media and Societal Change", in K. Lundby (ed.) *Mediatization: Concept, Changes, Consequences*, pp. 21–41. New York: Peter Lan.
- Lövheim, M. (2011) "Mediatisation of Religion: a Critical Appraisal", *Culture and Religion* 12 (2): 153–166.
- Woodhead, L., Heelas, P. (2000) *Religion in Modern Times. An Interpretative Anthology*. Oxford&Malden, MA: Blackwell.
- Woodhead, L., Heelas, P. (2005) *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford & Malden, MA: Blackwell.

Митрополит Корнилий об интернете, биотехнологиях и научно-техническом прогрессе: медиафреймирование новых технологий

Рекомендация для цитирования:

Душакова Н. С., Душакова И. С. Митрополит Корнилий об интернете, биотехнологиях и научно-техническом прогрессе: медиафреймирование новых технологий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 270–300.

For citations:

Dushakova, N.S., Dushakova, I.S. (2025) "Metropolitan Cornelius on the Internet, Biotechnologies, Scientific and Technological Progress: Media Framing of New Technologies", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 270–300.

Поступила в редакцию: 09.02.2025; прошла рецензирование: 01.03.2025; принята в печать: 10.03.2025.

Received: 09.02.2025; Revised: 01.03.2025; Accepted for publication: 10.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

НАТАЛЬЯ С. ДУШАКОВА

РГТУ (Москва, Россия).

nataliadusacova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4486-5367

ИРИНА С. ДУШАКОВА

РГТУ (Москва, Россия). dusacova@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7959-4934

Статья посвящена тому, как фреймируются «новые технологии» в публичных высказываниях предстоятеля Русской православной старообрядческой церкви митрополита Корнилия. В качестве источников используются сообщения в российских СМИ и материалы, опубликованные на официальном сайте РПСЦ. Сбор данных осуществлялся как вручную, так и с помощью одной из наиболее полных и постоянно обновляющихся баз медийных сообщений «Медialogия». Используя в качестве основы оптику SST (*social shaping of technology*), авторы проводят анализ корпуса данных на основе четырехчастной модели фреймирования, предложенной Р. Энтманом. Исследование показывает, что митрополит Корнилий фреймирует ряд значимых технологий как нейтральные (например, коммуникационные и информационные технологии), смещая акценты на мотивацию и последствия их использования, при этом оставляя другие невидимыми. Негативное фреймирование в большинстве случаев относится не к самим технологиям, а к другим явлениям или событиям (например, глобализация), в которые технологии

вписаны как составные элементы. В отличие от «новых», «передовые технологии» фреймируются религиозным лидером как часть истории и культуры старообрядчества.

Ключевые слова: старообрядцы, РПСЦ, религиозный лидер, технологии, интернет, научно-технический прогресс, фреймирование, SST

Metropolitan Cornelius on the Internet, Biotechnologies, Scientific and Technological Progress: Media Framing of New Technologies

Natalia S. Dushakova

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).
nataliadusacova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4486-5367

Irina S. Dushakova

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).
dusacova@gmail.com

ORCID: 0000-0002-7959-4934

The article is devoted to the framing of “new technologies” in public statements by the head of the Russian Orthodox Old-Rite Church (ROOC), Metropolitan Cornelius. The sources used are messages in the Russian media and materials published on the official website of the ROOC. Data was collected both manually and using one of the most complete and constantly updated databases of media messages, “Medialogia”. Using the optics of SST as a basis, the authors analyze the data corpus based on the four-part framing model proposed by R. Entman. The study shows that Metropolitan Cornelius frames a number of significant technologies as neutral (for example, communication and information technologies), shifting the emphasis to the motivation and consequences of their use, while leaving others invisible. Negative framing in most cases refers not to the technologies themselves, but to other phenomena or events (for example, globalization), into which technologies are inscribed as constituent elements. In contrast to the “new” ones, “advanced technologies” are framed by the religious leader as part of the history and culture of the Old Believers.

Keywords: Old Believers, Russian Orthodox Old-Rite Church, religious leader, technology, Internet, scientific and technological progress, framing, SST

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-78-10113 «Медиатизация религии: каналы коммуникации, восприятие технологий и практики взаимодействия с ними в православных и иудейских сообществах России». <https://rscf.ru/project/23-78-10113/>.

The study was funded by the Russian Science Foundation — research project No. 23-78-10113 ‘Mediatization of Religion: Communication Channels, Perceptions of Technologies and Practices of Interaction with Them in Orthodox and Jewish Communities in Russia’. <https://rscf.ru/project/23-78-10113/>.

Введение

Одна из важных функций религиозного лидера — помогать верующим осмысливать значимые для них события и явления, представлять авторитетную версию религиозного знания и принципов, которые помогают ориентироваться в изменчивой среде. В первую очередь своевременные разъяснения со стороны лидера необходимы в сферах, не отрегулированных набором четких устоявшихся правил, которые были бы знакомы и понятны для всех верующих. Обсуждение границ допустимого применения новых технологий в религиозных практиках и, шире, в повседневной жизни членов религиозных сообществ является одной из таких сфер.

На основе анализа сообщений в российских СМИ и материалов, опубликованных на главной медийной площадке Русской православной старообрядческой церкви (далее — РПСЦ), мы проследим, какое отношение к новым технологиям транслирует предстоятель РПСЦ. Митрополит Московский и всея Руси Корнилий (Константин Иванович Титов) является лидером самого многочисленного согласия (течения) в современном старообрядчестве — старообрядцы поповского толка, приемлющие белокриеницкую иерархию. После избрания митрополитом 23 октября 2005 года в одном из интервью глава РСПЦ обозначил в качестве своей цели продолжение работы предшественника митрополита Андриана, направленной на «преодоление изоляции старообрядчества от современной духовной и культурной жизни России. <...> Ведь только так мы можем донести до нашего народа правду об истинной православной вере, не претерпевшей реформ»¹.

Мы рассмотрим, какие технологии позиционируются главой РПСЦ как «новые» и «современные», в каком контексте они упоминаются и как фреймируются в публичных высказываниях митрополита Корнилия. Иными словами, нас интересует, как религиозный лидер формулирует ориентиры для верующих в столь непростой сфере, что представляет собой легитимная и авторитетная для старообрядцев (РПСЦ) позиция в области взаимодействия с новыми технологиями.

¹ Интервью митрополита Московского и всея Руси Корнилия корреспонденту газеты «Россия» Д. Урушеву // «Россия». 2005. № 43 (945). [<https://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/102-1-0-808>, доступ от 28.12.2024].

Религиозный авторитет и новые технологии: обзор исследований

Отношение религиозных лидеров к новым технологиям уже стало предметом исследований антропологов, социологов религии и исследователей медиа. В этих работах, как правило, рассматривалось взаимодействие с информационными и медийными технологиями в различных религиозных контекстах — именно они в современных исследованиях медиа и религии чаще всего понимаются и описываются как «новые технологии». Обычно в подобных исследованиях авторы рассуждают об опасностях для традиционной религиозной структуры и иерархии, исходящих от технологий или вызванных их использованием, или обсуждают возможности, которые представляют технологии для миссионерской деятельности.

Опасения, связанные с трансформацией религиозного авторитета, имели место на каждом этапе внедрения технологических инноваций. Например, распространение интернета вызвало беспокойство о появлении новых религиозных лидеров, таких как модераторы онлайн-групп, которых могут воспринимать как легитимных духовных авторитетов религиозных онлайн-сообществ². Позже, когда популярность стал набирать генеративный искусственный интеллект и стало понятно, что технологии позволяют поддерживать связи и продолжать религиозную активность онлайн, многие религиозные лидеры проявили обеспокоенность тем, что религию постепенно заменят роботизированные средства связи с божественным. В частности, уже существуют чат-боты, имитирующие разговоры с божествами и святыми в разных мировых религиях³. Использование религиозных категорий при описании искусственного интеллекта, таких как «апокалиптический ИИ», «ИИ как *Imago Dei*», «виртуальное бессмертие» и др., вызывает необходимость осмысления того, как эти явления сказываются на религии и верующих, какие риски в себе несет. Так, Г. Патрик предупреждает о «горизонтализации» трансцендент-

² См., например: Herring, D. (2005) "Virtual as Contextual: A Net News Theology", in M. T. Højsgaard, M. Warburg (eds) *Religion and Cyberspace*, pp. 149–165. New York: Routledge; Campbell, H. A., Teusner, P. E. (2011) "Religious authority in the Age of Internet", in R. B. Kruschwitz (ed.) *Virtual lives: Christian Reflection*, p. 62. Waco, TX: Baylor University Press.

³ Ocampo, L.-M. A. R. (2023) "Religions and the Digital Future", *Religion and Social Communication* 21 (2): 236.

ного опыта⁴ из-за использования генеративного ИИ. Рассуждая об изменениях структуры религиозного авторитета под влиянием ИИ, а также о том, как религиозные лидеры регулируют использование ИИ для своих сообществ, П. Х. Чеонг обращала внимание на дискуссии о том, что нейросети не могут заменить священнослужителей или стать аналогом Бога⁵.

Религия и технологическая модернизация могут не только сосуществовать, но и усиливать друг друга, что убедительно показали П. Х. Чеонг и Р. Клувер⁶. На примере Сингапура они рассмотрели, как граждане и их религиозные лидеры (буддисты, даосы, индуисты, мусульмане, католики, протестанты) поддерживают активное использование технологий, чтобы при этом продолжать следовать религиозным традициям. Они подробно остановились на том, как религиозные лидеры понимают роль информационных технологий в религиозной практике, передаче религиозного знания и мобилизации верующих. На основе проведенных интервью П. Х. Чеонг и Р. Клувер пришли к выводу о том, что в Сингапуре религиозные лидеры не только легитимизируют технологизацию религиозных практик, но и призывают к активному внедрению в религиозные практики информационных технологий. Их данные показывают, что интернет является неотъемлемой частью современной религиозной миссии и стратегии роста и развития в разных религиозных сообществах. Он может способствовать глобализации той или иной веры и является нейтральным инструментом, использование которого зависит от человека. Следующий шаг, который делают некоторые из религиозных лидеров в представленном контексте,— это развитие мысли о том, что интернет — не просто инструмент, а подарок от Бога. В гораздо меньшей степени интернет воспринимается религиозными лидерами как угроза или опасность: это происходит лишь в ситуациях неограниченного доступа к аморальному контенту (на-

4. Patrick, G. (2023) "Attribution of Religious Characteristics to AI: A Critical Exploration", *Religion and Social Communication* 21 (2): 268.

5. Cheong, P. H. (2023) "When Machines Need Humans: Considerations of Religious Human-Machine Communication and Bounded Religious Automation", in H. A. Campbell, P. H. Cheong (eds.) *Thinking Tools on AI, Religion & Culture*, pp. 13–15. College Station, TX: Digital Religion Publications.

6. Kluver, R., Cheong, P. H. (2007) "Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore", *Journal of Computer-Mediated Communication* 12: 1122–1142.

пример, порнографии), религиозного конфликта, ложных религиозных учений или искаженного изображения в сети их веры⁷.

Ответы на развитие цифровых технологий со стороны римских пап Иоанна Павла II, Бенедикта и Франциска, а также их стратегии взаимодействия с новыми медиа изучались Х. Кэмпбелл и А. Витулло⁸. Важным выводом из проведенного исследования стало то, что «цифровое папство» (*digital papacy*) не появилось в один момент, его начало можно отсчитывать с 1948 года, от основания Папского совета по социальным коммуникациям. В основе современного «цифрового папства» лежит традиция работы предыдущих пап с медиакультурой, призывавших к размышлению над ней и ее критике, последовательная теология коммуникаций в отношении новых медиа, а также идея о том, что технологии — это дар от Бога, а Христос был отличным собеседником (*perfect communicator*), что способствовало продвижению принципа, согласно которому медиа и коммуникации должны стремиться к равенству и достоинству для всего человечества⁹.

Осмыслению того, как цифровые технологии воспринимаются лидерами православной церкви, посвящены ряд публикаций в спецвыпуске онлайн-издания *Digital Icons*¹⁰. Во вступительном слове редакторов номера высказывается интересное наблюдение о том, что интернет позволяет православной церкви словно воссоздать ситуацию первых веков христианства, предоставляя большую свободу для участия в обсуждении догматов мирянами¹¹.

Исследования роли религиозного лидера в осмыслении и адаптации новых технологий стали вновь активно набирать обороты во время пандемии коронавирусной инфекции, поскольку религиозные сообщества в большей степени, чем раньше, столкнулись с необходимостью дистанционно поддерживать связи внутри общин и продолжать религиозные практики, привлекая медийные, информационные технологии и технические средства связи, даже если до пандемии от них отказывались. Например, Э. ле Дюк в своем исследовании рассуждает о том, что религиоз-

⁷ Ibid.

⁸ Campbell, H. A., Vitullo, A. (2019) "Popes in Digital Era: Reflecting on the Rise of the Digital Papacy", *Problemi dell'informazione* xlv (3): 419–442.

⁹ Ibid. P. 438.

¹⁰ Digital Icons. Issue 14. Digital Orthodoxy: Mediating Post-Secularity in Russia. [<https://www.digitalicons.org/issue14/>, accessed on 20.12.2024].

¹¹ Suslov, M., Engström M., Simons, G. (2015) "Editorial", *Digital Icons*, 14: v. [<https://www.digitalicons.org/issue14/>, accessed on 20.12.2024].

ные лидеры после пандемии вынуждены не только продолжать активно использовать цифровые технологии, благодаря которым в кризисный период поддерживали коммуникацию со своими сообществами, передавали необходимую информацию в условиях изоляции и даже выполняли важные религиозные функции с их помощью, но и глубже осмыслять сами технологии и их место в религиозной жизни¹². На примерах из самых разных религиозных традиций автор показывает освоение соцмедиа и цифровых технологий до и во время пандемии.

Осмысляя новый опыт функционирования религиозных организаций во время ковидных ограничений, а также личный опыт религиозных лидеров в использовании новых технологий и технических посредников, Х. Кэмпбелл предложила высказаться на эту тему не только исследователям, но и самим религиозным лидерам, то есть непосредственным участникам новых практик¹³.

Что же касается старообрядческих сообществ, то исследователям еще предстоит рассмотреть опыт священнослужителей по адаптации и осмыслению новых технологий. В этой статье в центре нашего внимания будет позиция одной из самых ярких старообрядческих авторитетных фигур — митрополита Корнилия, а именно то, как в его публичных высказываниях фреймируются новые технологии.

Религиозно-социальное формирование технологий и анализ фреймирования

Подход, который учитывал бы факторы, определяющие отношение религиозных сообществ к новым технологиям, их оценку, а также процесс согласования практик взаимодействия с новыми технологиями внутри сообществ, предложила Х. Кэмпбелл. Используя в качестве основы для изучения связей между технологиями и религиозными пользователями оптику SST (*social shaping of technology* — социальное формирование технологий), исследовательница дополняет ее, обращая внимание на необ-

¹² Le Duc, A. (2022) “Religious Leaders and Social Media: Religious Communication during and post-Pandemic”, in *Church Communication in the New Normal: Perspectives from Asia and Beyond*, p. 121. Bangkok: Asian Research Center for Religion and Social Communication.

¹³ Campbell, H.A. (2020) *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*. Texas A & M University; Campbell, H.A. (2021) *Revisiting the Distanced Church*. Texas A & M University.

ходимость анализировать особенности истории, традиции, верования и представления, модели поведения, которые влияют на выбор и формируют ответ сообщества на инновации, а также фреймы и дискурсы, возникающие в процессе согласования отношения к новой технологии. Свой подход Кэмпбелл назвала религиозно-социальным формированием технологий¹⁴ (RSST). Она исходит из предположения о том, что на религиозные сообщества оказывают влияние определенные уникальные факторы (что отличает их от других сообществ) и предлагает рассматривать, как «духовные, моральные и теологические паттерны направляют процесс адаптации технологий». По ее словам, такой подход охватывает «вопросы, связанные как с использованием, так и с восприятием технологий; соответственно, он исследует как модели использования и адаптации технологии, так и языки или дискурсы, в которые эти модели облакаются»¹⁵.

Такой подход применяется для анализа степени принятия новых медиатехнологий различными религиозными сообществами, проекции религиозных ценностей в онлайн-среду; системы авторитетов и границ сообществ в онлайн-среде¹⁶ при этом не акцентируют внимание на одной отдельно выбранной технологии, практически оставляя ее неразличимой. Как отмечает Х. Кэмпбелл, «в сущности, SST настаивает на том, что человеческие действия формируют технологию, оспаривая точку зрения технологического подхода, и рассматривают социальный мир как отправную точку для понимания этого процесса»¹⁷.

Исследования в рамках SST зачастую сфокусированы на фреймировании технологий. Поскольку анализ фреймов используется в ряде дисциплин, это создает вариативность в операционализации метода¹⁸. В нашем исследовании мы будем опираться

¹⁴ Campbell, H. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge; см. также перевод на русский язык главы, в которой автор обосновывает свой подход: Кэмпбелл Х. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 124–158.

¹⁵ Кэмпбелл Х. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 152.

¹⁶ Подробнее см.: Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 33.

¹⁷ Кэмпбелл Х. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 144.

¹⁸ D'Angelo, P., Kuypers, J.A. (2010) *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*. New York, NY; London: Routledge.

на ту линию анализа фреймов, в которых за единицу коммуникации принимается переданное сообщение (линия, которую традиционно отсчитывают от работ Г. Бейтсона), а не событие взаимодействия (по версии И. Гоффмана). Такой анализ фреймов характерен для исследователей коммуникации, преимущественно политической, Д. Шена и М. Райна¹⁹, Д. Яноу и М. ван Хульста²⁰, а также для исследователей медиафреймирования — У. Гэмсона и А. Модильяни²¹, Р. Энтмана²², К. де Вриза²³.

Сбор и кодирование данных

Чтобы ответить на вопросы о том, 1) что фреймируется митрополитом как «новые технологии» и 2) как именно они фреймируются религиозным лидером, мы проанализируем сообщения, опубликованные в двух типах источников: на официальном сайте РПСЦ и в российских СМИ.

На основной медийной площадке РПСЦ — ее официальном сайте²⁴ — мы искали релевантные тексты вручную по следующим ключевым словам:

- 1) «технологии» (21 текст), «техника» (22 текста), «технический» (16 текстов), «гаджеты» (два текста) — эти ключевые слова позволяют отследить, что упоминается в качестве новых технологий через проверку контекста употребления этих ключевых слов в соответствии с установкой SST на изучение широкого контекста в восприятии технологий сообществом и лидерами;
- 2) «робот» (четыре текста), «машина» (19 текстов), «искусственный интеллект» (два текста) — эти ключевые слова позволяют проверить степень освещения робототехники и ис-

¹⁹ Schön, D. A., Rein, M. (1994) *Frame Reflection: Toward the Resolution of Intractable Policy Controversies*. New York: Basic Books.

²⁰ Яноу Д., ван Хульст М. Фреймы политического: от фрейм-анализа к анализу фреймирования // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10 (1–2). С. 87–113.

²¹ Gamson, W. A., Modigliani, A. (1989) “Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach”, *American journal of Sociology* 95 (1): 1–37.

²² Entman, R. M. (1993) “Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm”, *Journal of Communication* 43 (4): 51–58.

²³ De Vreese, C. H., Boomgaarden, H. G., Semetko, H. A. (2011) “(In)direct Framing Effects: The Effects of News Media Framing on Public Support for Turkish Membership in the European Union”, *Communication Research* 38: 179–205.

²⁴ Русская православная старообрядческая церковь. [<https://rpsc.ru>, доступ от 16.01.2025].

кусственного интеллекта, оба термина являются достаточно общими для определения ряда технических объектов, объединенных зонтичным термином;

- 3) «интернет» (147 текстов) — в качестве примера освещения коммуникационных технологий — это более узко специализированная область, которая необходима нам для сравнения с более общим уровнем восприятия.

Не все тексты, найденные по ключевым словам, оказались релевантными, однако подробнее на этом мы остановимся в разделе с интерпретацией данных, поскольку выявление релевантных текстов является ответом на первый из поставленных исследовательских вопросов (что фреймируется как новые технологии?).

Эти тексты разделены на две группы:

1. Тексты из раздела «митрополит» (<https://rpsc.ru/kornily/>), который включает подразделы «проповеди», «поздравления», «доклады и выступления», «интервью», «письма». Они используются нами наравне с интервью митрополита в СМИ. Этот массив позволяет анализировать официальную позицию, транслируемую митрополитом Корнилием, что служит источником как для последователей РПСЦ, так и для СМИ, в том числе светских. Тексты с остальных разделов сайта используются в качестве расширенного контекста интерпретации технологий, поскольку они позволяют отследить институционализированную, официально одобряемую позицию РПСЦ, которая при этом не подается от лица митрополита, а потому напрямую не может служить отражением позиции религиозного лидера.
2. Тексты, опубликованные в СМИ России (газеты, журналы, иные интернет-источники, информагентства, радио, ТВ), по которым корпус собирался с того момента, когда Корнилий (Константин Иванович Титов) стал предстоятелем РПСЦ, то есть с 23 октября 2005 года до 23 октября 2024 года, что охватывает полных 19 лет. Выбранный период включает реакцию и на последние технологии, выпущенные в массовый релиз, среди которых и генеративный искусственный интеллект.

Эту часть массива мы собрали, используя регулярно обновляемую, одну из крупнейших в России базу медийных сообщений — «Медialogия». При работе с базой мы использовали поиск по объекту «митрополит Корнилий (Титов)», где под объектом

понимается уже настроенная в базе поисковая схема для выявления текстов, в которых упоминается интересующий нас религиозный лидер. При неавтоматизированной (ручной) чистке этой части корпуса мы оставляли для анализа те тексты, которые либо представляли из себя интервью митрополита, или давали его прямые цитаты. Тематически релевантными мы определяли те тексты, в которых упоминались технологии. Так, например, в 2022 году вышел ряд интервью с ним, но в этих интервью тема новых технологий никак не освещалась, а потому в выборку не попала. Мы также исключали многочисленные сообщения из СМИ, посвященные мероприятиям, на которых митрополит присутствовал или где зачитывали его приветственные слова, когда эти мероприятия были посвящены выставкам икон или книг.

Часть корпуса, собранного на официальном сайте РПСЦ, составляет 232 текста; вторая часть корпуса, представленного текстами из СМИ, составила 269 текстов, из них 155 — без учета перепечаток.

Важно отметить, что такие цифры означают недостаточную репрезентацию данной проблематики в публичном пространстве и могут привести и к технической стигматизации данного типа пользователей, и к усилению стереотипов о том, что старообрядцы «отстают» от других групп пользователей.

Анализируемые сообщения опубликованы в СМИ, специализирующихся на религиозной тематике, некоторое количество текстов опубликовано на сайтах государственных органов и в «Российской газете» — официальном печатном органе Правительства РФ. В мейнстримных же светских изданиях, например РБК, «Коммерсантъ», «Аргументы и факты», опубликовано по одному-трем текстам за 19 лет. Это указывает, с одной стороны, на высокий уровень обособленности технологической повестки, а с другой — на то, что религиозный лидер акцентирует внимание в своих выступлениях и иных публичных высказываниях на других вопросах.

В основу кодирования данных легла схема, предложенная Р. Энтманом в его работе «Фреймирование: к пояснению разрушенной парадигмы»²⁵, поскольку она сфокусирована на анализе медийных сообщений, из которых и состоит наш корпус

²⁵ Entman, R. M. (1993) "Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm", *Journal of Communication* 43 (4): 51–58.

данных. Важно подчеркнуть, что в данной схеме Р. Энтман выделяет те части сообщений, которые формируют рамку восприятия (фрейм) и делают видимыми те высказывания, через которые эти схемы выстраиваются. Итогом подобного анализа становится видимость того, как задается оценка описываемого.

Более того, хоть в корпус и были отобраны тексты, в которых присутствуют прямые цитаты из речи митрополита, опубликованы они все равно на медийных площадках, а значит, принципы построения текста и выбора акцентов будут хотя бы в некоторой степени подчиняться логике медиа.

Выбранная схема анализа предполагает работу с четырехчастной моделью фреймирования, которая состоит из следующих элементов: 1) определение проблемы (*problem definition*) — те части сообщений, в которых дается ответ на вопрос о том, что именно происходит, что описывается в тексте; 2) моральная оценка (*moral evaluation*) — ценностная составляющая всей задаваемой интерпретативной рамки (всего фрейма), что особенно значимо для работы с отобранным материалом, опирающемся на ценностные установки религиозного сообщества; 3) каузальная интерпретация (*causal interpretation*) — описание истоков событий, что к ним привело, также зачастую не выстраивается как строгие логические аргументы и может быть ценностно нагружена (например, понятие греха можем быть использовано для объяснения причин появления тех или иных проблем); и/или 4) решение проблемы (*treatment recommendation*) — те части сообщений, в которых предлагаются варианты реакции на текущее положение дел, иными словами, здесь могут рассматриваться советы по исправлению негативно описываемых ситуаций или советы по укреплению всего, что оценивается как благо. Опираясь на эти части сообщений, которые задают общие интерпретативные рамки, мы проводили анализ отобранных сообщений.

Интерпретация данных

1. Контексты упоминания новых технологий: публикации на сайте РПСЦ

Во время отбора релевантных текстов с сайта РПСЦ по описанным выше ключевым словам мы столкнулись с тем, что нередко они встречались в контекстах, имеющих лишь косвенное

отношение к исследуемой теме. Подобное расширение контекста и выход за рамки обсуждения технологий может свидетельствовать об общей размытости в репрезентации технологий в интересующем нас корпусе текстов, что, однако, требует отдельного изучения. Так, например, слово «робот» используется для обозначения человека, которого противопоставляют человеку открытому и искреннему²⁶; в похожем значении используется и слово «машина» — в контексте современных угроз духовному развитию человека. Эти примеры было бы интересно рассмотреть в рамках обсуждения вопросов границ человеческого, что становится актуальным в контексте развития искусственного интеллекта. Однако на данный момент в текстах, опубликованных на сайте РПСЦ, вопросы развития ИИ практически не освещены наряду с темой роботизации, расширением применения «умных» устройств в повседневной и религиозной жизни, несмотря на то, что есть представление о существовании запроса на их осмысление и ответ со стороны РПСЦ²⁷.

В целом мы сталкиваемся с текстами, в которых встречается негативное фреймирование технологий, но без прямого призыва к отказу от них. Например, в статье «Что такое глобализация с православной точки зрения»²⁸ автор К. Михайлов характеризует глобализацию как «побочное, обмирщенное (секулярное) дитя христианства», а для мира глобализации или постмодерна характерны светский гуманизм, обмирщение, антирелигиозность, вера в разум, равенство и научно-технический прогресс, «но без возвращения в традиционное общество (с его повседневной святостью, сословным укладом и загробным смыслом жизни)»²⁹. В данном случае научно-технический прогресс упоминается как часть процесса обмирщения, что представляет негативное фреймирование.

Еще один подобный пример фреймирования, в котором для нас важен именно контекст упоминания технологий, можно

²⁶ Например, см. текст «Мадонны старообрядческой общины» на фотокартинах Ольги Гришко. 07.08.2020. [<https://rpsc.ru/news/culture/vystavka-grishko/>, доступ от 23.12.2024].

²⁷ *Иерей Иоанн Курбацкий*. Церковное служение и образование. 08.06.2021. [<https://rpsc.ru/publications/tradition/cerkovnoe-sluzhenie-obrazovanie/>, доступ от 23.12.2024].

²⁸ *Михайлов К.* Что такое глобализация с православной точки зрения. 04.05.2019. [<https://rpsc.ru/publications/bogoslovie/globalizacia/>, доступ от 23.12.2024].

²⁹ Там же.

встретить в тексте «Что можно сделать сегодня, чтобы обратить русскую молодежь XXI века к традиционным духовно-нравственным ценностям, возродить в подрастающем поколении интерес к родной истории, историческую память?» в рубрике «Вопрос-ответ» во вкладке «Медиа»³⁰: «Нельзя на сто процентов согласиться с тезисом о совершенной бездуховности нашей молодежи. <...> Это не совсем верно, что они живут в своих гаджетах и смартфонах. Наша молодежь, в принципе, как и должно быть, энергична и трудолюбива. Энергии хоть отбавляй, проблема лишь в заинтересованности. Заинтересовать, увлечь — вот наша задача». В данном случае нас интересует использование термина «гаджет» — так же, как и в прошлом примере, самим гаджетам не дается развернутая оценка, однако отсутствие их постоянного использования оценивается положительно. Здесь технологии в целом включены в имплицитное негативное фреймирование через описание более общего контекста. В данном примере, однако, важно, что гаджеты упоминаются в связке с воспитанием молодежи.

В нашем корпусе встречается ряд текстов о том, что старообрядцы в целом неплохо относятся к нововведениям и умеют пользоваться новыми технологиями (в следующем разделе мы увидим и комментарии митрополита Корнилия на эту тему). В рубрике «Вопрос-ответ» есть отдельная публикация, посвященная ответу на вопрос: «Отрицают ли староверы плоды научно-технического прогресса: телевидение, интернет, гаджеты?»³¹: «До революции более половины капитала империи принадлежало старообрядческим предпринимателям и меценатам. Любой хозяйственник заинтересован в оптимизации производства на своем предприятии. Для этого просто необходимы новые технологии, достижения научно-технического прогресса. <...> (Кстати, именно русские старообрядцы, используя достижения науки и техники Западной Европы, открыли первый в России дореволюционный завод по производству автомашин. Будущий ЗИЛ.) <...> Точно таким же

³⁰. Что можно сделать сегодня, чтобы обратить русскую молодежь XXI века к традиционным духовно-нравственным ценностям, возродить в подрастающем поколении интерес к родной истории, историческую память? (без даты, без автора). [<https://rpsc.ru/question/molodjzh-xxi-veka-tradicionnym-duhovno-nravstvennye-cennosti/>, доступ от 23.12.2024].

³¹. Отрицают ли староверы плоды научно-технического прогресса: телевидение, интернет, гаджеты? (без автора, без даты). [<https://rpsc.ru/question/otricajut-listarovery-plody-nauchno-tehnicheskogo-progressa-televidenie-internet-gadzhet/>, доступ от 23.12.2024].

образом современные продукты научно-технического прогресса сами по себе нейтральны. Все зависит от того, куда употребит их ум человеческий”³². В этих же целях используются и цитаты экспертов. Например, при описании проекта одной из экскурсий мы встречаем очень схожий посыл: «Анна Леонтьевна Пименова выступила с проектом экскурсии „По стопам Аввакума“. Начала Анна Леонтьевна с того, что старообрядцы всегда приветствовали технический прогресс и зачастую сами ему способствовали. Старообрядцы всегда шли в ногу со временем»³³.

Подобные заявления работают на опровержение распространенных стереотипов о старообрядцах как об этноконфессиональном сообществе, отказывающегося от плодов прогресса. Отметим, что такое стереотипное восприятие старообрядцев может подпитываться и рассмотренными выше сообщениями, где техника вписана в общий негативный фрейм без прямой оценки самих технологий. В этих случаях легко распространить общую оценку ситуации на оценку технологий, вписанных в эту ситуацию.

Вместе с тем в ряде текстов (новые) технологии включены в общий позитивный контекст, не являясь при этом объектом фреймирования. Во-первых, на сайте РПСЦ можно встретить ряд публикаций о культурных мероприятиях, в описании которых упоминается использование новейших технологий. Так, например, в 2021 году при подготовке празднования 250-летия Рогожского духовного центра упоминается «проведение научно-исследовательской работы по сохранению памятников Покровского кафедрального собора, создание мемориальной стены, виртуального тура по Рогожскому с применением технологии дополненной реальности, открытый конкурс чтений, а также выпуск юбилейного календаря и ряд других мероприятий»³⁴. AR — дополненная реальность — один из уверенных трендов в области культурных индустрий, и его использование означает отсутствие барьера к ее использованию как минимум в указанном контексте. Это не единичный случай: так, в описании подготовки празднования 400-летия протопопа Аввакума можно встретить упоминание не только подготовки электронной книги, но и выставки в Музее

³². Там же.

³³. VII Аввакумовские чтения в Большом Мурашкине. 21.10.2020. [<https://rpsc.ru/news/culture/vii-avvakumovskie-chtenija/>], доступ от 24.12.2024].

³⁴. Комментарии к решениям сентябрьского Совета Митрополии. 29.09.2020. [<https://rpsc.ru/news/mitropoliya/komments-sm-september2020/>], доступ от 23.12.2024].

русской иконы, где «[д]ля дополнительного погружения в материал будут использованы современные технологии и виртуальные образы, воссоздающие образы эпохи»³⁵.

Использование новых технологий в музейном деле активно развивается в разных направлениях, включая технологии построения профессионального сообщества. Так, в 2022 году «[с]ентябрьский Совет Митрополии одобрил инициативу объединить усилия музейных сотрудников, которые в силу своей профессии постоянно занимаются изучением, реставрацией и популяризацией старообрядческого наследия России»³⁶. Как отмечает в своем докладе Совету Митрополии директор МСДУ А. И. Шатохин, «в первую очередь, предлагаемое сообщество — это создание общего информационного поля, это, по сути, „сетевое сообщество“. Оно не требует в нынешнее время крупных усилий и больших денег. Достаточно применить цифровые технологии, создать сайт или группу общения, чат и так далее... А чтобы определить, кого приглашать в такой деловой цех, какими сделать рубрики будущего чата, согласитесь, нужны совсем скромные финансы»³⁷. В данном случае мы видим выстраивание коммуникации с помощью новых технологий одновременно с рефлексией над границами в этой новой коммуникации.

Активно используются новые технологии и при проведении научных мероприятий для облегчения доступа и расширения географии участников. Одно из таких событий, освещенных на сайте, — XVIII Тихоно-Аввакумовские чтения в Томске. Конференционная часть программы проводилась в гибридном режиме, с подключением к Zoom и YouTube: «После богослужения томи́чи и гости собрались в храме, чтобы послушать доклады. Епископ Томско-Енисейский Григорий приветствовал участников, в этом году их география стала еще более обширной. Современные технологии позволили части докладчиков участвовать онлайн: община организовала трансляцию мероприятия на ютьюб-канале и в зуме, задать вопросы в режиме реального времени мог любой

35. Прошло очередное заседание Оргкомитета по празднованию 400-летия протопопа Аввакума. 1.09.2020. [<https://rpsc.ru/news/gos/orgkomitet-august-2020/>, доступ от 24.12.2024].

36. Создается сообщество музейных сотрудников, специализирующихся на тематике старообрядчества. 4 октября 2022. [<https://rpsc.ru/publications/bogoslovie/sozdajotsja-soobshhestvo-muzejnyh-sotrudnikov-specializirujushhihsja-na-tematike-staroobryadchestva/>, доступ от 24.12.2024].

37. Там же.

желающий. Научные доклады чередовались с богослужебными песнопениями и духовными стихами — дети и молодежь томского и соседних приходов подготовили выступления»³⁸.

Здесь важно подчеркнуть, что, когда речь идет о технологиях в области коммуникации (интернет, социальные сети), уровень видимости и границы применения оказываются освещены намного шире и глубже, чем в отношении новых технологий в целом. На анализируемом сайте по поисковому запросу «интернет» мы получили 147 текстов³⁹, в каждом из которых термин употреблялся в релевантном для нас контексте. Более того, использование технологий в области коммуникаций отразилось и закрепило на самом высоком церковном уровне уже довольно давно. В качестве частного примера можно привести то, что в 2011 году Совет РПСЦ постановил одобрить инициативу одной из общин создать интернет-радио⁴⁰, что говорит об одобрении использования разных каналов коммуникации, в том числе включая рекламу продажи книг через интернет. А уже в 2013 году на Освященном соборе в повестку был включен вопрос об отношении церкви к пользованию сетью Интернет⁴¹. Интересно отметить, что в рамках этой последовательной выработки позиции РПСЦ по отношению к интернету есть и регулярно упоминаемые ответственные лица, чья экспертиза, однако, со временем становится шире и включает в себя выработку реакции на цифровизацию в целом: «В повестку Освященного собора иерей Никола Бобков предложил внести доклад комиссии по электронным документам, вопрос об электронных пропусках и других новшествах, с которыми

³⁸ XVIII Тихоно-Аввакумовские чтения в Томске. 13.12.2021. [<https://rpsc.ru/news/culture/xviii-tihono-avvakumovskie-chtenija/>, доступ от 18.01.2025], ссылка на запись трансляции так же все еще доступна на цитируемой странице. См.: [<https://www.youtube.com/watch?v=07xwHmvObk>, доступ от 19.01.2025].

³⁹ Интересно, что этот первый по хронологии текст, упоминающий интернет, посвящен тому, как корректно освещать друг друга разным старообрядческим соглашениям РПСЦ и РДЦ. См.: Вопросы межстарообрядческих отношений. 8.02.2006. [<https://rpsc.ru/news/mitropoliya/voprosyi-mezhstaroobryadcheskih-otnosheniy/>, доступ от 20.12.2024].

⁴⁰ Постановления Совета Митрополии Русской православной старообрядческой церкви 2011 (май), град Москва, 10, 11 мая 2011 года. [https://rpsc.ru/docs/sovet_mitropolii/sm2011_may/, доступ от 20.12.2024].

⁴¹ См.: Освященный собор 2013 года. 20.08.2013. [<https://rpsc.ru/news/future/osvyaschennyiy-sobor/>, доступ от 20.12.2024], а также Постановления Совета Митрополии Русской православной старообрядческой церкви 2013 (сентябрь), град Москва, 4, 5 сентября 2013 года. [https://rpsc.ru/docs/sovet_mitropolii/sm2013_september/, доступ от 20.12.2024].

пришлось столкнуться гражданам России в этом году. После заседания комиссии было решено пригласить специалистов не только по электронным документам, но и в области медицины, которые могли бы дать свою экспертную оценку новым технологиям»⁴². Вместе с тем за пределы цитируемого текста освещение принятых решений не вышло, и в медийном пространстве, равно как и в интервью митрополита, не было представлено.

С ключевым словом «техника» на сайте было опубликовано 22 текста, один из которых уже встречался нам при работе с запросом «технический». Упоминаются техника живописи и песнопения, техника письма, иконографическая техника, техника записи информации или переноса уже существующих записей на новые носители (например, обработка ранних записей Морозовского хора), сельскохозяйственная техника, техника для обработки и вывозки леса, строительная и бытовая техника⁴³. Во многих случаях техника описывается как способ облегчения пути, работы и т. д.⁴⁴, хотя и тут мы можем встретить такие имплицитно негативные оценки, как «техника слабее человека»⁴⁵.

2. Фреймирование технологий митрополитом Корнилием: сайт РПСЦ и светские СМИ

Если в прошлом разделе мы рассматривали тексты, которые скорее представляют общий контекст восприятия технологий со стороны РПСЦ, но не транслируют личную позицию религиозного лидера, то далее мы остановимся на анализе текстов, цитирующих митрополита.

В высказываниях митрополита Корнилия «техника» и «новые технологии» представляются достаточно размытыми понятиями, к которым можно отнести самые разные явления: от цифровых и биотехнологий до сельскохозяйственной техни-

⁴² Комментарии к решениям сентябрьского Совета Митрополии. 29.09.2020. [<https://rpsc.ru/news/mitropoliya/komments-sm-september2020/>, доступ от 20.12.2024].

⁴³ Бытовая техника упоминается один раз в тексте, посвященном старообрядческой эмиграции. См.: Старообрядческая иммиграция после 1917 года. 04.01.2019. [<https://rpsc.ru/publications/abroad/emigracia-staroverov/>, доступ от 23.12.2024].

⁴⁴ Путем Аввакума от Енисейска до Нарыма. 17.08.2020. [<https://rpsc.ru/news/regional/jekspedicija-avvakuma-itog/>, доступ от 23.12.2024].

⁴⁵ Солдатинова М. Души потребность утоляя. 11.12.2020. [<https://rpsc.ru/publications/mir/dushi-potrebnost-utoljaja/>, доступ от 23.12.2024].

ки и автомобилей. Одной из причин, по которым само понятие «новые технологии» оказывается неотрефлексированным, может быть как раз их широкий спектр применения. Так, в интервью «Аргументам и фактам» в 2017 году митрополит Корнилий, отвечая на вопрос о количестве верующих, отмечает: «Вроде бы нынешний уровень развития техники и общества облегчает жизнь верующим и исполнение ими церковных правил и традиций. Раньше иной раз требовалось много часов, чтобы добраться до храма, а если до отдаленного монастыря, то на дорогу уходили недели и месяцы. Сейчас есть автотранспорт, авиация, флот, которые позволяют добраться в любую точку земного шара в десятки раз быстрее. Интернет помогает получить быстрый доступ к просветительским материалам, библиотекам, архивам»⁴⁶. Как видно, речь идет о том, как новые технические разработки позволяют упрощать повседневную жизнь верующего, включая и такие области, как сельское хозяйство, транспорт, коммуникационные технологии.

О биологических, цифровых и информационных технологиях

Обратимся к интервью митрополита Корнилия РИА «Новости», записанном в 2020 году. В нем журналист задает вопросы об отношении религиозного лидера к различным современным технологиям, начиная с биотехнологий. На вопрос: «Как вы относитесь к новым биотехнологиям? В частности, к ЭКО, суррогатному материнству, к готовности ученых редактировать геном человека?»⁴⁷ — митрополит отвечает отсылкой к русской литературе. Он отмечает, что «[и]звестный русский писатель Михаил Булгаков в произведении „Собачье сердце“ показал, к чему придет человечество, если оно будет вмешиваться во святое святых — жизнь. Должна быть медицинская этика. Есть границы дозволенного. Еще неизвестны последствия всех этих „генных

⁴⁶ Чеботарев А. Старообрядческий митрополит Корнилий: «Мы все — советские люди» // Аргументы и факты. 31.05.2017. [https://aif.ru/society/religion/staroobryadcheskiy_mitropolit_korniliy_my_vse_sovetskie_lyudi, доступ от 20.12.2024].

⁴⁷ Любая общественная беда — знак Божий. Интервью митрополита Корнилия РИА «Новости». 15.12.2020. [<https://rpsc.ru/kornily/interview/obshhestvennaja-beda-znak-bozhij/>, доступ от 24.12.2024].

биотехнологий“»⁴⁸. Отметим, что здесь происходит негативное фреймирование новых биотехнологий через указание на неизвестность и их потенциальную опасность. Одним из основных ходов, задающих подобную интерпретативную рамку, становится апелляция к последствиям использования. При этом мы не фиксируем какой-то определенный источник проблемы, а сам блок интервью расположен в разделе «Социальные вопросы». В отличие от предыдущих рассматриваемых нами примеров, здесь в фокусе внимания оказываются непосредственно сами биотехнологии (а не широкий контекст, в который они вписаны).

В продолжение разговора митрополита спрашивают о его позиции в отношении цифровизации: «Что в старообрядческой церкви думают о цифровизации экономики, перспективах выпуска цифрового рубля? Пользуетесь ли вы безналичным расчетом, ИНН? Видите ли опасность в наметившихся процессах и какие?»⁴⁹. Уже в самом вопросе мы видим, как журналист задает негативный фрейм, включая в формулировку своего запроса опасности, которые влечет за собой процесс цифровизации. Ответ, который дает в данном случае митрополит Корнилий, последовательно и непротиворечиво встраивается в ряд высказываний главы РПСЦ о технологиях в целом: «Для старообрядцев не чужды современные технологии и достижения науки и техники. Лично я безналичным расчетом не пользуюсь — нет необходимости. Возможную опасность цифровой экономики в будущем мы можем обсудить на Соборе нашей церкви. По поводу отношения к ИНН: считаю — не человек для ИНН, а ИНН для человека»⁵⁰. Принимая во внимание то, что в самом вопросе уже была заложена негативная оценка, отметим, что митрополит ее не поддерживает, а, наоборот, нейтрально говорит о технологиях, апеллируя к контексту их использования. Здесь мы снова фиксируем значимость последствий при выборе позитивного или негативного фреймирования технологий, поскольку сами технологии, с точки зрения главы РПСЦ, являются нейтральными, а все оценки касаются их применения. Кроме того, мы видим здесь отсылку к коллективному осмыслению новых технологий религиозными лидерами.

⁴⁸. Там же.

⁴⁹. Там же.

⁵⁰. Там же.

Митрополит говорит о положительных последствиях использования технологий и в тех случаях, когда вопросы журналистов напрямую с этой темой не связаны. Так, в упомянутом интервью РИА «Новости» в ответ на вопрос о том, изменилось ли отношение россиян к староверам и изменились ли сами старообрядцы, он рассуждает о том, что часть изменений связана с открытостью старообрядцев в информационном отношении: «Кроме сохранения веры и благочестивых традиций, мы, полагаю, стали более открыты для общества, о нас больше узнают, формируется адекватное представление о старообрядчестве. В том смысле, что это никакое не „обрядоверие“, не „язычество“, не „сектантство“, а истинная живая православная вера, исторический путь которой изрядно тернист и каменист. Мы живем в эпоху глобализма и информационных технологий. Эти технологии можно использовать и во благо церкви, во благо православия»⁵¹. Здесь мы снова фиксируем смещение фокуса с оценки технологий на оценку способов их использования. При таком подходе технологии оказываются средством достижения поставленных целей, где оценивается цель, а не технический посредник.

В этом же интервью митрополит выделяет среди всего доступного контента «душеполезный» — отвечая на вопрос журналиста: «Но как можно, живя в мире, уйти из мира?», он предлагает: «[Д]ля начала хотя бы телевизор не смотреть, пореже пользоваться интернетом — только для доброго дела или просмотра душевспасительного фильма, передачи или чтения книги. Апостол говорит: «Все мне позволительно, но не все мне полезно». Нужно всегда ставить себе вопрос: «Полезно ли то, что я хочу сказать или сделать, для моей души?»⁵². Примером такого полезного контента выступает фильм «Раскол», который может привести к вере больше людей: «Старообрядец — это в первую очередь православный человек, христианин. А по-настоящему православным быть трудно. Ведь придя в церковь, узнав о боярыне Морозовой <...>, посмотрев фильм Досталю „Раскол“, почитав исторические исследования, понимаешь, что истинная вера была пронесена через века, не в музее, не в сундуке хранилась»⁵³. Фильм «Раскол»

⁵¹. Там же.

⁵². Там же.

⁵³. Коробов П. Вера новой не бывает. Чем живут российские старообрядцы // Коммерсантъ — Огонек. 30.03.2020. [<https://www.kommersant.ru/doc/4299707>, доступ от 24.12.2024].

представляет собой положительный пример работы с информационным пространством, с тем, чтобы сделать старообрядцев более открытыми и понятными для окружающих.

Переходя к вопросам привлечения к церкви молодого поколения, которое интервьюер характеризует как людей, не мыслящих себя без технических инноваций, митрополит Корнилий последовательно обосновывает свою точку зрения о важности не столько самих инноваций, сколько того, как они используются: «Как ни странно, молодежь легче приходит к истинной вере, потому что у них нет внутренней связи с атеистическими советскими временами. — Молодежь? Та самая, которая не отлипает от гаджетов? — Знаете, перефразируя Райкина: как уберечь от гаджетов, когда кругом одни гаджеты? Конечно, от них соблазн, но подчас отдаляет от церкви духовная слабость самих воспитателей»⁵⁴. В подобных случаях фреймирование технологий расширяет список упоминаемых акторов, вовлеченных в формирование негативных последствий, связанных с технологиями. Здесь речь идет о служителях церкви, что дополняет фреймирование качества подготовки священнослужителей в связке с технологиями: гаджеты являются одним из вызовов современного мира, ответ на который необходимо вырабатывать не «сверху», а самими священниками, взаимодействующими с верующими.

Приведенное в качестве примера упоминание работы с медийным контентом и информационными технологиями — не единственный случай в интервью митрополита Корнилия. Так, в интервью «Ржевскому вестнику» от 2010 года, описывая жизнь епархии, митрополит отдельно подчеркивает, что «[н]екоторые общины выпускают свои печатные издания, действует несколько интернет-сайтов»⁵⁵; выделяя этот вид работы церкви, которую в своем докладе Освященному собору он назовет проповеднической — «сегодня заботой Русской православной старообрядческой церкви стало не только возрождение храмов, общин, поставление священнослужителей, но и проповедническая, информационная деятельность, в том числе современными техническими средствами. С 2004 года действует созданный по благословению митрополита Андриана официальный сайт Русской православной старообрядческой церкви. В интернете работает ряд других ресурсов,

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Интервью газете «Ржевский вестник» от 10.04.2010. [https://rpsc.ru/kornily/interview/rjevsky_vestnik_2010/, доступ от 23.12.2024].

рассказывающих о жизни, истории и традициях старообрядчества. При содействии представителей старообрядческой церкви готовятся новостные сюжеты, телевизионные передачи и документальные фильмы. Это важное свидетельство того, что старообрядцы готовы рассказать о себе, своей истории и своей вере и что в российском обществе все возрастает интерес к собственной истории и духовным традициям предков»⁵⁶. В данном случае мы фиксируем позитивную моральную оценку использования новых и традиционных технических средств коммуникации, поскольку ожидаемыми последствиями становится распространение информации об истории и вере старообрядцев. Интересно, что каузально здесь оказываются связаны уже упомянутые использование технологий и возможность самостоятельной передачи информации о себе широким массам. В этом же докладе митрополит уделяет особенное внимание развитию сайта РПСЦ, отмечая, что «значительные усилия были направлены на существенное обновление официального сайта Русской православной старообрядческой церкви. Если в прошлом о старообрядчестве чаще писали и говорили люди внешние, то сегодня доступна информация, можно сказать, из первых рук. Думается, что обновленный сайт Русской православной старообрядческой церкви сможет предоставить более полные сведения о ее вероучении, истории и современном состоянии»⁵⁷.

Кратко подчеркнем, что в данном случае, как и в целом на сайте РПСЦ, рефлексия в отношении технических средств, используемых в коммуникации, оказывается гораздо более точно и глубоко очерчена. Так, в 2009 году по случаю обновления сайта Московской епархии было опубликовано приветственное слово митрополита, где он отмечал: «Еще несколько лет назад в информационной сети Интернет почти не было информации о старообрядческой церкви и ее истории. Некоторым могло показаться, что старообрядчество консервативно не только в сохранении святоотеческих и церковных преданий, но и в применении современных средств информации. Однако реальная церковная жизнь опровергла это мнение. Старообрядцы смогли быстро освоить интернет и другие современные средства массовой инфор-

⁵⁶ Доклад митрополита Корнилия Освященному собору Русской православной старообрядческой церкви. 21.10.2009. [<https://rpsc.ru/news/mitropoliya/doklad-mitropolita-korniliya-osvyaschennomu-soboru-russkoy-pravoslavnoy-starobryadcheskoy-tserkvi/>, доступ от 20.12.2024].

⁵⁷ Там же.

мации»⁵⁸. В приведенной цитате для нас особенно важны две детали. Во-первых, митрополит разводит консерватизм, присущий старообрядцам в вопросах веры, и отношение к современному миру. Такого четкого различия мы не видим в тех примерах, где негативно фреймируются какие-то социальные проблемы, в описании которых встречаются упоминания техники. Во-вторых, интернет включен в категорию «современные средства информации» — тем самым подчеркивается не столько их новизна, сколько актуальность технологий.

Более сложное, амбивалентное фреймирование интернета можно встретить в речи митрополита, произнесенной им на церемонии вручения премий представителям СМИ, победившим в конкурсе на лучшую работу по старообрядчеству, истории и культуре в 2007 году. Хотя в заголовок публикации и вынесена цитата митрополита «Интернет был и остается явлением, чуждым церковным традициям», явно негативно фреймирующая интернет, в этой речи Корнилий подчеркнул одновременно и возможности, которые дает интернет («возможность установления прямых контактов с теми, кого интересует истинное православие, кто стремится к поиску Истины, и в первую очередь в молодежной аудитории»⁵⁹), и опасности, которые связаны с использованием этой коммуникационной технологии («сегодня информационная сеть Интернет стала трибуной, часто используемой для служения греху и пороку, для пропаганды множества сектантских религиозных течений»⁶⁰). В общей же оценке интернета вновь подчеркивается важность целей и способов использования технологий, а не их самих — «митр. Корнилий подчеркнул, что это техническое средство может быть использовано по-разному, и напомнил определение апостола Павла: „Все мне можно, но не все мне полезно“»⁶¹.

Важно также подчеркнуть и то, что интернету уделяется достаточно много внимания, тогда как все остальные средства цифро-

⁵⁸. Приветственное слово владыки Корнилия посетителям официального сайта Московской митрополии. 06.05.2009. [<https://rpsc.ru/news/mitropoliya/privetstvennoe-slovo-vladyiki-korniliya-posetitelyam-ofitsialnogo-sayta-moskovskoy-mitropolii/>, доступ от 24.12.2024].

⁵⁹. Глава старообрядческой церкви митрополит Корнилий: «Интернет был и остается явлением, чуждым церковным традициям» // Официальный сайт Московского патриархата. 20.04.2007. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/231039.html>, доступ от 20.12.2024].

⁶⁰. Там же.

⁶¹. Там же.

визации современного мира практически не освещены. Для прихожан, ориентирующихся на мнение религиозного лидера, это будет означать невидимость широкого спектра технологий, отсутствие проявленной позиции. И если в отношении информационных технологий позиция проясняется в том же приветственном слове митрополита на сайте РПСЦ, а о биотехнологиях высказаны опасения в одном из интервью, то многие другие технологии никак не фреймированы.

Об основе научно-технического прогресса

В собранном корпусе текстов интерес представляют также те из них, в которых мы можем зафиксировать наличие связи между старообрядческими общинами и научно-техническим прогрессом.

Во-первых, в старообрядческой культуре важнейшую роль играет книга, которая, как отмечает митрополит, обладает большой ценностью: «Всякий мудрый государственный вкладывает средства в образование и просвещение народа. Это задача стратегическая, плоды которой дают о себе знать не сразу, однако выполнение этой задачи гарантирует духовное и интеллектуальное процветание народа. Отсюда развитие науки, техники, а следовательно, экономики и материальных благ — книга помогает человечеству и в делах материальных. Таково ее универсальное назначение»⁶². И хотя, как он отмечает, «[с]егодня цифровые технологии немного потеснили „ее величество“ книгу. С горечью заметим, что не слишком благоволит к книге современная молодежь»⁶³, тем не менее постоянное взаимодействие с книгой закладывает базу для научного и технического прогресса.

Второй причиной, по которой старообрядчество связано с научно-техническим прогрессом, является вера. Так, выступая на Московском международном салоне образования в 2016 году, митрополит Корнилий выстраивает следующую логическую цепочку причинно-следственных связей: «Вера в Творца всего мира и вытекающие из нее моральные и духовные принципы человеческой жизни являются главными условиями успешной познавательной деятельности человека. Этот же подход касается и об-

⁶² О пользе чтения книжного. 2.05.2022. [<https://rpsc.ru/kornily/interview/chtenie/>, доступ от 12.01.2025].

⁶³ Там же.

разования. Как бы ни отрицалось влияние религии на развитие общества, его культурную деятельность, как бы ни пересматривалась историческая и просветительная роль церкви, факт остается фактом — там, где была вера в Бога, Творца всей Вселенной, человек достигал максимальных достижений, там развивался научно-технический прогресс. Там, где этой веры не было, человечество либо топталось на месте, либо этически, морально деградировало»⁶⁴. С этой точки зрения именно вера помогает человеку добиваться прогресса, в том числе и научно-технического.

Приведенные цитаты позволяют выстроить следующую логическую цепочку: книжность и вера позволяют старообрядцам не только быстро осваивать современные технологии, но и способствовать научно-техническому прогрессу. Такое фреймирование довольно сильно контрастирует с тем, что мы зафиксировали в качестве контекста оценки технологий. При этом важно все-таки оговорить, что, во-первых, оценка технологий тесно связана со способами их применения; во-вторых — с последствиями, которые их применение за собой влечет.

В ряде высказываний митрополита при этом прослеживается негативное отношение к самим технологиям или к событиям/явлениям, в которые технологии вписаны (не как объект фреймирования, а часть контекста).

Так, когда речь заходит о глобализации, ее фреймирование практически полностью совпадает с тем, что мы увидели в предыдущем разделе. Например, в докладе Освященному собору в 2011 году митрополит Корнилий отмечает: «Научный прогресс при всех своих достижениях способствует все большему ускорению нежелательного и все же неизбежного процесса глобализации. При этом нарастает своеобразный духовный антипрогресс, разрушающий нравственность и религиозную мораль. Церковь призвана осознавать, как глобализация влияет на судьбу религиозно-нравственных ценностей, и при очевидной опасности уметь противостоять чуждым и разрушительным воздействиям»⁶⁵. Снова подчеркнем, что здесь нет призыва к отказу от технологий, они не фреймируются, а лишь упоминаются в этом контексте.

⁶⁴ Выступление на Московском международном салоне образования 2016. 13.04.2016. [https://rpssc.ru/kornily/report/salon_obr_2016/, доступ от 21.12.2024].

⁶⁵ Доклад Освященному собору 2011. 20.10.2011. [https://rpssc.ru/kornily/report/doklad_os_2011/, доступ от 20.12.2024].

Передовые технологии как часть истории и культуры старообрядцев

В интервью митрополита можно проследить фреймирование современных или передовых технологий как части истории, культуры, традиций старообрядцев. Далее покажем это на нескольких примерах.

Рассказывая в своем выступлении в 2014 году на Всемирном русском народном соборе об истории семейства Лыковых, митрополит подчеркивает: «Ученые, впоследствии исследовавшие быт Лыковых, выяснили, что сельскохозяйственные технологии, которые они применяли на своем участке, были передовыми (учитывая ограниченные для уединенного натурального хозяйства возможности)»⁶⁶. Ранее при анализе общего контекста упоминания технологий мы уже отмечали, что из разных видов техники о сельскохозяйственной говорится довольно регулярно, чаще всего — в контексте переселений старообрядцев. Продолжение этой линии мы фиксируем и в высказываниях митрополита.

В качестве второго примера приведем цитату из выступления Корнилия в Совете Федерации в 2019 году, где он, описывая дореволюционное состояние старообрядчества, подчеркивает активное развитие и внедрение инноваций старообрядческими предпринимателями: «В руках старообрядцев-предпринимателей до революции сосредоточилось, по разным оценкам, от 60 до 80 процентов капитала страны. Причина этому не только трудолюбие и честность, но и грамотность, любовь к учебе. Наши предприниматели первыми вводили на своих предприятиях передовые технологии и научные открытия. Огромные средства ими жертвовались на строительство и организацию школ, больниц и других богоугодных заведений. Буквально за несколько лет после объявления свобод в 1905 году во многих городах и селах появились старообрядческие школы и училища»⁶⁷.

Объединяются эти линии — семейные истории и история старообрядчества — в уже цитированном нами ранее интервью «Коммерсанту» в 2020 году. Рассказывая о своей семье и связях семьи с «большим миром», митрополит Корнилий говорит:

⁶⁶. Выступление на Всемирном русском народном соборе 2014. 11.11.2014. [https://rpsc.ru/kornily/report/vrns_2014/, доступ от 23.12.2024].

⁶⁷. «Актуальные вопросы развития религиозного образования в Российской Федерации». Выступление в Совете Федерации. 13.07.2019. [<https://rpsc.ru/kornily/report/sovet-mezhncionalnym-otnosheniam-2019/>, доступ от 20.12.2024].

«Многие думают, что старообрядцы замыкались в своем мире. Нет, они всегда несли весомый вклад в развитие искусства, науки и техники. Вот ведь первые автомобили и самолеты появились у Рябушинского»⁶⁸.

Таким образом, в отдельных случаях митрополит фреймирует уже не столько технику, сколько старообрядчество как сообщество, открытое к передовым технологиям. Это же мы видим и в другом интервью «Коммерсанту» от 2017 года. Здесь журналист сам затрагивает проблему стереотипизированного представления об отношении старообрядцев к новым технологиям: «У современного человека может сложиться впечатление, что староверы — это люди из средневековья, которые не пользуются мобильными телефонами, компьютерами, живут по законам XVII века, сидят при лучине и молятся. Старообрядцы пользуются современными технологиями?»⁶⁹. В ответе на этот вопрос митрополит Корнилий представляет ту же позицию в отношении техники: старообрядцы не только открыты к передовым технологиям, но и активно их внедряют и даже разрабатывают. Он отмечает: «То, что старообрядцы не пользуются техникой, это один из мифов. На самом деле старообрядцы во все времена использовали передовые технологии. Например, старообрядческие купцы в свое время закупали передовую технику. Ездили учиться в западные страны. В России налаживали производство. Например, купцы Рябушинские построили первый автомобильный завод в России. Староверы не только всегда использовали технику, но и сами ее производили. Они в основном были людьми образованными, учеными и деловыми. Что касается сегодняшнего дня, то старообрядцы пользуются всеми современными технологиями. Принципиального отторжения техники у старообрядчества нет. У нас есть сайты митрополии, училища, епархий. Мы пользуемся мобильной связью и всеми видами техники, лишь бы это приносило пользу и не вредило нашей душе»⁷⁰.

⁶⁸. Коробов П. Вера новой не бывает. Чем живут российские старообрядцы // Коммерсантъ — Огонек. 30.03.2020. [<https://www.kommersant.ru/doc/4299707>, доступ от 24.12.2024].

⁶⁹. Коробов П. Свобода веры, свобода проповеди — это очень важно для верующего человека // Коммерсантъ — Огонек. 07.08.2017.

⁷⁰. Там же.

Заключение

Анализ корпуса данных на основе четырехчастной модели фреймирования, предложенной Р. Энтманом, показал, что «новые технологии» в публичных высказываниях митрополита Корнилия нередко выступают основой для оценки других значимых объектов, событий или явлений, при этом сами они становятся частью контекста, а роль их представляется нейтральной. Такие сообщения, в которых техника вписана в общий негативный фрейм без прямой оценки самих технологий (как в примерах с оценкой глобализации), могут подпитывать стереотипное восприятие старообрядцев как противников инноваций.

С другой стороны, в ряде своих интервью митрополит Корнилий фреймирует непосредственно сами технологии как нейтральные, делая акцент на их использовании и последствиях применения. Религиозный лидер называет сферы, в которых старообрядцы используют современные технологии и поддерживают техническое развитие (сельское хозяйство, строительство, автомобилестроение и др.), а в повседневной жизни, в научной и музейной деятельности привлекают различные коммуникационные технологии. Такое фреймирование уже может работать на преодоление стереотипов о неприятии новых технологий старообрядцами.

Более того, как показал анализ данных, митрополит Корнилий проводит различие между «новыми технологиями» и «передовыми технологиями», где последние являются неотъемлемой частью истории и культуры старообрядчества. Рассуждая о вкладе старообрядцев в научно-технический прогресс, митрополит перечисляет те сферы, в которых старообрядцы не только использовали, но и разрабатывали новые технологии. Здесь мы можем говорить о смещении акцентов: религиозный лидер фреймирует не технологии как таковые, а старообрядческую общность как открытую к техническим и технологическим инновациям на протяжении всей своей истории.

Среди «новых технологий», которые, судя по собранным данным, включают самый широкий спектр явлений, в высказываниях митрополита Корнилия лишь некоторые становятся видимыми (фреймируются, как, например, биотехнологии, интернет), а остальные либо выступают частью фреймирования других явлений, либо остаются полностью невидимыми. Наряду с малочисленным обращением к проблематике современных технологий,

это может создавать некоторую неопределенность для последователей РПСЦ, ситуацию, в которой верующие не могут опереться на авторитетную и легитимную позицию лидера в области использования оставшихся невидимыми технологий.

В нашем исследовании мы использовали фрейм-анализ для того, чтобы выявить устойчивые схемы интерпретации, которые являются одним из механизмов воспроизводства ценностных установок сообщества. Используя другие методы (например, дискурс-анализ в его различных версиях), в будущем интересно было бы проанализировать динамику в позициях религиозных авторитетов и вариативность интерпретативных ходов. Кроме того, в качестве перспективы для дальнейших исследований отметим также необходимость включать в круг анализируемых источников высказывания других священнослужителей на затронутую тему для детализации картины и прояснения позиций старообрядческих религиозных лидеров в отношении новых технологий.

Библиография / References

- Гришаева Е., Шумкова В. Теории среднего уровня в исследовании религии и медиа: медиатизация, медиация и RSST // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38(2). С. 7–40. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-7-40>, EDN: KGECLH.
- Кэмпбелл Х. К вопросу о религиозно-социальном формировании технологии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. № 38 (2). С. 124–158. DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-i24-i58>, EDN: VJSHVG.
- Яноу Д, ван Хульст М. Фреймы политического: от фрейм-анализа к анализу фреймирования // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10 (1–2). С. 87–113. EDN: NYKOVH.
- Campbell, H. A. (2010) *When Religion Meets New Media*. New York: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203695371>.
- Campbell, H. A. (2020) *The Distanced Church: Reflections on Doing Church Online*. Texas A & M University.
- Campbell, H. A. (2021) *Revisiting the Distanced Church*. Texas A & M University.
- Campbell, H. A., Teusner, P. E. (2011) “Religious Authority in the Age of Internet”, in R. B. Kruschwitz (ed.) *Virtual lives: Christian reflections*, pp. 59–68. Waco, TX: Baylor University Press.
- Campbell, H. A., Vitullo, A. (2019) “Popes in Digital Era: Reflecting on the Rise of the Digital Papacy”, *Problemi dell'informazione* 44 (3): 419–442.
- Cheong, P. H. (2023) “When Machines Need Humans: Considerations of Religious Human-Machine Communication and Bounded Religious Automation”, in H. A. Campbell, P. H. Cheong (eds.) *Thinking Tools on AI, Religion & Culture*, pp. 13–15. College Station, TX: Digital Religion Publications.

- D'Angelo, P., Kuypers, J.A. (2010) *Doing News Framing Analysis: Empirical and Theoretical Perspectives*. New York, London: Routledge. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203864463>.
- De Vreese, C. H., Boomgaarden, H. G., Semetko, H. A. (2011) "(In)direct Framing Effects: The Effects of News Media Framing on Public Support for Turkish Membership in the European Union", *Communication Research*, 38: 179–205.
- Entman, R. M. (1993) "Framing: Towards Clarification of a Fractured Paradigm", *Journal of Communication* 43 (4): 51–58. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x>, EDN: HIJMFY.
- Gamson, W. A., Modigliani, A. (1989) "Media Discourse and Public Opinion on Nuclear Power: A Constructionist Approach", *American journal of Sociology* 95 (1): 1–37. DOI: <https://doi.org/10.1086/229213>.
- Herring, D. (2005) "Virtual as Contextual: A Net News Theology", in M. T. Højsgaard, M. Warburg (eds) *Religion and Cyberspace*, pp. 149–165. New York: Routledge.
- Kluver, R., Cheong, P. H. (2007) "Technological Modernization, the Internet, and Religion in Singapore", *Journal of Computer-Mediated Communication* 12: 1122–1142. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00366.x>.
- Le Duc, A. (2022) "Religious Leaders and Social Media: Religious Communication during and post-Pandemic", in *Church Communication in the New Normal: Perspectives from Asia and Beyond*, pp. 98–124. Bangkok: Asian Research Center for Religion and Social Communication.
- Ocampo, L.-M. A. R. (2023) "Religions and the Digital Future", *Religion and Social Communication* 21 (2): 235–240.
- Patrick, G. (2023) "Attribution of Religious Characteristics to AI: A Critical Exploration", *Religion and Social Communication* 21 (2): 247–269.
- Schön, D. A., Rein, M. (1994). *Frame reflection: toward the resolution of intractable policy controversies*. New York: Basic Books.
- Suslov, M., Engström M., Simons, G. (2015) "Editorial", *Digital Icons*, 14: i–xi. [<https://www.digitalicons.org/issue14/>, accessed 20.12.2024].



Старообрядчество: дискуссия о терминах

Рекомендация для цитирования:

Муравьев А.В., Чистяков П.Г., Душакова Н.С., Рыговский Д.С., Мельников И. А. Старообрядчество: дискуссия о терминах // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 301–320.

For citations:

Muraviev, A. V., Chistyakov, P. G., Dushakova, N. S., Rygovskiy, D. S., Melnikov, I. A. (2025) "Old Believership: a Discussion of Terms", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 301–320.

Поступила в редакцию: 09.02.2025; принята в печать: 10.03.2025.

Received: 09.02.2025; Accepted for publication: 10.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

АЛЕКСЕЙ В. МУРАВЬЕВ

МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва, Россия).

muravyevA@my.msu.ru

ORCID: 0000-0002-2359-5567

ПЕТР Г. ЧИСТЯКОВ

РГГУ (Москва, Россия).

petr.tchistiakoff@gmail.com

НАТАЛЬЯ С. ДУШАКОВА

РГГУ (Москва, Россия).

Nataliadusacova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4486-5367

ДАНИЛА С. РЫГОВСКИЙ

Университет Тарту (Тарту, Эстония).

danielrygovsky@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0284-3127

ИЛЬЯ А. МЕЛЬНИКОВ

Новгородский государственный университет

им. Ярослава Мудрого; Новгородский

государственный музей-заповедник (Новгород,

Россия). poter_88@mail.ru

ORCID: 0000-0003-4962-0705

30 апреля 2022 года в Центре изучения религий РГГУ по инициативе А.С. Агаджаняна и его аспиранта Е.Д. Протасова был организован международный круглый стол «Современное старообрядчество: социально-антропологические исследования». Тематику для обсуждения стали последние и перспек-

тивные научные исследования, новые подходы в изучении старообрядчества как религиозного и культурного феномена, а также различные концепции, касающиеся вопросов идентичности, религиозных и социальных практик, дискурсов и текстов старообрядчества. В ходе обсуждения одного из докладов между участниками круглого стола развернулась дискуссия на терминологическую тему: как именовать противников церковной реформы XVII века, как правильное называть современных старообрядцев и, соответственно, приверженцев РПЦ. Весьма интересные мысли высказал, а затем изложил письменно доктор исторических наук Алексей Муравьев. Здесь мы приводим текст А. Муравьева с репликами других участников дискуссии о терминах — Петра Чистякова, Натальи Душакловой, Даниила Рыговского и Ильи Мельникова.

Ключевые слова: старообрядчество, социальная антропология, религиозная идентичность

Old Belief: a Discussion of Terms

Alexey V. Muraviev

Lomovosov Moscow State University (Moscow, Russia).

muravyevA@my.msu.ru

ORCID: 0000-0002-2359-5567

Petr G. Chistyakov

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

petr.tchistiakoff@gmail.com

Natalia S. Dushakova

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).

nataliadusacova@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4486-5367

Danila S. Rygovskiy

University of Tartu (Tartu, Estonia). danielrygovsky@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0284-3127

Ilya A. Melnikov

Yaroslav-the-Wise Novgorod State University; Novgorod State Museum (Novgorod, Russia). potep_88@mail.ru

ORCID: 0000-0003-4962-0705

On April 30, 2022, at the initiative of A.S. Agadjanian and his graduate student E.D. Protasov, an international round table “Modern Old Believership: Social and Anthropological Research” was organized at the Center for the Study of Religions at Russian State University of Humanities. The topics for discussion were recent and promising scientific research, new approaches in

the study of Old Believers as a religious and cultural phenomenon, as well as various concepts concerning issues of identity, religious and social practices, discourses and texts of Old Believers. A discussion of one of the papers turned into a debate about the terminology: how to name the opponents of the church reform of the 17th century, what is the most correct way to call modern Old Believers and, accordingly, the adherents of the Russian Orthodox Church. Very interesting thoughts were expressed and then put in writing by Dr. Alexei Muravyev. Below we cite A. Muravyev's text with the remarks of other participants in the discussion about the terms — Peter Chistyakov, Natalia Dushakova, Danila Rygovsky and Ilya Melnikov.

Keywords: Old Believers, social anthropology, religious identity

Алексей Муравьев:

НАУЧНАЯ традиция потому называется традицией, что она хранит и транслирует добытые в дискуссиях и экспериментах смыслы, облеченные в слова посредством языка и языковых конструкций. Наука не только отражает социальное, но и программирует его. Именно поэтому научная терминология постоянно меняется, флюктуирует вслед за изменениями общественного дискурса. Терминология, которой мы пользуемся в научном обиходе, представляет собой результат довольно сложного взаимодействия между различными учеными центрами и научными школами, а также между разноязычными традициями. При помощи научной коммуникации и переводов термины и конструкции перетекают из одного языка в другой, из одной научной традиции в другую.

Если интуиция английского историка Филиппа Бута верна¹ и этнография многим обязана позднеантичной ересеологии, это может обозначать много разных любопытных вещей. Во-первых, интересно подумать над тем, кто выступает именователем, каким образом восхищается функция назначающего имя. Не секрет, что многие термины и имена имеют далеко не нейтральный характер, более того, многие из них возникли в ходе полемики и перехода на личности, включая «групповые личности». В определенном смысле слова именование усваивается людьми, одержавшими или считающими, что они одержали победу в полемике или споре. В религиозоведческой номенклатуре многие термины имеют та-

¹ Booth, Ph. (2017) *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Vol. 52. Univ of California Press.

кой полемический характер, утвердившись за неимением ничего лучшего.

Во-вторых, как известно, прогресс при развитии терминологии в этнографии находился в определенном отношении к развитию такого социального феномена, как *ксенофобия*. Я уже когда-то писал об этом и считаю, что определение конкурента или спутника как «чужого» есть первый шаг к его более глубокому пониманию². Однако этот шаг осложняется эмоциональными составляющими, чувством страха, агрессии, подозрением в злонамеренных планах и т. д. В результате возникает ксенофобский комплекс, который неизбежно выливается в возникновение уничижительных прозвищ, при помощи которых ксенофобски настроенный субъект унижает и расчеловечивает своего оппонента или предмет определения.

Третий момент в этой аналогии — классификация. Определяя какой-то этнос или религиозный объект, религиозную группу при помощи термина, полемического или уничижительного, называющий помещает классифицируемого в какую-то большую категорию, например «вторичных, неполноценных, недостаточно цивилизованных, диких». Эти большие категории могут выступать в качестве кластерных атрибутов, оправдывающих определенное социальное к ним отношение. Так, например, категория «цветные» помещает в одну категорию чернокожих, индейцев, китайцев и, например, филиппинцев. Они в таком случае противопоставляются «белым» по принципу «неполноценный — полноценный».

Точно таким же образом в формирующемся религиоведении долгое время использовались *конфессионимы*, которые должны были определить религиозно неполноценные категории, язычников, еретиков, отщепенцев. Употребление таких понятий естественно для церковных историй, тесно связанных с ересеологией. История религиозных представлений представляет собой историю развития через дробление. В социологическом смысле деление авраамических и других религий на направления и группы есть форма их религиозной жизни и развития. Однако изнутри религиозной традиции дробление может представляться в негативном свете как распад, разложение и потеря отношения к истине. Именно поэтому представители религиозных традиций ста-

². Муравьев А. В. Ксенофобия: от инстинкта к идее // Отечественные записки. 2004. № 4.

раются не педалировать тему расколов и разделений — это потеря идентичности.

Однако научное религиоведение в моменте его эмансипации от конфессиональной (церковной или религиозной) истории неизбежно меняет и предмет, и оптику. Разделение из прискорбного фактора, который следует скрывать или как-то оправдывать, превращается в предмет анализа, который требует адекватной терминологии для своего определения. В результате научного анализа появляются новые термины, которые могут удивлять и даже возмущать представителей самих религиозных традиций и традиционно мыслящих представителей научного истеблишмента.

В силу того, что наука обладает качеством традиционности, исследователи нередко начинают путать традиционность науки с консервативностью языкового употребления, присущей религиозным традициям. Помимо того, что нередко сами ученые обладают той или иной религиозной идентичностью и должны демонстрировать лояльность своим собственным установкам, существует инерция научной традиции, мнение редакторов научных изданий, научных руководителей диссертаций, всевозможные ГОСТы и нормы. По этой причине процесс эволюции научной религиозной терминологии развивается гораздо медленнее, чем эволюция этнографической терминологии. После введения в этнографию результатов пересмотра расовой теории, а также с эмансипацией этнографии от религиозных традиций многие термины и понятия были списаны в утиль как несоответствующие современным представлениям. В истории религии также намечается нечто в этом роде, однако требуются коллективные усилия ученых, чтобы предложить, например, отказаться от термина «индуизм» и заменить его каким-то другим, более нейтральным.

Например, христиан, не принимавших Халкидонский собор, византийцы стали примерно в VII веке именовать полемическим термином «монофизиты». Но они сами себя так не называли, в то время они говорили о себе в терминах «церковь», «церковные». Анастасий Синаит об этом написал трактат, в котором употребил этот термин, и далее он стал рассматриваться почти как нейтральный. В литературе, написанной их врагами и сторонниками Халкидона, затем придумали несколько других терминов: «яковиты» (по имени епископа Якова Бурдеаны), «севириане», «акефалы»... Их противников в Иране (так называемая церковь Востока) стали именовать термином «несториане». Все это полемические термины, призванные заклеить и унижить

тех, кого так называли. Триумфализм («кто победил, тот и определяет имена») в церковной традиции очень развит, и этот подход закрепился в науке, сперва в католической, а потом и в церковной российской, причем сохранялся даже в атеистические времена. Петровская реформа языка показала себя и тут. Термины «латиняне» и «люторы» долго применялись на Руси для обозначения западных христиан, но политика петровской России требовала уважения к этим христианам, поэтому всем и навязали нейтральные термины «католики» и «протестанты».

Также и термин «старообрядцы», вошедший в употребление в XVIII веке, по крайней мере, как считается (его приписывают Екатерине Великой, кажется, без достаточных оснований), имеет происхождение конфессиональное. Он был, как считается, предложен властями, чтобы решить проблему «двух православий» (обе фракции относятся к этой метакатегории). Термины «староверы», «староверцы» более старый, но, по сути, тоже отражающий бинарное видение модели православия. Однако «православие» как термин не равно «церкви» и не может быть через него определено с достаточной степенью научной ответственности. Дело в том, что само понятие «церковь» нуждается в научном контексте в определении. Есть простой ответ — это социальный институт, который претендует на внелогические и внерациональные прерогативы в области логики и науки. Поэтому ответственный научный подход требует отказа от конфессионального наследства в науке и, более того, — демонтажа «церковной науки», ибо наука как таковая не может принадлежать социальной корпорации. Наука в идеале должна стоять над корпорациями.

По поводу старообрядцев, я считаю, что для XVII века корректно говорить о «сторонниках реформ» и «противниках реформ». Это, на мой взгляд, единственный нейтральный и исторически корректный вариант. Точно так же, как халкидониты и антихалкидониты для V-VII веков. С момента образования церковных единиц (Church bodies) вполне уже можно говорить о миафиситских национальных поместных церквях, о церкви Востока в Иране и т. д. С некоторыми оговорками этот же подход надо применять и ко всем крупным религиозным разломам и к Русскому расколу и его итогам. На современном этапе развития религиоведения более не существует оснований для воспроизводства конфессиональной модели и ее терминологических конструкций. Следует говорить о церквях, старообрядческих церквях (или в частном случае — о старообрядческой церкви) и т. д.

Ведь старообрядчество — это, по сути, искусственный конструкт. Я понимаю, что любой научный объект есть в определенном смысле конструкт, но тем не менее старообрядчество как социальное явление существовало в течение ограниченного периода истории. Были старообрядческие города, старообрядческие предприниматели и пр. Сегодня мы воспринимаем старообрядчество как иносказание — вместо слова «православие» (пусть это понятие надо переопределить), мы умножаем: есть старообрядцы, есть старообрядческие церкви, есть внецерковные общины и т. д. ... Но сказать, что сейчас «есть старообрядчество», нельзя, нет у этого понятия социального денотата. Если всех староверов объединять в условный кластер, то тогда неизбежно можно то же сделать и с реформатами («никонианами»), и значит, есть и «новообрядчество». У меня в отношении и того, и другого термина (и в наличной самой социальной реальности) очень большие сомнения. Исчезла социальная рамка для такой оппозиции — «православие» больше не социальное, а лишь философское или интеллектуальное понятие, что делает возможность его понимать как квантор.

Мы в свое время обсуждали, как говорить об этом с нашим ведущим религиоведом М. М. Шахнович. Я тогда пытался защищать западный узус, понятия «деноминации» или его старообрядческие аналоги — «согласы», «толки», и ее позиция была вполне последовательной — «не следует использовать понятия „согласы“ или, тем более, „конфессии“». Если, скажем, существует католическая Древлеправославная церковь, условно сказать, «федосеевская», и она самими ее верующими называется «Древлеправославная католическая церковь», то и называть надо ее так, допустим, поставить в скобках «федосеевская», если угодно, чтобы избежать двусмысленности. Если есть Древлеправославная поморская церковь, то и называть надо «Древлеправославная поморская церковь». И, я думаю, она права. Никакой Победоносцев или Субботин нам теперь не запретит называть это церковь. Допустим, кто-то скажет «какая же это церковь? Это раскольники». Но это апроприация дискурса, тоталитаризм. Пусть люди конфессиональные на своих конференциях, в церковной среде, так об этом говорят, науке не должно быть до этого дела, только в рамках дескрипции. Для каждой конкретной исторической эпохи нужно как-то это описывать. В этом смысле конфессионимы — объект исследования и дескрипции.

Вот, например, в XIX веке у государственной церкви было официальное название — Православная греко-российская церковь, исторически термина РПЦ не было, его, как известно, дали Сталин, Карпов и митрополит Сергей Страгородский в 1942 году. Но сегодня немало статей, где эта церковная единица так именуется еще во времена Ивана Грозного, что некорректно исторически и должно быть квалифицировано как индоктринация. Применяя его к XIX веку, мы получаем тенденциозный анахронизм. Но все привыкли и понимают, что это примерно одно и то же, как иногда говорят о том, что до XVII века все были старообрядцами. Это логически верно, но это то же самое.

Итак, как сказано выше, если мы используем термин «старообрядцы», то тогда есть и «новообрядцы». Тут можно возразить, что новообрядцы сами о себе так не говорят. Однако они не говорят в ситуации оппозиции или вне нее? В этом и состоит проблема. В ситуации противопоставления они вынуждены как-то самоопределяться, употреблять конфессионимы, полемические термины или еще как-то. Термин «старообрядцы» ведь был предложен властями, и у старообрядцев не осталось никаких других вариантов — тогда не они были хозяевами дискурса. Это мне немножко напоминает, как греки-византийцы сирийских православных стали называть «яковитами». Называли-называли, а те долго возражали — «мы не яковиты». Кончилось тем, что те веку к XV признали — «да, мы яковиты», но придумали, что они не от «того Якова (Бурдеаны)», а от апостола Якова, то есть возникла вторичная конструкция, исторически неадекватная.

Вот и старообрядцы такое допустили, признали, что вокруг «обряда» строится идентичность, хотя это не так. Конечно, среди старообрядцев есть многие, которые отказываются себя называть старообрядцами, требуют называть просто православными или староверами, или там еще как-то, например, многие поморцы не используют термин «старообрядцы», а говорят «мы староверы». Я знаю, что некоторые говорят «кафолические христиане» или еще что-то в этом роде. Но научный узус не может учесть абсолютно все варианты самоидентификации, поэтому здесь неизбежно придется некоторой конвенции придерживаться. Как термин «старообрядчество» возник в среде Греко-российской церкви, так в старообрядческой среде возник термин «господствующее исповедание». Он, конечно, примерно как и «старообрядцы», сдвигает фокус куда-то в сторону от сути, но, по сути, что «официальная церковь», что «господствующее исповедание»

лучше, чем «никониане». Лично я стараюсь пользоваться описательным термином «государственная церковь» для XIX — начала XX века. Государственная в том смысле, что она признаваема государством, эта церковь, по крайней мере с петровских времен, входила в состав государственных коллегий, министерств. Представители этой церкви являлись де-факто государственными чиновниками, и поэтому термин «государственная церковь» вполне актуален.

Что касается, например, ситуации в XX веке, то здесь все сложнее, так как государственная церковь в перерыве между 1918 и 1942 годом — это конгломерат церквей, государство поддерживало то одних, то других, поэтому здесь я условно использую термин «новообрядческие согласия», то есть тихоновцы, григорьевцы и пр. Для меня космос различных новообрядческих церквей — это такой же космос, как космос старообрядческих церквей, поэтому, когда говорят, что старообрядчество разошлось на разные согласия или разные церкви, то надо принять, что и новообрядчество разошлось на разные взаимно не признающие друг друга согласия — тихоновцы, григорьевцы, иосифовцы, поминающие/непоминающие. Мы не сравниваем тут удельный вес, в какой-то момент государство раздавило всех остальных, кроме одной. Но мне кажется, что вывести единую формулу для всего периода будет непросто, это вопрос о том, как мы вообще описываем негосударственное христианство.

Я помню, как в начале 2000-х годов в РПСЦ родилась идея, которая мне показалась интересной, — написать историю новообрядчества со старообрядческой точки зрения, как историю старообрядчества писали ранее новообрядцы. Что, собственно, произошло там, за забором? Можно получить конфессиональный ответ или сумму таких ответов. С научной точки зрения это материал для исследователя, как эксперимент, такое возможно. В целом такой опыт, как опыт сравнительной историографии, мог бы быть, наверное, полезен. Понятное дело, что пока до конца не преодолен колониальный дискурс, про который Александр Анатольевич Пригарин³ нам все объяснил, и по-прежнему есть сторонники термина «раскольники» и т. д., то есть такой именно полемической апологетической дискурсивности. Нечто подобное

³ А. А. Пригарин выступал на конференции с докладом «Изобретая староверие»: исследовательские стратегии в изучении старообрядчества в актуальной историографии». (Прим. А. Бойцовой).

и с другой стороны как реакция существует — и пока это не преодолено, ввести новую, более объективную терминологию для самих акторов в религиозном пространстве будет сложно. Но в ученом сообществе проще, и я уповаю на метод социальных наук, поскольку историки — люди более консервативные, а социологи и антропологи — более прогрессивные.

Петр Чистяков:

Да, действительно, в процессе работы, написания текстов, чтения лекций сталкиваешься с тем, что это сложнейшая проблема — какие термины использовать, чтобы, с одной стороны, никого не задеть, с другой — чтобы максимально точно описать те реалии, о которых мы говорим. Но я заметил, что иной раз, действительно, какие-то соображения возникают непосредственно в процессе работы, но я сам сегодня говорил о единоверии, о некоторых аспектах его истории. Я могу сослаться на опыт священника Евгения Саранчи, который служит в Михайловской слободе и довольно много пишет разных текстов по истории единоверия, и, соответственно, все время возникает необходимость как-то обозначить священников, именно единоверческих, именно причастных в полной мере к традициям старого обряда, и священников — не единоверцев, обычных, которые либо оказывались в единоверческих приходах по тем или иным причинам, либо как-то с единоверцами взаимодействовали. И вот он таким опытным путем понял, что ему наиболее логично называть их «общеправославными священниками» — есть единоверческие священники и есть общеправославные священники. Я не хочу сказать, что это какой-то идеальный термин, просто хочу привести пример, как опыт поиска терминологии.

Алексей Муравьев:

Вы знаете, мне еще вспоминается такой интересный лингво-социологический казус. До середины XX века в немецкой и вообще в европейской науке было принято национализировать имена восточных и даже античных персонажей, писателей. Например, Ногасе (Гораций — по-английски), Проперций был Properz (по-немецки), французы там старались вовсю, и это была старая традиция, а потом вдруг они хватились — надо Noratius,

и немцы тоже стараются Lucretius, Propertius и т. д.: с уважением к самоназванию.

Наталья Душакова:

Могу сказать, как поступают в подобных ситуациях антропологи. Терминологическую проблему можно снять через проговаривание: если сложно подобрать корректный термин, то в тексте статьи мы пишем, что будем называть это так-то, а далее прописываем, в чем заключается проблема. Если нет общепринятого термина, мы разъясняем сложности и подбираем те обозначения, которые нам подходят. Это нормальная исследовательская практика.

Петр Чистяков:

Да, с одной стороны, мы это делаем, но хочется уже найти какой-то более-менее определенный термин. Мне вот очень понравился термин «новообрядческие согласия», применимый к обновленцам, григорианам и т. д., и, собственно, тихоновцам. В 1920-х годах непосредственно для обозначения этих различий использовался термин «ориентация». Например, священник мог услышать вопрос в свой адрес: «Батюшка, Вы какой ориентации?»

Алексей Муравьев:

Но тут в определенном смысле мы попадаем в то же положение, что с терминами «конфессия» или «деноминация». Терминология — дитя конвенции, ученые должны договориться о допустимом разбросе терминов, который можно сфокусировать в одном общепринятом обозначении. И для того, чтобы эта конвенция состоялась, нужно договариваться с осознанием того, что конфессионализация дискурса — создание новых противоречий, которые приведут только к хаосу. Всегда лучше искать нейтральные или минимально конфликтные формулы, основанные на самоидентичности.

Позже к дискуссии письменно присоединился исследователь старообрядчества из Тартуского университета Данила Рыговский. В своем комментарии он делится размышлениями о нюансах старообрядческой идентификации и самоидентификации.

Данила Рыговский:

Дискуссия о традициях употребления конфессионимов, то есть названий религиозных групп в контексте исследований старообрядчества, безусловно, крайне важна и продуктивна. Происхождение многих общепринятых терминов из дискурса «господствующей церкви» делает их употребление в современной исследовательской литературе как минимум проблематичным, а часто и невозможным. Это относится и к общим названиям группы (например, старообрядцы, староверы), к названиям отдельных групп (например, странники, часовенные), так и к восприятию делений внутри староверия (то есть употребление терминов «согласие» и «толк»). В таком употреблении сохранились иерархии прошлого, которые в настоящее время уже не носят прежнего политического и религиозного противостояния, но до некоторой степени актуальны и сегодня. По-прежнему мы находимся в ситуации, где доминирует одна церковь, а религиозные меньшинства преследуются, хотя старообрядцы уже не входят в число преследуемых. Однако число и влияние последних на общество заметно сократилось с момента формирования тех самых терминов, о которых речь идет в дискуссии.

Свой комментарий я пишу как исследователь, занимающийся полевой работой в старообрядческой среде. Я прежде всего антрополог религии, а не историк, хотя и довольно часто обращаюсь к разного рода письменным источникам: архивным документам, сочинениям старообрядцев. Антропологи часто сталкиваются с ситуацией, когда общеизвестное название изучаемого ими сообщества не совпадает с самоназванием и даже является для него оскорбительным. Поэтому в современных работах по антропологии само собой разумеющимся считается использование именно тех слов, которыми называют себя представители группы. До некоторой степени этот прием может быть использован и в исследованиях староверов. Однако это не панацея.

Довольно часто религиозные группы используют по отношению к себе общеупотребительные термины, которые не позволяют в исследовательской работе отделить их от других. Например, от сибирских староверов часовенного согласия на вопрос об их конфессиональной принадлежности я получал ответы в духе «мы — христиане», «мы — староверы». В принципе для добротного исследования какой-то конкретной группы этого может быть достаточно, и совсем не обязательно погружаться глубоко в исто-

рию, чтобы понять, как устроены религиозные практики и мировоззрение этих людей (в некоторых случаях предварительное знание о группе может даже помешать сделать интересные наблюдения, так как оно заставляет исследователя «видеть» процессы в определенной парадигме). Если же так случилось, что исследователю заранее известен более широкий контекст или же он открывается ему во время работы, то довольно странным было бы не упомянуть о том, что исследуемые «христиане» принадлежат к известной в литературе традиции староверов-часовенных.

Более того, умение разбираться в нюансах «старовероведческой» терминологии, находить дополнительные контексты может привести к выводам гораздо более интересным, чем простое игнорирование каких-либо терминов. Мне кажется, в исследованиях старообрядчества остро не хватает работ на тему, как и в каких контекстах называли себя различные старообрядческие сообщества в сопоставлении с тем, как они именовали других староверов и прочих религиозных оппонентов, а также как оппоненты называли их. В качестве примера приведу цитату из сборника староверов часовенного согласия, который изначально публиковали Е. И. Дергачева-Скоп и В. Н. Алексеев:

Секта поморского согласия, секта федосьева согласия, а иныя андреева согласия, а прочее — филиппова согласия, а которых новожены, а иныя тропарники ..., секта старой часовельной, секта новоблагословенной часовни и вси чашками врось, а молятся вси вкупе ..., секта австрийская беглопоповская от Амвросия — еретика-обливанца..., секта керженского согласу, секта белоризцов, секта стариковшина..., секта вретешников и бездержников — и одежду носят всю синю или всю белу, а если нить синя вместе с белой, та одежда пестра, пестра — антихристова сестра, а самовар — антихристова брюха...⁴

В данном фрагменте⁵ упоминаются «секта старой часовельной», «секта новоблагословенной часовни», «секта стариковши-

⁴ Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н. Книжная культура старообрядцев и их четья литература: к проблеме типологии чтения // Русская книга в дореволюционной Сибири. Археография книжных памятников. Новосибирск, 1996. С. 18.

⁵ Я уже цитировал его в своей статье (Рыговский Д. С. Механизмы различения в среде сибирских староверов // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе. Труды IV межд. науч. конф. Серия II: Труды исторического факультета МГУ. Историче-

на», которые, казалось бы, должны относиться к одному согласию часовенных (стариковщиной в Сибири называли чаще всего именно этих старообрядцев). Однако с точки зрения старообрядческого автора, это были разные сообщества, каждому из которых полагалось свое название. Весьма характерно и употребление термина «секта», очевидно, заимствованного из дискурса власти (я имею в виду понятие ван Дейка⁶).

В социологии Пьера Бурдьё существует концепция религиозного поля. Ведущие игроки на этом поле, то есть доминирующие религиозные институты, занимаются тем, что производят различие между собственно религией и религиозной профанацией, транслируя это различие посредством известных полемических средств (например, объявляя определенные учения еретическими или сектантскими)⁷. Результатом такого распределения на религиозном поле являются и названия конфессиональных групп, имеющие негативную окраску. Как показывает пример с производением странников, старообрядцы различных согласий также могли играть по этим правилам, невзирая на перевес сил не в их пользу. То есть все те же самые проблематичные термины можно применять по отношению к другим согласиям, свое же остается носителем первоначального христианства и потому какого-то определенного названия не имеет.

Еще одной проблемой, связанной с использованием тех или иных названий старообрядческих согласий, являются локальные особенности вероучения и религиозных практик. Эти особенности могут быть не отражены в полемической литературе старообрядцев и потому осложняют идентификацию конкретной группы с той или иной традицией. Я рассматривал случай староверов Усинской долины (юг Красноярского края, близко к границе современной Тувы), которых этнографы конца XIX — начала XX века, скорее всего, ошибочно идентифицировали как странни-

ские исследования, XX / Под ред. Ю. Белянкина, Е. Воронцовой, Н. Литвиной. М.: Московский государственный университет, 2019. С. 737–747), где критически рассматривал некоторые дореволюционные этнографические работы о сибирских старообрядцах, в том числе то, какие конфессионимы приводят авторы этих работ.

⁶ Вероятно, речь идет о монографии: Ван Дейк Т. А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / Пер. с англ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. (Прим. А. Бойцовой).

⁷ Bourdieu, P. (1991) “Genesis and Structure of the Religious Field”, *Comparative Social Research* 13: 1–44.

ков⁸. Два разных автора описывают практиковавшееся усинскими староверами таинство причастия, которого у «классических» странников быть не могло:

Беспоповцы «батюшкина согласия» причащаются запасными дарами, которые имеют такое происхождение. В первые времена появления раскола какой-то старец Авраамий вынес, будто бы, из Соловецкого монастыря Святые Дары. Но так как этих Даров недостаточно было бы для всех ревнителей древнего благочестия, то завели тесто, вложили в него Св. Дары и приготовили хлебы. От этих хлебов оставлялась некоторая часть для нового затвора и т. д. Часть таких даров принесена была и на Ус⁹.

Причастие усинским старообрядцам в достаточном количестве наготовлено еще их бывшим «отченькой», Иваном Афанасьевым. Тот приготовлял его таким образом: в кислое пшеничное тесто примешивал несколько крошек сухарных, которые он называл «запасным агнцем», доставшимся ему якобы от благочестивых иргизских старообрядческих священников; из этого теста пек большие круглые хлебы, без всякого тиснения; искрошив их, затем, намелко — раздавал крошки своим наставникам для причащения верных. Причастие это называлось также «запасным агнцем»¹⁰.

Данная группа прекратила свое существование в начале XX века и не оставила после себя каких-либо письменных свидетельств. Ее представители, вероятно, разъехались по разным уголкам Сибири и потому устных преданий об усинских староверах также не сохранилось. Мы имеем дело только со свидетельствами, оставленными оппонентами этого сообщества — православным миссионером Путиловым и белокриницким старовером Пуговкиным.

Поскольку голос усинских староверов в этих очерках не звучит, то современному читателю остается опираться лишь на фак-

8. Рыговский Д. С. Экзотизация как познание: усинские старообрядцы и оптики до-революционных этнографических описаний религиозных сообществ // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 111–127.

9. Путилов Н. А. Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. 1885. С. 328.

10. Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881. № 210. С. 3.

ты, предоставленные одной стороной. Упоминание таинства причастия у беспоповцев заставляет задуматься, не идет ли речь на самом деле о часовенных, которые и являются беспоповцами и причащаются примерно тем же образом, каким мы видим в описании? Кроме того, в Красноярском крае и Туве нет общин странников и, кроме упомянутой усинской, кажется и не было. Зато часовенное согласие там весьма распространено. Разумеется, я не могу со 100% уверенностью утверждать, что усинские староверы были именно часовенными. Это могла быть и группа странников со своими практиками, отличавшими их от всех прочих странников. Без дополнительных, чудом сохранившихся свидетельств узнать это невозможно. Данный случай лишь показывает, насколько осторожно следует подходить к анализу любых фактов, даже если они получены от непосредственных участников событий.

Илья Мельников полемизирует с предыдущими ораторами.

Илья Мельников:

Каждый исследователь старообрядчества и в «поле», и на страницах архивных документов встречается и с эноконфессионами, и с самоназваниями старообрядцев. Во всех этих случаях мы имеем дело с глубоко конфессиональной лексикой, от которой А. В. Муравьев в научном дискурсе предлагает постепенно избавляться. Однако последовательность в этом вопросе заставляет нас подвергнуть ревизии существенную часть привычной для нынешней науки терминологии. Ведь на проверку воображаемыми конструктами могут оказаться и «православие», и «церковь», понимание которых также носит на себе отпечаток конфессиональности. Препарируя, в свою очередь, эти термины, мы рискуем уйти достаточно далеко от сути проблемы. В конце концов в задачу исследователя не может входить установление «православности» сообществ, которые себя относят к «православию», точно так же, как и делать выводы, насколько совпадают границы этого воображаемого «православия» и «церкви» — разные акторы и, возможно, даже разные религиозные традиции, полагаю, могут дать различный ответ на этот вопрос. Более того, уже при попытке наполнить унаследованный от христианства концепт «церковь» научным содержанием, исследователи стал-

квиваются с относительностью этого понятия, которое, нередко с большим трудом и массой оговорок временного и географического характера, можно отделить от понятий «культ» и «секта»¹¹.

Пожалуй, можно согласиться с тезисом об использовании в научном дискурсе самоназваний. Однако и здесь мы не имеем права, как мне кажется, смешивать приводившиеся ранее самоназвания, закрепленные в официальных наименованиях церквей, как оформившихся и имеющих юридический статус институций (Русская православная старообрядческая церковь, Древлеправославная поморская церковь и т. д.) и те конфессионимы, которые применяют к себе сами носители традиций в повседневной практике.

В последнем случае, в свою очередь, мы сталкиваемся с достаточно обширным терминологическим набором. Например, мне в полевой работе среди старообрядцев Северо-Запада попадались традиционные самоназвания «христиане», «православные христиане», «рабские», «рабы Христовы», изредка — «старообрядцы», чаще всего — «староверы». Если рассуждать в пределах сугубо научного дискурса, применение всех этих самоназваний без дополнительных оговорок и вне границ цитирования также проблематично. Например, общие термины «христиане» и «православные христиане» невозможно как в силу их неопределенности, так и по этическим соображениям, о которых я говорил выше: в задачу исследователя не может входить определение чьей-то «православности» и «христианства», в то время как сам этот термин, будучи конфессиональным, уже влечет за собой бинарную оппозицию «неправославности», или, как это обозначено в церковно-славянских текстах, «неправомудрствования». По моим наблюдениям, как правило, представители старообрядчества, употребляющие подобные самоназвания, прекрасно понимают эту бинарность, истолковывая ее в свою пользу. Христианами в их рассуждениях чаще всего считаются представители того направления, к которому относит себя сам собеседник, в то время, как оппоненты награждаются пейоративами «никониане», «федосы», «австрийцы», «чашники», «двукрещенцы», «брачники», «неокружники» и т. д.

¹¹. См. подробнее: Stark, R. (1985) *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley; Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago; London.

Эту же оппозицию имплицитно содержат в себе и более конкретные самоназвания «староверы» или «древлеправославные христиане», «древлеправославие», поскольку подразумевается, будто носители такого самоопределения исповедуют некую «старую веру» в отличие от «новой веры» их оппонентов — тезис, который может оспариваться с совершенно различных позиций. Стоит ли также указывать, что порожденный христианским богословием и церковным правом термин «раскольники» совершенно неприемлем для прямого использования в научном лексиконе в силу его ярко выраженной оскорбительности. Таким образом, вышеперечисленные конфессионимы, уходящие своими корнями в религиозный и теологический дискурс и полемику, на мой взгляд, довольно проблематичны для прямого использования в научной работе, если, разумеется, речь не идет о цитировании источников или актуальных для самих носителей самоназваний, зафиксированных в ходе полевого исследования. Так, например, я не вижу для себя проблемы в работах, написанных по результатам полевых наблюдений, называть представителей различных старообрядческих направлений «староверами», а паству РПЦ называть «православными», потому что в настоящее время большинство моих информантов на Северо-Западе России сами так себя идентифицируют. Более того, среди нынешнего среднего и старшего поколения рядовых членов сообщества в прежней оппозиции «староверы»/«мирские»¹² вторую позицию стал занимать термин «православные», как противоположность «староверам». При этом мои информанты относятся к этому вполне спокойно, отнюдь не видя в таком именовании обесценивания собственной религиозной позиции. Впрочем, в таких случаях всегда нужно делать поправку на региональную и временную специфику, о чем уже сказал Д. С. Рыговский.

Гораздо сложнее дело обстоит с более нейтральным, но, как показывает даже эта дискуссия, также вызывающим вопросы термином «старообрядцы». Можно согласиться с высказанным А. В. Муравьевым мнением, что этот термин был некогда навязан сообществу государством. Однако, как, на мой взгляд, вполне убедительно доказал А. С. Лавров, формирование в относительно аморфной массе противников церковных реформ представ-

¹² Островский А. Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX — XX век. Формы общения. Ритуальная специфика: этнографические очерки. СПб., 2011. С. 163.

лений о некоей особенной групповой идентичности и понимание границ своего сообщества во многом было спровоцировано дискриминационной государственной политикой и процессом конфессионализации¹³. Другими словами, формирование старообрядческих направлений (согласий) шло рука об руку с попытками государства классифицировать их последователей, выделить им некую особую нишу в религиозной жизни государства и, разумеется, дать им подходящее название и определение. Разные сообщества реагировали на это по-разному, от полной лояльности до полного неприятия, однако большая часть, выбрав «легальный» путь существования, вынуждена была смириться с навязанными определениями. Например, мы знаем, что часть старообрядцев, судя по всему, не слишком возражали против принятия на себя названия «раскольников» при записи в «раскол», в более поздних источниках (письмах официальным лицам, прошениях и т. д.) старообрядцы (как явные, так и тайные, или «сверженные в раскол», которые составляли основную их массу) использовали и другую терминологию из властного лексикона, среди которого было и «старообрядчество». Конечно, по мнению некоторых старообрядцев, подобные названия дискурсивно принижают их, низводя специфику их религиозного направления до уровня спора об обрядах. Однако все предыдущие варианты, вторгнувшись в научную литературу из церковно-богословского дискурса (как старо-, так и новообрядческого), привносят в нее следы конфессиональной полемики и грозят подтолкнуть отдельных исследователей на скользкий путь проповедников той или иной религиозной позиции. С другой стороны, применение термина «старообрядчество» во многом совпадало с процессом конфессионализации сообщества, будучи отчасти одним из его маркеров. Именно поэтому мы не можем говорить о старообрядцах во время раскола XVII в., но вполне можем говорить о них спустя столетие. Подводя итог, отмечу, что, с моей точки зрения, термин «старообрядчество» пока что представляется наиболее адекватным и нейтральным при изучении агломерации различных религиозных направлений, выросших в свое время из неприятия реформ патриарха Никона.

¹³ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 годы. М., 2000. С. 60–74.

References

- Ван Дейк Т.А. Дискурс и власть: Репрезентация доминирования в языке и коммуникации / Пер. с англ. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013.
- Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н. Книжная культура старообрядцев и их четья литература: к проблеме типологии чтения // Русская книга в дореволюционной Сибири. Археография книжных памятников. Новосибирск, 1996.
- Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 годы. М., 2000. С. 60–74. EDN: YGQXDN.
- Муравьев А. В. Ксенофобия: от инстинкта к идее // Отечественные записки. 2004. № 4.
- Островский А. Б. Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX век. Формы общения. Ритуальная специфика: этнографические очерки. СПб., 2011.
- Пуговкин И. А. Усинские старообрядцы (этнографический очерк) // Русские ведомости. 1881. № 210. С. 3.
- Путилов Н. А. Усинский край // Енисейские епархиальные ведомости. 1885. С. 328.
- Рыговский Д. С. Механизмы различения в среде сибирских староверов // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в науке, музейной и библиотечной работе. Труды IV Международной научной конференции. Серия II: Труды исторического факультета МГУ. Исторические исследования, XX / Под ред. Ю. Белянкина, Е. Воронцовой, Н. Литвиной. М.: Московский государственный университет, 2019. С. 737–747. EDN: KDGMP.
- Рыговский Д. С. Экзотизация как познание: усинские старообрядцы и оптики дореволюционных этнографических описаний религиозных сообществ // Новые исследования Тувы. 2021. № 3. С. 111–127. DOI: <https://www.doi.org/10.25178/nit.2021.3.9>, EDN: GBMFDD.
- Booth, Ph. (2017) *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Vol. 52. Univ of California Press.
- Bourdieu, P. (1991) “Genesis and Structure of the Religious Field”, *Comparative Social Research* 13: 1–44.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago; London. DOI: <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226190204.001.0001>.
- Stark, R. (1985) *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520341340>.



М. Ю. Смирнов (1955–2025) — российский религиовед. Памяти старшего коллеги

КОНСТАНТИН М. АНТОНОВ

Рекомендация для цитирования:

Антонов К. М. М. Ю. Смирнов (1955–2025) — российский религиовед. Памяти старшего коллеги // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 321–348.

For citations:

Antonov, K. M. (2025) “M. Yu. Smirnov (1955–2025), Russian Scholar in Religion Studies. In Memory of the Senior Colleague”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(43): 321–348.

Поступила в редакцию: 7.03.2025; принята в печать: 26.03.2025.

Received: 7.03.2025; Accepted for publication: 26.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Москва, Россия). konstanturg@yandex.ru

ORCID: 0000-0003-0982-2513

Статья посвящена памяти выдающегося отечественного ученого Михаила Юрьевича Смирнова (1955–2025). Делается попытка установить его место в современном отечественном религиоведении. Рассматривается «постсоветский транзит» как контекст становления Смирнова-ученого. Дается общий очерк его научной позиции, его понимания религиоведения как «призвания и профессии» (М. Вебер). Анализируются взгляды М. Ю. Смирнова: 1) его ранняя интерпретация христианского учения о войне и мире в рамках «научного атеизма»; 2) его философия религии, в частности, предложенное им различение религии и мифологии; 3) его социология религии, введенное им понятие «религиозно-мифологический комплекс» и его приложение к анализу религиозной ситуации в современной России; 4) его концепция истории отечественного религиоведения; 5) его «социология религиоведения» — предложенный им анализ ситуации в современном отечественном религиоведении, понятие «религиоведческой среды»; его публицистика, в особенности; 6) его анализ понятий «свет-

скости» и «свободы совести»; 7) его понимание отношений религиоведения и теологии. Делается вывод о приверженности М. Ю. Смирнова идеалам Просвещения как основанию его научной деятельности и публицистики.

Ключевые слова: М. Ю. Смирнов, религиоведение, философия религии, социология религии, религиозно-мифологический комплекс, религиоведческая среда, Просвещение

**M. Yu. Smirnov (1955–2025), Russian Scholar in Religion Studies.
In Memory of the Senior Colleague**

Konstantin M. Antonov

Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru
ORCID: 0000-0003-0982-2513

The article commemorates the outstanding Russian scholar Mikhail Yurievich Smirnov (1955–2025). An attempt is made to establish his place in modern Russian religious studies. The author considers the “post-Soviet transition” as a context of M. Yu. Smirnov’s formation as a scientist. He also gives a general sketch of Smirnov’s scientific position, his understanding of religious studies as a “vocation and profession” (M. Weber). The views of M. Yu. Smirnov are analysed: 1) his early interpretation of the Christian doctrine of war and peace in the context of scientific atheism; 2) his philosophy of religion, in particular, his proposed distinction between religion and mythology; 3) his sociology of religion, his introduced concept of “religious-mythological complex” and its application to the analysis of the religious situation in modern Russia; 4) his concept of the history of Russian religious studies; 5) his “sociology of religious studies”—his proposed analysis of the situation in contemporary Russian religious studies, the concept of “religious studies environment”; 6) his journalism, especially his analysis of the concepts of “secularism” and “freedom of conscience”, 7) his understanding of the relationship between religious studies and theology. The article concludes that M. Yu. Smirnov was adhered to the ideals of the Enlightenment as the basis of his scientific activity and journalism.

Keywords: M. Yu. Smirnov, religious studies, philosophy of religion, sociology of religion, religious-mythological complex, religious studies environment, Enlightenment

Интерес и личная склонность к научному исследованию религии — это еще не призвание. Ценность любой науки определяется социальной потребностью в ней. Ценность религиоведения определяется масштабами потребности общества в достоверном знании о религии, которое достигается научным исследованием¹.

М. Ю. Смирнов

Отечественная наука о религии, религиоведческое сообщество понесли тяжелую и в ближайшее время явно невосполнимую утрату — утром 24 января 2025 года завершил свой жизненный путь петербургский религиовед, философ и социолог религии Михаил Юрьевич Смирнов².

Его роль в отечественном религиоведении последнего времени была столь велика, что хочется уже сейчас, сразу после его кончины, попытаться подвести некоторый итог его мысли, исследованиям и деятельности. Кроме того, такой анализ — вероятно, самая подходящая дань памяти, которую один ученый может воздать другому, своему старшему другу и собеседнику.

Родившийся в 1955 году, окончивший философский факультет ЛГУ в 1979-м, учившийся у таких известных представителей советского научного атеизма, как М. И. Шахнович, В. Д. Кобецкий и др., Михаил Юрьевич был одним из наиболее характерных и выдающихся представителей «постсоветского транзита»³ в религиоведении — преобразования отечественной науки о религии после ухода со сцены марксизма-ленинизма как безальтернативной идейной и методологической основы всех общественных и гуманитарных наук.

Чтобы показать значимость для этого процесса той работы, которую проделал Михаил Юрьевич, я вначале остановлюсь

¹ Смирнов М. Ю. Религиоведение как призвание и профессия // Портал «Религиозная жизнь». 07.11.2016. [https://religious-life.ru/2016/11/smirnov_mikhail/, доступ от 27.02.2025].

² Я приношу глубокую благодарность сыну Михаила Юрьевича — В. М. Смирнову за предоставленные материалы, сведения, а также общую поддержку при подготовке этой статьи. Ряд мест в первых разделах этой работы содержит текстуальные переклички с некрологом М. Ю. Смирнова, опубликованном в журнале «Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение», в подготовке которого я принимал участие.

³ См., например: Кырлежев А. Постсоветский транзит и наука о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 198–206.

на контексте его творческого пути, затем охарактеризую его общую научную и общественную позицию, связанную с его пониманием научного этоса, затем — эволюцию его взглядов и основные идеи, поскольку они нашли свое выражение в его научных работах: диссертациях и публикациях; и наконец — его религиозоведческую публицистику, высказывания по значимым вопросам современной общественной жизни.

Контекст: от «научного атеизма» — к многообразию подходов

Итак, основным контекстом становления Михаила Юрьевича как ученого был указанный выше переход от позднесоветского «научного атеизма» к постсоветскому религиозоведению с характерными для него мировоззренческой и методологической плюральностью, открытостью к контактам с зарубежной наукой, стремлением вписаться в новые общественные реалии, соотнестись с новым положением религии в обществе и культуре.

Следует сразу сказать, что когда-то почти общепринятое, но и до сих пор нередко встречающееся, в особенности в церковной среде, представление о том, что профессиональное религиозоведение 1990–2000-х годов оставалось в целом переименованным и слегка замаскированным «научным атеизмом» — это не что иное, как довольно примитивный штамп, который частично не соответствует действительности, а частично нуждается в существенных уточнениях.

Верным в этом представлении является то, что, несмотря на некоторый приток новых исследователей, среди которых определенное место занимали и люди, принадлежавшие к различным конфессиям, прежде всего к православию и католицизму, несмотря на появление новых религиозоведческих институций, в целом состав и институциональная структура сообщества изменились не очень значительно. Большинство религиозоведов, сформировавшихся еще в советское время, по-видимому, сохранили на личном уровне атеистические убеждения, многие, по-видимому, склонялись к агностицизму.

При этом между «новыми» институциями (ЦИР РГГУ, РХГА, конфессиональные вузы, возникшие в начале 1990-х годов, и др.) и «старыми» (базирувавшиеся на философских факультетах ведущих университетов профильные кафедры) существовала опреде-

ленная напряженность, способствовавшая закреплению указанного представления.

Тем не менее и представители «старых» институций в большинстве своем, по-видимому, с удовлетворением восприняли отказ от общеобязательного идеологического стандарта. Конфликт логик идеологического контроля и институциональной автономии, заложенный в позднесоветскую систему организации гуманитарных наук, завершился в целом победой второй из них. Эта победа, правда, опять-таки нуждается в оговорках. В ряде случаев руководство кафедрами сохранилось в прежних руках и навыки идеологического контроля использовались для монополизации власти в сообществе, искусственной унификации позиций, ограничения плюральности, подчинения полевых и эмпирических исследований определенным философским стандартам (как только что говорилось, кафедры философии религии и религиоведения в большинстве своем остались в составе философских факультетов).

И все-таки произошедшие изменения были очень существенны. В рамках «старых» институций появились мыслявшие совершенно в «новой» логике авторитетные исследователи, притягивавшие к себе религиоведческую молодежь, зачастую готовые отстаивать автономию религиоведения по отношению к философии⁴. Переменам очень способствовала и резко возросшая открытость к достижениям западных исследователей, реальные контакты с зарубежными учеными (прежде всего с представителями восточно-европейской науки, в частности польской и чешской). Если в советское время освоение этих достижений было очень выборочным, гиперкритичным и, как следствие, малоэффективным, скорее, способствовавшим изоляции отечественной науки, чем преодолевавшим ее, то здесь имело место освоение по преимуществу (хотя и не исключительно) позитивное и очень быстрое. В научной среде сложилась неотменимая ситуация мировоззренческого и методологического многообразия.

К этому следует добавить и трансформацию объекта религиоведческих исследований, их заказчиков и адресатов. Государство отказалось от политики подавления религиозности и перешло, скорее, к политике ее поддержки, постепенно двигаясь от поощрения широкого религиозного плюрализма к ориентации на так

⁴ На философском факультете МГУ таким человеком был А. Н. Красников, в СПбГУ — М. Ю. Смирнов.

называемые традиционные конфессии и ограничению тех, кого относили к так называемым новым религиозным движениям. Тем не менее вряд ли можно отрицать, что в постсоветское время произошло существенное повышение статуса религии в системе культуры, статуса религиозных организаций — в правовой системе и общественной жизни. Предметом широкой научной дискуссии стал вопрос о реальном содержании и качестве этих перемен, в которых одни видели «религиозное возрождение», другие — наступление «постсекулярной эпохи», а третьи — продолжение секуляризационных процессов.

Одним из следствий этого изменения стало появление у религиоведения дисциплины-конкурента: в российское образовательное и научное пространство вошла/вернулась теология.

Так или иначе, даже те исследователи, которые сохранили верность установкам «научного атеизма», должны были модифицировать свое научное поведение и свой дискурс применительно к новой ситуации, в то время как большинство исследователей с удовольствием от него отказались⁵.

Каково же было место, которое занимал Михаил Юрьевич в этих процессах? Как он к ним относился?

Научная позиция: императив Просвещения

Как представляется, Михаил Юрьевич должен быть отнесен к той группе исследователей, участники которой, занимая достаточно прочное положение в рамках «старых» институций, отбросили догмы «научного атеизма». Относясь к нему, к его научным результатам, к связанным с ним политическим практикам очень критично, они тем не менее хорошо представляли себе реальную сложность ситуации, в которой находились их старшие коллеги — его представители, и тем не менее не собирались солидаризироваться с ними, а прокладывали собственный путь. Говоря коротко, этот путь вел не к религиозному мировоззрению, а к ценностям Просвещения — рациональности, свободомыслию, светскости, свободе совести; как писал Михаил Юрьевич в одной из ранних работ — к «приверженности светскому, материалисти-

⁵ Сравните характеристики этого перехода в: *Смирнов М. Ю.* Религиоведение в России: проблема самоидентификации // *Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия.* 2009. № 1. С. 91–106; *Смирнов М. Ю.* Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. С. 171–176 и др.

ческому и гуманистическому отношению к религии»⁶. При этом они, как правило, порывали с враждебным и высокомерным отношением к религии и религиозной жизни, связанным с той интерпретацией этих принципов, которая подразумевалась стандартом «научного атеизма».

В общественной дискуссии, описанной Максом Вебером как «борьба богов», Михаил Юрьевич выступал прежде всего как ученый, выше всего ценивший научную истину — достоверное, основанное на фактах знание о конкретной действительности, — предполагавшую, что любые решения, принимаемые без учета этой научной истины, не пойдут на пользу ни тем, кто их принимает, ни тем, кого касается их исполнение. Наука была для него, таким образом, не рутинной «работой», но призванием и служением, которое он мыслил в продуктивной дискуссии с Вебером.

В этом отношении его совсем не прельщал поверхностный критицизм, хотя в окружающей социально-политической действительности его устраивало, как мы это еще увидим, далеко не все. Вместо этого его влек за собой патриотический долг ученого, ощущающего свое призвание. В статье, из которой я взял эпиграф к этому тексту, это «призвание-и-профессия» (нем. Beruf) описывается с присущей Михаилу Юрьевичу трезвостью не как «религиозно инспирированное вдохновение», а более «приземленно» и вместе с тем «обязывающе» — «сродни призыву на службу и необходимости соответствовать социальным и научным требованиям»⁷.

Долг этот представлялся ему как довольно сложное образование, включавшее в себя отнюдь не только «интерес и личную склонность», но и осознание связанных с ними объективных потребностей и обязанностей — перед страной и обществом, перед научным сообществом, перед носителями самой религиозной реальности. Персонализированное взаимосвязано здесь с коллективным. Уверенность религиоведа в том, что, «формулируя мысль в предложениях своего текста (книги, статьи, тезисов), он делает достойное и необходимое дело»⁸, связана с общественным статусом науки о религии. Сама свобода научного исследо-

⁶ Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. (Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 56665 от 30.07.2001.) СПб., 2001. С. 61.

⁷ Смирнов М. Ю. Религиоведение как призвание и профессия // Портал «Религиозная жизнь». 07.11.2016 [https://religious-life.ru/2016/11/smirnov_mikhail/], доступ от 27.02.2025].

⁸ Там же.

вания в этой перспективе также осмыслялась им скорее как долг, чем как право, как внутренняя потребность осуществлять критический анализ вверенного ему участка реальности со всеми его проблемами и больными местами — анализ религиозной ситуации в современной России, анализ ситуации в современном российском религиоведении, шире — в академическом изучении религии вообще.

Своеобразная интерпретация этого призвания/долга выражалась в том, что он постоянно находился либо в состоянии включенного наблюдения, либо в состоянии рефлексивного самоотчета о его результатах. Равно интересно и поучительно было слушать его рассказы о встречах и беседах с лидерами новых религиозных движений, представителями «традиционных конфессий», воспоминания о религиоведах старшего советского поколения, с которыми он был хорошо знаком (М. И. Шахнович, Н. С. Гордиенко, М. Г. Писманник и др.), читать в социальных сетях его порой воодушевленные, а порой весьма ироничные отчеты о прошедших конференциях (как религиоведческих, так и теологических), обсуждать с ним особенности интеллектуального климата и образа жизни наших научных сообществ.

Состояние последних вызывало у него чувство тревоги. Он остро переживал постоянно наблюдаемое им противоречие между субъективными аспектами призвания и низким уровнем общественной востребованности религиоведческого знания, связанные с такой ситуацией проблемы, возникавшие в жизни как отдельных ученых, так и целых сообществ⁹. Будучи человеком весьма деятельным и не склонным к пессимистическим настроениям, но при этом трезво оценивая ситуацию, Михаил Юрьевич предпринимал весьма значительные усилия по организации сообщества ученых — исследователей религии, был одним из тех, кто формировал и отстаивал принципы этой организации, кто личным примером показывал, как эти принципы могут осуществляться на практике. Открытость, абсолютная надежность, отзывчивость, требовательность к себе, умение ценить качество сделанной работы, принципиальность и при этом уважение к чужой точке зрения и иному, чуждому мировоззрению, всегдашняя готовность делиться своими идеями и обсуждать чужие — были

⁹ Из последнего опубликованного на эту тему: *Смирнов М. Ю.* Российское религиоведение в лиминальном пространстве // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2024. № 1. С. 284–297.

яркими чертами не только его личного, но и научного поведения, чертами не просто естественно-присущими, но и сознательно культивируемыми.

Приняв активное участие в дискуссиях, предшествовавших возникновению Русского религиозоведческого общества, он после ряда сопровождавших это событие конфликтов избрал другой путь работы по консолидации сообщества. Считая, что оно еще не созрело для создания рабочей профессиональной ассоциации, он предложил движение в направлении формирования общего тезауруса, словаря, терминологической и методологической базы академического религиозоведческого мейнстрима. На этом пути Михаил Юрьевич предлагал работать над оформлением своего рода общественного договора, — разумеется, открытого, постоянно обновляющегося, — о базовых понятиях, подходах, критериях и границах научности.

Такая работа предполагала взвешенный подход к рецепции мировой науки. Признавая существование «катастрофического теоретико-методологического разрыва» между зарубежной и отечественной наукой, Михаил Юрьевич полагал, что «без знания современной зарубежной научной литературы религиозовед в России обречен зачастую „изобретать велосипед“». При этом он отказывался признавать, что «там все хорошо, а у нас все плохо», утверждая: «Интеллектуально мы никому не уступаем». К практике прямых заимствований, калькирования «с понятийного аппарата зарубежных теорий» он относился скептически. Такие кальки, полагал ученый, «выглядят натужно и неорганично применительно ко многим явлениям религиозной жизни российского общества». Последняя фраза может показаться излишне «славянофильской», однако в действительности речь у Михаила Юрьевича здесь идет о необходимости дополнить рецепцию мировой религиозоведческой мысли самостоятельной теоретической работой, адекватной особенностям отечественной религиозной ситуации, связать западные концептуальные достижения и отечественные наработки, преодолеть конфликт поколений — старшего, не желающего знать новых «слов», и младшего, игнорирующего отечественные достижения¹⁰.

¹⁰. См.: Смирнов М. Ю. Религия и религиозоведение в России. С. 175; Смирнов М. Ю. «Если у нас есть социология религии, то вялотекущая...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 237.

В рамках этой работы им был подготовлен вначале авторский словарь «Социология религии» (2011), затем, на основе им же инициированного семинара по социологии религии под эгидой МГИМО, — большой «Энциклопедический словарь социологии религии» (2017). Большая часть этой работы осуществлялась без какой-либо грантовой поддержки, практически на энтузиазме Михаила Юрьевича и его коллег. Грант РФФИ удалось получить лишь на издание энциклопедического словаря.

Просвещение всегда тесно связано с просветительством. Задача религиозоведческого просвещения общества, власти и даже самих верующих, несомненно, входила в то понимание призвания религиоведа, которое выработал и отстаивал Михаил Юрьевич. Он постоянно работал над повышением общественного статуса религиоведения, старался поддерживать диалог с администрацией и властью, не упускал случая для распространения и популяризации религиоведческого знания даже в тех ситуациях, которые ему не нравились. Так, очень критически относясь к проекту преподавания религии в школе, особенно в 4–5 классах, он был готов организовывать и проводить курсы повышения квалификации для учителей ОРКСЭ и ОДНКНР, повышать их культурный уровень, расширять их религиоведческий кругозор.

Отдельно необходимо сказать о его отношении к теологии — очень критическом, но все-таки не абсолютно враждебном. Опасаясь «идеологической подоплеки явления теологии российскому народу и „командно-административной“ манеры ее внедрения»¹¹, он готов был сотрудничать с учеными-теологами, ценил работы многих из них. С этой точки зрения его критика скорее была полезной в деле становления «новой» отрасли знания.

Посмотрим теперь, как эти установки реализовывались в его научной работе, в его идеях.

Научная мысль: и о религии, и о религиоведении

Научный путь Михаила Юрьевича шел, как говорилось ранее, от «научного атеизма» к широко понимаемому методологическому агностицизму скорее объективистского толка, а в дисциплинарном отношении — от философии к социологии религии, а также к истории и социологии религиоведения.

¹¹ Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. С. 20.

Сам он описывал «эволюцию» своих «личных научных интересов» следующим образом — «от дипломной работы на социально-философскую тему о военной технике в жизни общества (1979 год) через длительное изучение христианских теорий войны и мира (1980-е годы) к анализу взаимоотношений мифологии и религии как форм общественного сознания (1990-е годы) и далее к исследованию социального мифотворчества и трудам по социологии религии (2000–2010-е годы)»¹².

Рассмотрим основные вехи этой эволюции.

Война и мир в контексте «научного атеизма»: кандидатская диссертация

В различных интервью Михаил Юрьевич описывал свой переход с кафедры исторического материализма, на которой он защитил под руководством К. С. Пигрова дипломную работу «Военная техника в жизни общества» (1979 год), на созданную в 1983 году кафедру истории и теории атеизма, которой в то время руководил известный социолог религии В. Д. Кобецкий (1934–2014); последний, видимо, и приохотил Михаила Юрьевича к изучению религиозной эмпирии¹³.

Тем не менее первая, кандидатская, диссертация Михаила Юрьевича была вполне философской (а по предмету даже... теологической) — «Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии (критический анализ)». Она была написана под руководством классика «научного атеизма» М. И. Шахновича и защищена в 1986 году. Несмотря на то что интерес Михаила Юрьевича к военной теме был во многом обусловлен личными причинами — он происходил из семьи военного, его служба в армии (срочная служба с ноября 1974-го по ноябрь 1976 года) была сложной и вспоминалась им как «жесткая, но хорошая школа»¹⁴, — вычленить это личное измерение в тексте работы практически невозможно.

Сам Михаил Юрьевич относился к этой работе весьма самокритично, считая ее не лишенной интересных положений, но «перегруженной политизированной риторикой», не отделяя

¹² Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. С. 3.

¹³ Например: Смирнов М. Ю. Путь в профессию: интервью с Михаилом Смирновым // Среда: исследовательская служба. 21.08.2013 [<https://sreda.org/2013/intervyu-s-mihailom-smirnovym/27848>, доступ от 27.02.2025]; Смирнов М. Ю. «Если у нас есть социология религии...». С. 235–236.

¹⁴ Путь в профессию...

ее в этом отношении от «подавляющего большинства советских публикаций о религии». «Отдельной самоиронии заслуживает усердная экипировка диссертационных рассуждений принятыми в то время идеологическими клише», — весело писал он, относя к самому себе те характеристики и оценки, которыми награждал «научный атеизм» в целом¹⁵.

Чтобы это продемонстрировать наглядно, приведу развернутую цитату из введения к этой диссертации:

В действительности теологические схемы как бы закрепляют на уровне религиозной идеологии то фантастическое отражение войны и мира, которое возникает в человеческом сознании под воздействием господствующих в определенных условиях над людьми факторов их общественного и индивидуального бытия. Преломляясь сквозь призму веры в сверхъестественное, действительное содержание войны и мира мистифицируется и уже в превратной форме «теоретически» осмысливается в религиозных концепциях. Вслед за этим происходит своего рода обратное движение, то есть осуществляемое различными средствами воздействие христианской идеологии на обыденное сознание верующих, их практическое отношение к войне и миру. Иными словами, религиозное сознание на всех его уровнях с неизбежностью порождает, воспроизводит и распространяет искаженные представления о войне и мире¹⁶.

Совершенно очевидно, что здесь действительно представлена некая общая и совершенно стандартная формальная схема понимания религиозного сознания и принципов его функционирования, характерная для «научного атеизма» того времени. В эту схему «война и мир» подставлены в качестве некоторой переменной, которая при желании может быть заменена любой другой темой. Основные недостатки этой схемы — ее абстрактность и явно негативное отношение к предмету исследования — бросаются в глаза. Сложнее заметить, что, вопреки этим недостаткам, она действительно пытается описать механизм взаимодействия обыденного религиозного сознания и концептуализирующей его богословской мысли. Единственным отступлением от стандар-

¹⁵ Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. С. 4.

¹⁶ Смирнов М. Ю. Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии (критический анализ): Дис. ...канд. филос. наук. Ленинград, 1986. С. 5 (на правах рукописи).

та представляется здесь указание на некие «факторы индивидуального бытия» — обязательной парой для общественного бытия в рамках «научного атеизма» и марксизма в целом является, конечно, бытие природное. Насколько это отступление от нормы диктовалось сознательным стремлением поставить вопрос о религии более индивидуализированно, остается гадать.

В основном тексте автор искусно использует марксистскую технику подозрения, «демистифицируя» христианский взгляд на проблему войны (порой указывая на его действительные неразрешенные сложности), вскрывая ее «земные», прежде всего социально-экономические, коренящиеся в «авантюристической политике современного империализма»¹⁷ причины.

Основным достижением диссертации сам Михаил Юрьевич считал скорее личную переориентацию с «усвоенной первоначально от некоторых „авторитетов“ в научном атеизме (советском эрзаце религиоведения) манеры выдавать за аналитический труд связки цитат и нашпигованность текста подробностями так называемой историографии проблемы» — на «сами вещи», поскольку они стоят за такими вопросами, как: «что происходит/происходило?», «как происходит/происходило?», главное же — «почему происходит/происходило?» и «как это можно понимать?»¹⁸.

Так или иначе в ряде публикаций конца 1980-х — начала 1990-х годов Михаил Юрьевич завершил свое обращение к военной тематике, постепенно перейдя к более общим проблемам структуры религиозного сознания, прежде всего в контексте обсуждения проблемы отношений религии и мифологии, и к рефлексии относительно религиоведения, его истории и его бытования в постсоветской России. Посмотрим, как они решались на уровне докторской диссертации.

¹⁷ Там же. С. 32.

¹⁸ Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. С. 4–5.

Философия и/или социология религии: докторская диссертация

Докторская диссертация Михаила Юрьевича стала масштабным, целостным религиоведческим исследованием, проектом большого синтеза религиоведческого знания, вобравшего в себя основные достижения религиоведческой мысли в ее полуторавековой истории, содержащего оригинальную концепцию «религиозно-мифологического комплекса», и ее применение к анализу религиозной ситуации в постсоветской России. Эта работа существует в двух вариантах: философском и социологическом, которые мы далее рассмотрим и сопоставим.

Докторская 1: философия религии как центр религиоведческого исследования и ее эмпирическое приложение

Первый вариант докторской диссертации Михаила Юрьевича был, как известно, предназначен для защиты в «философском» диссертационном совете, по специальности 09.00.13 — религиоведение, философская антропология, философия культуры. Однако защита не состоялась (я не буду обращаться к выяснению и анализу обстоятельств, по которым это произошло).

В настоящее время судить о ее содержании можно благодаря автореферату и рукописи, опубликованной и депонированной в ИНИОН.

Впервые в систематической форме был сформулирован взгляд Михаила Юрьевича и на религиоведение, и на религию, прежде всего в ее отношении к мифологии, и на современные процессы в отечественной религиозной жизни.

Религиоведение рассматривается Михаилом Юрьевичем здесь как сложный междисциплинарный проект, совокупность подходов: феноменологического (он выдвинут здесь на первый план), исторического, социологического, психологического, анализа языка религии, компаративистского. Синтез этих подходов осуществляет «система принципиальных обобщающих представлений на единой теоретико-методологической основе — философия религии»¹⁹. Сохраняя на этом этапе «руководящую» роль философии религии, Михаил Юрьевич, естественно, не предполагал

¹⁹ Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2002 (на правах рукописи).

здесь некоей единой и всеобщей философской основы, но скорее мыслил религиоведение как набор конкурирующих комплексных проектов, в каждом из которых выводы эмпирических исследований обобщаются на базе конкретной философской традиции. Это подход, напоминающий идею научно-исследовательских программ Имре Лакатоса.

Особое внимание Михаил Юрьевич уделял культурологическому подходу к религии, используя его для эмпирического «заземления» общих схем, рассматривая историю религии как историю ее «пути в пространстве культуры», пространстве человеческого творчества. Тем не менее именно философия задает здесь общую рамку, именно философскими средствами вырабатывается понятийный аппарат: понятия религии, мифологии и их соотношение.

Михаил Юрьевич попытался предложить синтез феноменологического подхода и традиционных отечественных подходов. С одной стороны, феноменологически религия понимается как определенная «направленность сознания», а именно как «направленность на трансцендентный предмет», на «совершенно иное», на «сверхъестественное». С другой стороны, вполне традиционно для «научного атеизма» религия интерпретируется как «вера в сверхъестественное», но тут и сама вера получает феноменологическую интерпретацию как «непосредственная интенция сознания к абсолютному объекту»²⁰. Михаил Юрьевич делает отсюда вполне последовательный вывод: объем понятия «религия» при таком подходе существенно сужается и ограничивается почти только теистическими традициями²¹. Светский автор здесь очень близок к определению религии как «веры в Бога».

Проблема, однако, заключается в том, что интенция этой веры оказывается весьма специфичной — «ее специфическим свойством является глубокое, не нуждающееся в объективных доказательствах и критическом осмыслении убеждение человека в истинности выбранных им конфессиональных положений и образов». Существенно, что это убеждение не является «результатом когнитивного процесса, проверенным общественно-исторической практикой и удостоверенным логикой», но — «психо-эмоциональным самоубеждением в реальности объекта веры»²².

²⁰. Там же. С. 24.

²¹. Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. Депон. рук. С. 39.

²². Там же. С. 34.

Тем самым делается вывод «о сугубо человеческой природе самого представления по поводу сверхъестественного, то есть культуротворческом порождении этой идеи», благодаря чему вся концепция приобретает выраженно секулярный, редукционистский характер. Аналогичной реинтерпретации подвергается и «расширительный» подход к пониманию религии через дихотомию сакрального и профанного, в рамках которого автор настаивает на «человеческом происхождении идеи сакрального»²³.

Этот редукционизм, как говорилось выше, не является научно-атеистическим редукционизмом в советском стиле. Михаил Юрьевич находится в диалоге и с отечественными, и с зарубежными религиозными мыслителями — С. Н. Булгаковым, П. Тиллихом и рядом других. Его концепция в определенных аспектах, в свою очередь, вполне может быть использована в рамках разумных антиредукционистских подходов. И все же не для того, чтобы вступать в спор с Михаилом Юрьевичем, а для того, чтобы поместить его идеи на карте постсоветского религиоведческого пространства, следует сказать, что именно в этом месте его философский проект определяется его личными взглядами и направляется в сторону секулярной мысли. Этим я, конечно, совсем не хочу преуменьшить его вклад в отечественную науку.

Напротив, именно секулярная установка позволяет Михаилу Юрьевичу обратить внимание на важный и в каком-то смысле конститутивный для религиоведения момент религиозной жизни: расхождения между религиозной верой в описанном смысле и «режимом реального бытия верующих, когда конфессиональные институты и традиции нередко заслоняют собой источник Откровения и как бы замещают его»²⁴. Это, в свою очередь, намечает переход к теме мифа.

От религии Михаил Юрьевич отличает миф — особую форму сознания, воплощенную в практике, в том числе ритуальной, картину мира, возникающую на очень ранних стадиях развития человеческой культуры, но до сих пор сохраняющую свою силу и продуктивность, связанную с «отождествлением человеческого бытия с природным и подавляющим преобладанием коллективных представлений в индивидуальном мышлении»²⁵ в первобытном синкретизме. Наибольший интерес представляет здесь ана-

²³ Там же. С. 46.

²⁴ Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. С. 24.

²⁵ Там же. С. 75.

лиз взаимоотношений мифа и религии, осуществляемый в трех направлениях: 1) прорыв мифологической картины мира при возникновении религиозного сознания; 2) формирование религиозных мифологий; 3) параллельное существование религии и мифа, в том числе в контексте новых форм мифотворчества в современном мире. Он исследует присутствие мифологического в религии, а также волнообразные движения де- и ре- мифологизации, обусловленные сложным и противоречивым сочетанием этих аспектов в единстве реальных культурных форм «религиозно-мифологического сознания».

В третьей главе Михаил Юрьевич попытался раскрыть эвристический потенциал этой схематики, «опрокинув» ее на историю и современное состояние русской культуры, описывая, опираясь на социологические исследования, динамику процессов демифологизации и ремифологизации в современной России, набрасывая картину возможных перспектив мифологического сознания и мифотворчества. Очень честная и нелестная, хотя и не лишенная стандартных штампов и общих мест, картина, в которой «мифологизированная» религиозность вновь и вновь воспроизводится под влиянием «традиционалистского уклада жизни и примата авторитарной государственности»²⁶, — несомненно заставляет задуматься.

Докторская 2: социология религии, ее история и ее работа с реальностью

Стремление превратить философскую работу с понятиями в основание для качественной аналитики и прогностики религиозной или «религиозно-мифологической» реальности было, как мы только что видели, характерной чертой уже первого варианта этой работы. Переориентация на социологию религии естественным образом усилила эту черту. Посмотрим, какие изменения произошли с текстом работы, когда автор «переформатировал» его из одной дисциплинарной рамки — философской в другую — социологическую.

Прежде всего отметим, что основная концепция, разграничивающая собственно религию и миф и при этом рассматривающая реальное религиозное сознание как их синкретическое сочетание, а в динамике — как маятник де- и ре- мифологизации, оста-

²⁶ Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. С. 38.

лась неизменной. Тем не менее эта концепция получает новую мотивацию. Как гласит первое положение, выносимое на защиту: «Социологическая операциональность трактовки религиозного сознания требует ограничения его определяющих признаков наличием трансцендирующей интенции и веры в сверхъестественное»²⁷. Философия религии исчезла, осталась социология религии, метарелигиоведческое рассуждение из первой главы первого варианта ушло, окончательно сформировалось понятие «религиозно-мифологического комплекса», теоретическому описанию которого посвящена первая глава. Вторая глава соответствует третьей главе первого варианта («Религиозно-мифологический комплекс в общественном сознании России»). Добавилась очень интересная третья глава — набросок истории отечественной социологии религии, впоследствии выросшая в отдельную монографию²⁸. Таким образом в сферу интересов Михаила Юрьевича вошла история отечественного религиоведения. Сам же он окончательно определился не как философ религии, заинтересованный конкретикой религиозной жизни, но как религиовед — социолог религии.

В понятии «религиозно-мифологический комплекс» Михаил Юрьевич с наибольшей ясностью выразил свое понимание религии вообще и основной формы ее бытования в культуре в особенности. Это понятие, несомненно, обладает весьма значительным эвристическим потенциалом, но вместе с тем не лишено предпосылок, учет которых необходим для его корректного применения и развития. Что это за предпосылки?²⁹

Рассмотрение религиозно-мифологического комплекса как некоего синкретического образования, в котором его мифологическая часть является, с одной стороны, предпосылкой возникновения религиозного сознания, а с другой — тормозом, мешающим полноценному раскрытию его потенциала, связанная с этим картина развития русского православия как своего рода вторичной мифологизации христианства (прежде всего на уровне «обы-

²⁷ Смирнов М. Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование: Дис. ...д-ра социол. наук. СПб., 2006.

²⁸ Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб.: СПбГУ, 2008.

²⁹ Реализован в частности в последней монографии Михаила Юрьевича: Смирнов М. Ю. Динамика религии в современном мире опыт религиоведческой рефлексии. СПб, РХГА, 2025.

денного» религиозного сознания), вскрывает, как представляется, богословские (как бы странно это ни звучало!) предпосылки понимания религии у Михаила Юрьевича. Не только идеи эпохи Просвещения наложили свой отпечаток на его мысль, но и протестантское богословие (вообще существенно повлиявшее на становление религиоведения, особенно в ранний его период) с его представлением об «эллинизации христианства» (Гарнак) как восприятием чужеродных для его основной религиозной интенции элементов³⁰. С этой точки зрения «чистая» религиозность для Михаила Юрьевича — это личное предстояние Богу в акте веры, иррациональном по сути, хотя и не исключающем последующую рефлексию и рационализацию. Не отрицая возможность и даже желательность формирования такого рода религиозного сознания в православии, связывая с ним возможность подлинного и продуктивного с культурной и социальной точек зрения религиозного возрождения (позитивно оценивая с этих позиций «Основы социальной концепции РПЦ»), Михаил Юрьевич, однако, чем дальше, тем больше скептически относился к перспективам реализации этой возможности, предвидя усиление указанных выше характерных для русской культуры «мифогенных факторов».

В целом такое разграничение собственно религиозного и мифологического компонентов в рамках теистической (а может быть и не только) религиозности представляется весьма продуктивным (нечто подобное может быть обнаружено и у такого во всем непохожего на Михаила Юрьевича автора, как С.С. Аверинцев). Оно, в частности, позволяет дать религиоведческую операционализацию разграничения нормативных и девиантных форм религиозности. При этом, однако, исследователям, по всей видимости, необходимо учитывать, что разные религиозные традиции не только проводят эти разграничения в разных «местах», но и предполагают различные способы такого разграничения.

³⁰. Кстати говоря, интерес к протестантской религиозности был свойствен Михаилу Юрьевичу на протяжении всей его религиоведческой карьеры от раннего общения с верующими еще в советские времена и вплоть до составления антологии (Протестантизм: pro et contra. Взгляды и полемика отечественных авторов в XVI — начале XXI века) / Под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Изд-во РХГА, 2012) и позднее.

Религиоведение: история и социология

Уже из докторской диссертации можно увидеть, что научному стилю Михаила Юрьевича была присуща особая рефлексивность: наряду с религией, важнейшим предметом его анализа было само религиоведение, прежде всего отечественное, в его истории и актуальном состоянии, в особенности в его отношениях с теологией.

История отечественного религиоведения

Михаил Юрьевич — автор одной из влиятельных концепций истории отечественного религиоведения. В порядке личного признания скажу, что именно обсуждение этой темы впервые сблизило нас и в профессиональном, и в личном плане. Одним из результатов ее обсуждения стала совместная публикация³¹. В свое время Михаил Юрьевич поддержал мою, многими критиковавшуюся, идею о необходимости изучения странного этоса отечественного религиоведения советской эпохи. Мы также были согласны и в «критике идеи непрерывности отечественного религиоведения»³². В ряде моментов его взгляд был, однако, еще строже, чем мой.

Наиболее концептуальным высказыванием Михаила Юрьевича на эту тему стала опубликованная в 2009 году статья «Религиоведение в России: проблема самоидентификации». Наиболее подробным — развивающее темы и содержание социологической диссертации «учебное пособие» (а на самом деле небольшая монография) «Очерк истории российской социологии религии» (СПбГУ, 2008).

Именно в статье Михаил Юрьевич высказал довольно обескураживающий тезис, согласно которому российское религиоведение в смысле «относительно независимой в идеологическом плане научно-исследовательской деятельности», системной подготовки специалистов, формирования «профессионального сообщества» «стало по настоящему утверждаться только с середины

³¹ Смирнов М. Ю., Антонов К. М. Диалог об изучении истории религиоведческой мысли советского времени // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. С. 346–363.

³² Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. С. 37.

1990-х годов»³³. Все предшествующее Михаил Юрьевич достаточно обоснованно относил к предыстории религиоведческой науки, в рамках которой достижения отдельных ученых перекрываются общим фоном «идеологизированной нормативности в отношении к исследуемому материалу»³⁴, которая в советскую эпоху дополняется еще и парадоксальным отсутствием «указания именно на религию как предмет исследования» (курсив автора)³⁵. С этой точки зрения перспективы дореволюционных подходов Михаил Юрьевич оценивал более позитивно, чем трагический опыт советского периода, разделяя в целом резко критическое отношение к последнему со стороны академика Л. Н. Митрохина³⁶. В то же время Михаил Юрьевич не отрицал и значимость работы, проделанной в советские времена — и не только сторонниками альтернативных подходов, но и представителями «научного атеизма», у которых «за дежурными идеологическими клише нередко обнаруживается довольно точное практическое знание религиозной жизни»³⁷. Противоречивое единство «политико-идеологического и научно-исследовательского» начал «научного атеизма» было предметом его интереса, и его описание логики этого единства может быть признано совершенно точным и весьма поучительным³⁸.

Можно спорить о том, где провести границу между предысторией и историей, но не учитывать аргументацию Михаила Юрьевича при изучении истории отечественного религиоведения невозможно.

Социология отечественного религиоведения: «скудная доля»

И тем не менее современное «лиминальное», или «пороговое», положение религиоведения в России, «когда признаки прежней институциональности... вроде бы отпали, но явных признаков нового устойчивого статуса еще не приобретено»³⁹, или,

³³ Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации. С. 102.

³⁴ Там же. С. 92–93.

³⁵ Там же. С. 95.

³⁶ Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. С. 172.

³⁷ Там же. С. 174.

³⁸ Там же. С. 173.

³⁹ Там же. С. 171.

другими словами, ситуация «маргинальности», «субкультурности» религиоведения⁴⁰, вызывало у Михаила Юрьевича чувство тревоги. Эту тревогу он стремился не драматизировать, а рационализировать и сделать предметом научного анализа.

В рамках этого анализа Михаил Юрьевич обращал внимание на следующие основные проблемы:

1) Разобщенность и слабая структурированность сообщества, для обозначения специфики которого Михаил Юрьевич предпочитал понятие «религиоведческая среда»⁴¹. До состояния «сообщества» (нем. *Gemeinschaft*) этому «бурлящему бульону» «не хватает морального единства, общезначимых и общеразделяемых ценностей» и лидеров, до состояния «общества» (нем. *Gesellschaft*) — организованности и структурности⁴². Условием кристаллизации среды в сообщество является, как полагал Михаил Юрьевич, «бурление» «не по поводу частных интересов и ситуаций, а по поводу фундаментальных проблем, требующих совместных теоретико-методологических усилий, дискуссий, научной полемики, но и взаимной поддержки»⁴³. Наоборот, препятствием на пути этого преобразования являются «конфронтации мировоззренческого, идеологического и институционального характера», которые «существенно затрудняют концентрацию преимущественно на решении исследовательских задач»⁴⁴.

2) Неопределенность «критериев профессиональной принадлежности», когда кажущиеся самоочевидными: а) профильное образование, б) работа в профильном учреждении, в) профильная исследовательская деятельность и публикационная активность⁴⁵ — оказались размыты и не всегда играют решающую роль, в том числе при отборе экспертов.

3) Неопределенность перспектив профессиональной самореализации, проблематичное столкновение «идеальной мотивации религиоведов», претендующих «на проникновение в глубинные смыслы религиозной составляющей человеческой жизни» с «исполненной рутинных состояний повседневной реальностью» их

⁴⁰ Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. С. 41.

⁴¹ Там же. С. 31; Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. С. 176.

⁴² Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. С. 31.

⁴³ Там же. С. 35.

⁴⁴ Там же. С. 38.

⁴⁵ Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. С. 182–183.

бытия в профессии⁴⁶. Сюда относится и слабая институциональная структура религиоведения, и малая степень востребованности религиоведческого знания со стороны его потенциальных потребителей и заказчиков: общества, государства, самих религиозных организаций — и зависимость религиоведения от состояния «государственно-конфессиональных отношений». Особенно последнее, поскольку оно зачастую ставит религиоведа перед сложным этическим выбором: «отстаивать демократическое понимание свободы совести» или идти на компромисс.

Неутешительным итогом звучит меланхоличное резюме о «скудной доле религиоведения»: «рассказывать учащимся о религии языком науки, писать малотиражные книжки да делиться меж собой на конференциях радостями и печальями»⁴⁷.

Однако Михаил Юрьевич по своему личному складу был совершенно не склонен к меланхолии, в силу чего эта ситуация провоцировала не только сугубо научную, но и публицистическую его активность.

«Не только как религиовед, но прежде всего как гражданин светского государства»⁴⁸: религиоведческая публицистика

В своей публицистике Михаил Юрьевич оставался ученым-религиоведом. Высказываемые и обосновываемые в ней точки зрения вытекали и из описанной выше общей позиции, и из намеченного в философских работах общего понимания религии, и из видения современного положения дел в религиозной сфере — в России и мире, которое он изучал как социолог религии. Я остановлюсь коротко на двух, как представляется, наиболее значимых темах: проблеме светскости, отношениях религиоведения и теологии. Сюда же примыкают его высказывания по теме «традиционных ценностей», «оскорбления чувств верующих», отношения к новым религиозным движениям.

⁴⁶ Там же. С. 179.

⁴⁷ Там же. С. 190.

⁴⁸ Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. С. 79.

Что такое «светскость»?

Михаил Юрьевич выступал как последовательный защитник принципов светскости государства и свободы совести в том виде, в каком они сформулированы в 14-й и 28-й статьях Конституции и которые Михаил Юрьевич интерпретировал в ключе, который может быть назван:

1) «либеральным» — в том смысле, что он отдает явное предпочтение личному над общественным и государственным: «право мировоззренческого самоопределения личности вне какого-либо государственного принуждения или обязательности перед любой религиозной или иной организацией»⁴⁹;

2) «сепарационным» — в том смысле, что он подчеркивает «равноудаленность» мировоззрений и представляющих их организаций от аппарата государственной власти.

При этом он специально оговаривал, что понимаемый таким образом принцип светскости не предполагает ни «отождествления светскости и атеистичности», ни «вытеснения религии из жизни», ни «ограничения последователей любой религии в правах и свободах»⁵⁰.

С этой точки зрения он, естественно, возражал тем авторам, которые, полемизируя с советской моделью светскости и свободы совести, требовали законодательного закрепления статуса «государствообразующих религий» и призывали «оценивать каждую религиозную группу по тому вкладу, который она сделала в развитие нашей страны»⁵¹. С точки зрения Михаила Юрьевича, это вело к нарушению принципа равенства граждан перед законом. Происходившие в русле этого направления трансформации российского законодательства он также оценивал негативно — и не только с общегражданской точки зрения. Не только в «Законе о свободе совести и религиозных организациях» второму компоненту уделяется значительно большее внимание, чем первому, но и религии оказываются в ситуации, когда их «мировоззренческий контент... мало что значит, а вот социальный потенциал... вполне востребован как один из ресурсов государственной поли-

⁴⁹ Там же. С. 145.

⁵⁰ Там же. С. 142–143.

⁵¹ Там же. С. 143.

тики»⁵², что вряд ли можно считать соответствующим их нормативному смыслу.

Религиоведение и теология

Сходные соображения определяли и отношение Михаила Юрьевича к теологии и ее вхождению в отечественное научное и образовательное пространство. Не секрет, что именно религиоведы выступили как едва ли не наиболее принципиальные критики этого процесса. Михаил Юрьевич принимал активное участие в этих дискуссиях. Он указывал, во-первых, на опасную «перспективу вытеснения религиоведения из образования, замещения его теологией», в силу прежде всего неопределенности границ между двумя дисциплинами⁵³. Во-вторых, его возражения вызывал сам способ «форсированного вплоть до принудительности, продвижении некоего эрцаза теологии, до боли напоминающего другой эрцаз советских еще времен, именовавшийся теорией научного коммунизма»⁵⁴. Михаил Юрьевич имел здесь в виду, разумеется, не содержательную, а формальную аналогию — аналогию статуса. Наконец, в-третьих, его тревожил тот факт, что в утверждении теологии значительную роль играли «не собственно научные факторы, а совпадение запроса государственной политики на консолидацию общества и корпоративных интересов религиозных организаций», из чего вытекала необходимая «притяннутость теологии к вовсе нетеологическим задачам», и вновь вставал вопрос о принципе светскости⁵⁵. Теология в такой перспективе оказывалась «идеологическим инструментом», конструирующим «желаемые образы религии» в общественном сознании, иными словами — инструментом его мифологизации⁵⁶. Напротив, религиоведение рассматривалось как «единственный способ достичь внятного и обоснованного понимания религии и в истории, и в современном обществе»⁵⁷.

В то же время далеко не всегда Михаил Юрьевич мыслил их отношения в терминах противопоставления. Напротив, он, как правило, подчеркивал свое (и религиоведов в целом) уважитель-

⁵² Там же. С. 152

⁵³ Там же. С. 20, 83.

⁵⁴ Там же. С. 80.

⁵⁵ Там же. С. 81–82.

⁵⁶ Там же. С. 85.

⁵⁷ Там же. С. 79.

ное отношение к теологии как форме мысли и «одному из выдающихся свидетельств интеллектуальной культуры теистических религий»⁵⁸. Он не видел «проблемы в присутствии теологии среди разнообразия гуманитаристики». Более того, говорил о необходимости для религиоведов помочь «грядущим теологам втянуться в научный дискурс»⁵⁹.

Таким образом, его критика была жесткой, принципиальной, но конструктивной. Не все ее пункты вызывают согласие. Кое-где, наряду с уважительным отношением к теологии, проглядывает не лишнее высокомерие отношения ученого, точно знающего подлинное положение дел, к своему объекту. Тем не менее учет и преодоление подобного рода критики несомненно должны способствовать становлению подлинно академической теологии, выстраиванию ею продуктивных отношений с религиоведением и другими дисциплинами, изучающими религию.

Подводя итог

Михаил Юрьевич Смирнов, несомненно, был одним из выдающихся представителей религиоведения нашего времени. В «религиоведческой среде» он был одной из самых значимых точек консолидации, человеком, позиция которого много значила для его коллег независимо от их мировоззренческих предпочтений.

В своем научном развитии он прошел путь от «научного атеизма» позднесоветских времен — к несколько рационализированному представлению о религии в духе отчасти эпохи Просвещения, отчасти протестантского типа мысли; от философии религии — к социологии религии; от изучения только религии — к одновременному изучению религии и религиоведения; от пафоса академической «чистоты» — к академически обоснованной публицистической активности.

Основой этого развития была интересная и плодотворная концепция «религиозно-мифологического комплекса», в котором религия, понимаемая либо как личное предстояние (протестантское влияние), либо как набор убеждений (влияние Просвещения), вступает в синкретическое взаимодействие с мифо-ритуальным комплексом, с которым в реальной культуре находится в состоянии переплетения и неустойчивого равновесия.

⁵⁸. Там же. С. 79, 20.

⁵⁹. Там же. С. 21.

Его переход от философии к социологии религии может рассматриваться как попытка верификации этой идеи и, вместе с тем, как свидетельство тенденции к «эмансипации» эмпирического религиоведения от «руководства» со стороны философии; нарастание публицистических элементов в его творчестве — как попытка человека Просвещения, «взявшего на себя ответственность за пользование своим разумом»⁶⁰, противостоять нарастающей ремифологизации общественного сознания.

В то же время не может не вызывать восхищения свойственная его исследованиям рефлексивность. Изучение религии не мыслилось им в отрыве от самоизучения религиоведения: его истории и современного состояния, а последние, в свою очередь, ставились в связь с положением религии в России — также в истории и современности.

В основе его концепции истории и современного состояния отечественного религиоведения лежит представление о развивающейся в условиях академической свободы и при этом востребованной обществом, государством и самими религиями системе научных исследований и образования — представление вполне идеалистическое и тем не менее бывшее для него основой публицистической активности и вполне практических действий.

С этим хорошо сочетается его публицистика: защита идей светскости и свободы совести в их «демократической» интерпретации, оппонирование тем способам продвижения теологии в научное и образовательное пространство, которые воспринимались многими как нарушающее принцип автономии научного сообщества давление со стороны государства и церкви.

В итоге именно идеал светского Просвещения, настроенного в отношении религии не воинственно, но уважительно-критично, склонного к демифологизации и рационализации общественного сознания, лежит в основе и научной, и публицистической деятельности Михаила Юрьевича. И хотя нашему времени свойственно критическое отношение к этому идеалу, пример М. Ю. Смирнова свидетельствует о том, что в нем заложено значительное богатство до сих пор не вполне реализованных возможностей.

⁶⁰. Кант И. Ответ на вопрос «Что такое просвещение?» // И. Кант. Сочинения. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО Kamі, 1994. С. 125.

Библиография

- Кант И. Ответ на вопрос «Что такое просвещение?» // И. Кант. Сочинения. Т. 1. Тракаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО Kamі, 1994. С. 125–148.
- Кырлежев А. Постсоветский транзит и наука о религии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 198–206. EDN: UIXFKD.
- Протестантизм: pro et contra. Взгляды и полемика отечественных авторов в XVI — начале XXI века / Под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.
- Смирнов М. Ю. «Если у нас есть социология религии, то вялотекущая...» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 235–246.
- Смирнов М. Ю. Вопросы войны и мира в современной христианской идеологии (критический анализ): Дис. ...канд. филос. наук. Ленинград, 1986. EDN: WLBWCL.
- Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. (Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 56665 от 30.07.2001.) СПб., 2001. EDN: YTQXBV.
- Смирнов М. Ю. Мифологическое сознание и религия. Теоретико-методологическое исследование: Автореф. дис. ...д-ра филос. наук. СПб., 2002 (на правах рукописи). EDN: RAIETN.
- Смирнов М. Ю. Очерк истории российской социологии религии. СПб.: СПбГУ, 2008. EDN: QOISQR.
- Смирнов М. Ю. Путь в профессию: интервью с Михаилом Смирновым // Среда: исследовательская служба. 21.08.2013 [<https://sreda.org/2013/intervyu-s-mikhailom-smirnovym/27848>, доступ от 27.02.2025].
- Смирнов М. Ю. Религиоведение в России: проблема самоидентификации // Вестник Московского университета. 2009. № 1. С. 91–106. EDN: KVGJUX.
- Смирнов М. Ю. Религиоведение как призвание и профессия // Портал «Религиозная жизнь». 07.11.2016 [https://religious-life.ru/2016/11/smirnov_mikhail/, доступ от 27.02.2025].
- Смирнов М. Ю. Религиозно-мифологический комплекс в российском общественном сознании. Историко-социологическое исследование: Дис. ...д-ра социол. наук. СПб., 2006. EDN: NOWXEX.
- Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. EDN: VQXELT.
- Смирнов М. Ю. Российское религиоведение в лиминальном пространстве // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2024. № 1. С. 284–297. DOI: https://doi.org/10.35231/18186653-2024_1-284, EDN: CNYKSI.
- Смирнов М. Ю. Своевременное религиоведение. Вопросы теории и методологии российских исследований религии. СПб.: ЛГУ им. А. С. Пушкина, 2024. EDN: KEJKOE.
- Смирнов М. Ю., Антонов К. М. Диалог об изучении истории религиоведческой мысли советского времени // Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб.: РХГА, 2013. С. 346–363.

**Светлой памяти Друга...
Екатерина Евгеньевна Анастасова
(19.04.1962-15.06.2025)**

АЛЕКСАНДР А. ПРИГАРИН

Российский государственный гуманитарный университет (Москва, Россия).
prigarin.alexand@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6684-309X

**In Blessed Memory of a Friend... Ekaterina Evgenievna Anastasova
(19.04.1962-15.06.2025)**

Alexandr A. Prigarin

Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia).
prigarin.alexand@gmail.com
ORCID: 0000-0002-6684-309X

«ПРОЩАЙ, Классик!!!» — если со стороны это может показаться пафосом, то для наших диалогов с Екатериной Евгеньевной Анастасовой такое обращение было нормой. В этой самоиронии, помноженной на веру в результативный научный поиск, была вся Катя... Нас познакомил наш общий друг — тогда аспирант Софийского университета, а ныне — доктор наук, профессор А. И. Ганчев. Он привез к нам «в поле» этого чудесного Человека и глубокого Ученого. Одним из ярких моментов экспедиционного знакомства стало посещение общины старообрядцев в хуторе Анновка. Вот как описывала это сама Е. Е. Анастасова:

«...посещение породило шутку о создании новой науки — анновкологии и ее Классиках (с большой буквы) — Пригарина и меня. Но, как известно, в каждой шутке есть доля шутки. Мы продолжили долгие годы упоминать анновкологию (и анновкософию), не пытаясь как-то определить эту “всеобъемлющую” науку»¹.

¹ Анастасова Е. Е. Открытие Бессарабии (путевые заметки о приключениях, магии, пророчестве и об анновкологии) // МНОГАЯ ПОЛЯ!»: Трансдисциплинарные эпизоды: сб. науч. работ, посв. 50-летию Александра Анатольевича Пригарина / Ред.: А. И. Ганчев, С. В. Коч, Г. Н. Стоянова. Одесса: Симэкс-Принт, 2021. С. 528.

Эта встреча стала структурообразующей не только для нас, но и многих наших общих друзей-коллег. Более чем за четверть века было много общих проектов, конференций, выездов и т. д. Но самое главное — было общение, в котором деликатная, но внимательная Катя умела узнавать новости по всем направлениям жизни и науки (достаточно сказать, что о существовании своего второго зятя мы узнали именно благодаря Катиному доверительному опросу нашей младшей дочери). Живость ума, любознательность, остроумие, широчайший кругозор делали Катю крайне душевной собеседницей и советчицей. Эти ее человеческие свойства прекрасно встраивались в полевую работу — разговаривать по душам она могла всех. Сколько раз мне доводилось наблюдать ее беседы, столько раз восхищался ее искренностью и навыкам вписывать маленькую судьбу в глобальные параметры истории и культуры.

Для себя объяснял это «школой», в которой ей довелось формироваться (Никита Ильич Толстой и Иваничка Петрова Георгиева). Ее Учителя, известные всему Миру ученые, отточили и развили в ней заложенные природой и семьей свойства. Подобные же принципы она реализовывала в своих учениках. Доводилось открывать завесу ее педагогического и академического таланта. «Умница-красавица!!! — начинала свою рецензию “Классик”, — без этого гениального текста наука бы рухнула!» Затем следовал внимательный и требовательный разбор деталей, в результате которого текст доклада или статьи переписывался кардинально. Это же касалось и оценочных суждений о коллегах: предельно похвалить, но не забыть критично, но в то же время — корректно и саркастично указать на «слабые места» или «избыточные построения».

Осматривая историографический багаж этого ученого, поражаешься, КАК много всего успела она реализовать за свою, увы, недолгую жизнь! Масштаб личности Е. Е. Анастасовой был настолько многоуровневый, междисциплинарный и транснациональный, что, представляется, она порождала смыслы и пространства, а не они — ее... Она была настоящий, тщательный и внимательный полевик, которая сумела рассмотреть культурные реалии во многих современных практиках. В каких только краях она ни делала свои экспедиционные наблюдения — от родных Балкан до далеких США, от стран Балтии до бессарабских степей. И везде в центре ее внимания оказывался

Человек в его культурно-языковом окружении. Эффективность подобной исследовательской оптики, которые кто-то из ее коллег охарактеризовал как «полевую семантику», обеспечивалась ее широкой эрудицией (от лингвистики до антропологии), а также «интерпретационной интуицией». Ей всегда было тесно в рамках одного метода, как сбора эмпирического материала, так и его введения в научный оборот. Будучи Человеком комплексным, Катя всегда находила адекватный язык описания и характеристик для крайне сложных, деликатных жизненных тем. При этом она никогда «не подглядывала» за людьми, а всегда — сопереживала, сочувствовала. Если когда-то родится категория «сопереживающая антропология», то ее труды обязательно войдут в антологию. Именно такая академическая позиция выводила ее на авангардные позиции в изучении современности (признаемся, не самое «любимое» направление сегодняшних этнологов и фольклористов, где поле еще не прошло проверку временем). И даже в этих актуальных студиях она заняла неоднозначную нишу этнической и религиозной «инаковости».

Эти научные интересы сформировались еще очень рано, судя по ранним публикациям. Они развивались и совершенствовались, проходя апробацию полем и коллегами, на протяжении всей ее жизни (так неуместно слово «карьера» для нее). Это и Софийский университет «Св. Климент Охридский», и ряд университетских сред Европы, России и Америки. Ее буквально можно было встретить везде (помню, как нередко сверял географию своих поездок с ней; часто она становилась причиной-поводом посетить ту или иную страну или конференцию). Однако она всегда возвращалась в свой «кабинет» — уютную квартиру в Софии и — к своим друзьям-коллегам в Институте фольклористики, а затем объединенном Институте этнологии и фольклористики с Этнографическим музеем Болгарской академии наук. И повсеместно она была уместна и реализуема: вечеринка со студентами; кухня собственного дома; аудитория, наполненная студентами; суровое и принципиальное заседание Ученого совета, редколлегии и т. д.

В обеих ее авторских книгах старообрядцы занимают центральную роль². Они же предстают в различных контекстах и странах в ее многочисленных статьях и докладах. Эта иссле-

² Анастасова Е. Старообрядците в България: мит, история, идентичност. София: «М. Дринов», 1998; Анастасова Е. Этничност, традиция, власт етюди за прехода. София: «Марин Дринов», 2006.

довательница сумела показать важнейшие характеристики «Русского Мира» Балкан и Балтии, раскрыть специфику глобализационных тенденций в этой консервативной и традиционалистской среде, вхождения «Старых русских» в контуры «Новой Европы» и т. д. Эти академические заслуги сочетались с ее живым и продуктивным интересом к балканской и болгарской этнологии/фольклористике. Достаточно указать реализацию двухтомного проекта, посвященного празднику святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в компаративной перспективе³. Наследие этого ученого измеряется в тысячах страниц оригинальных и глубоких публикаций, которые еще требуют своего осмысления (часть из них выйдет уже, увы, после смерти автора...) Возможно, ее ученики и друзья возьмут на себя труд и организуют конференцию памяти Екатерины Евгеньевны Анастасовой...

«Хороший полевик живет сразу несколько биографий», — как-то отметила Катя. Да, действительно, Е. Е. Анастасова прожила свою жизнь, отдавая всю себя любимой науке, настолько насыщенно, что хватило бы ни на одну биографию... Очень жаль, что в Жизни и Науке не будет больше ее... Хотя, уверен, что ее идеи еще долго будут цитироваться и развиваться теми, кто имел счастье ее знать! Не сомневаюсь, что буду оценивать свои и чужие тексты с обязательной отсылкой к мнению Екатерины Евгеньевны! Как истинный ученый, она еще долго будет фактором историографии, жаль, что не фактом...

³ Празникът на Кирил и Методий: пространства на духа / Ред. — съст. Е. Анастасова, Г. Лозанова, Ст. Становев: в 2 т. София: Парадигма, 2015.



Рецензии и обзоры

Рекомендация для цитирования:

Семячко С.А. «Собра дванадесять книг миней...» Рецензия на: Юхименко Е.М. Выговские Четии Миней: последний агиографический свод древнерусской традиции / Науч. ред. Н.В. Поньрко. СПб.: Пушкинский Дом, 2025. 576 с.; ил. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 353–357.

For citations:

Semyachko, S. A. (2025) “Sobra dvonadentsiia knig minei...” Review of: Yukhimenko, E. M., Ponyrko, N. V. (ed.) (2025) *Vygovskiye Chetiye Minei: the last hagiographic corpus of Old Russian tradition*. St. Petersburg: Pushkin House. 576 p.; ill. (in Russ.)”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 353–357.

Поступила в редакцию: 7.03.2025; принята в печать: 26.03.2025.

Received: 7.03.2025; Accepted for publication: 26.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

«Собра дванадесять книг миней...»

Рецензия на:

Юхименко Е.М. Выговские Четии Миней: последний агиографический свод древнерусской традиции / Науч. ред. Н.В. Поньрко. СПб.: Пушкинский Дом, 2025. 576 с.; ил.

СВЕТЛАНА А. СЕМЯЧКО

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург, Россия). svetlanasm08@mail.ru

ORCID: 0000-0002-0697-4418

“Sobra dvonadentsiia knig minei...”

Review of: Yukhimenko, E. M., Ponyrko, N. V. (ed.) (2025) *Vygovskiye Chetiye Minei: the last hagiographic corpus of Old Russian tradition*. St. Petersburg: Pushkin House. 576 p.; ill. (in Russ.)

Svetlana A. Semyachko

Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia).

svetlanasm08@mail.ru

ORCID: 0000-0002-0697-4418

Вклад насельников Выго-Лексинского поморского общежитства в историю русской культуры до сих пор не оценен в полной мере, и в первую очередь в силу того, что он так до конца и не выявлен. В эпоху гонений на приверженцев старой веры многое было утрачено навсегда, что-то было скрыто самими староверами от чужих глаз, что-то попало в руки собирателей, что-то оказалось на государственном хранении. Перед исследователями стоит не только задача изучения произведений старообрядческой книжной традиции, икон или произведений прикладного искусства, но, в первую очередь, задача их поиска и атрибуции.

Предметом исследования Е. М. Юхименко стали Выговские Четьи Минеи — один из важнейших представителей этого литературного жанра, точнее, макржанра, объединяющего в себе тексты, главным образом агиографические, на каждый день года, стоящий в одном ряду с такими памятниками, как Великие Минеи Четьи митрополита Макария, Чудовские Минеи, Минеи Германа Тулупова, Минеи Иоанна Милютина, «Книги житий святых» Димитрия Ростовского.

Прежде чем изучать Выговские Четьи Минеи, их надо было найти. И Е. М. Юхименко

их отыскала. Здесь следует сделать отступление. Елена Михайловна отыскала не только Четьи Минеи. После разорения Выгорецкой обители те книги, которые там создавались, и те, которые там хранились, были рассыпаны по всему свету. Часть их была утрачена, другие оказались в государственных и частных коллекциях. И установление их местонахождения и их принадлежности выгорецкой библиотеке или перу выговских книжников представляют собой отдельную научную проблему.

В процессе своей исследовательской работы Е. М. Юхименко выявила 76 рукописей и девять печатных книг, находившихся на Выгу. Среди них и 12 кодексов, имеющих отношение к Выговским Четьям Минеям и находящихся в БАН, ГИМ, РГБ, ЦМИАР и частных собраниях иерея Алексея Лопатина и М. С. Бывшева. Семь из них (тома на сентябрь, ноябрь, январь, февраль, апрель, июнь и июль) имеют отношение к первоначальному комплекту 1711–1715 годов; два тома (на октябрь и декабрь) датируются концом XVIII века и «имеют дополнения относительно первоначального состава» (с. 52); три тома (на сентябрь, октябрь и май) — копиянные — относятся к 30-м годам XIX века. Чудесное об-

речение январского тома первоначального комплекта произошло уже на этапе создания оригинал-макета книги, поэтому материалы, с ним связанные, не вошли в основную часть монографии, а составили отдельное Приложение V.

Структура книги Е.М. Юхименко очень логична. В восьми ее главах пройден путь от общих вопросов, касающихся книжной культуры Выгореции к истории создания Выговских Четых Миней, их источникам, истории текста Миней и постминейной составительской работе выговских старообрядцев, нашедшей свое отражение в Торжественнике 1720 года и так называемом Поморском сборнике, который, по мнению Е.М. Юхименко, является дополнительным томом Выговских Миней, а также их творческой деятельности в области агиологии, приведшей к созданию «Слова воспоминательного о святых чудотворцах, в России воссиявших» Семёна Денисова и иконы «Образ всех российских чудотворцев» Даниила Матвеева. Пять приложений к основному тексту монографии содержат кодикологическое описание томов Выговских Миней и «Поморского сборника» и роспись их содержания (Приложение I и III). Особое внимание следует обратить на Приложе-

ние II («Роспись филиграней томов первоначального состава и „Поморского сборника“ (Муз-1510)»). Материалы этого приложения дают основу для дальнейших поисков. При отсутствии писцовых и владельческих записей, способствующих выявлению созданных на Выгу книг, филигранные (наряду с почерком) приобретают особое значение для идентификации рукописей.

Остановимся на двух аспектах монографии Е.М. Юхименко, представляющихся весьма важными. Во-первых, это проблема источников Выговских Четых Миней. Исследовательница проделала огромную работу по сопоставлению текстов и пришла к выводам, имеющим принципиальное значение как для понимания механизма создания такого типа сборников и специфики именно этого минейного памятника, так и для осознания характера взаимодействия старообрядческой и новообрядческой книжных традиций. Автор монографии наглядно продемонстрировала, что основным источником для Выговских Четых Миней послужил Софийский комплект Великих Миней Четых, при этом составители Выговских Миней обращались и к московским комплектам (Царскому и Успенскому), делали заимствования из Чу-

довских Миней, обращались к Печатному Прологу 1642–1643 годов, Печатным Святцам 1646 года, отдельные тексты брали из рукописных сборников, как связанных, так и не связанных с минейной традицией, и из Степенной книги. И самое главное — они не чурались «Книги житий святых» Димитрия Ростовского. И если в первоначальном комплексе Выговских Миней заимствования из Миней Димитрия Ростовского единичны, то создание двух томов конца 80-х — начала 90-х годов XVIII века напрямую связано с желанием составителей расширить состав за счет текстов из «Книги житий» святителя Димитрия. Е. М. Юхименко показала, что вопреки мнению Е. В. Барсова, считавшего Выговские Четьи Минеи критическим ответом на появление «Книг житий святых» Димитрия Ростовского, выговских книжников на грандиозную составительскую работу подвигли «не столько полемические интенции, сколько желание собрать воедино и максимально полно памяти русским святым» (с. 120). Никакие идеологические разногласия не мешали составителям Выговских Миней обращаться к трудам святителя Димитрия, во-первых, потому, что они «выбирали лучшие тексты, более полные

и более совершенные в литературном отношении», а во-вторых, потому что они «при всей своей приверженности старине были людьми современными» (с. 126).

Мысль о «современности» старообрядцев представляется чрезвычайно важной. Приверженность старой вере вовсе не означала невосприимчивости к новому искусству. Позднее это приведет к тому, что благодаря купцам-старообрядцам в России окажутся полотна французских импрессионистов. На примере же Выговских Четьих Миней становится очевидным, что книжники-старообрядцы прекрасно различали Димитрия Ростовского — создателя «Розыска о раскольничьей брынской вере» и Димитрия Ростовского — автора, собирателя и редактора текстов высокого литературного качества.

Второй аспект монографии Е. М. Юхименко, на котором следует остановиться, касается исследования житий русских святых в составе Выговских Четьих Миней. Соответствующая глава монографии, по сути, рассказывает о собственно выговской агиографической традиции, о тех житийных сочинениях, которые были на Выгу созданы или отредактированы. Полноценному впечатлению об агиографическом творчестве выговцев способствует

и публикация исследуемых текстов в Приложении IV, где представлены выговское Житие князя Георгия Всеволодовича Владимирского, выговские редакции Жития князя Василия Ростовского и Жития князя Феодора Смоленского и Ярославского и сыновей его Давыда и Константина, сочинения «О житии Савватия Соловецкого вкратце», предположительно атрибутируемого Андрею Денисову, и «Слова воспоминательного о святых чудотворцах в России воссиявших» Семена Денисова.

В целом же монография Е. М. Юхименко представляет собой серьезный шаг сразу в двух направлениях: с одной стороны, она значительно расширяет наши представления о развитии жанра четых миней, одного из наиболее важных макрожанров средневековой литературной традиции;

с другой — обогащает наши представления о книжной культуре русского старообрядчества, достигшей своего пика, пожалуй, именно на Выгу.

Говоря о книге Е. М. Юхименко, нельзя не отметить и работу издательства «Пушкинский Дом», выпустившего красивую книгу, и в первую очередь художника Е. П. Фокину. В оформлении этой книги все неслучайно. Ее переплет украшают настенный лист «Ноев ковчег», созданный на Выгу в первой четверти XIX века, и фрагмент настенного листа «Андрей и Семен Денисовы с изображениями Выговского общежительства» 1810-х годов. И птицы, которые вырываются из рамок настенного листа, увлекая за собой читателя, заманивая его в книгу. И, оказавшись внутри этой книги, читатель об этом не пожалеет.

Рекомендация для цитирования:

Юхименко Е. М. «Тогда побегут в горы и в вертепы, и в пропасти земные». Рецензия на: *Старицын А. Н.* Староверческое движение в Поморье во второй половине XVII — первой трети XVIII века (опыт изучения и локализации поселений староверов). СПб.: Петроглиф, 2023. 500 с. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 358–364.

For citations:

Yukhimenko, E. M. (2025) “Then They will Run to the Mountains, and to the Creches, and to the Abysses of the Earth”. Review of: Staritsyn, A. N. (2023) *Staroverts'koe Movement in the Pomorie in the Second Half of the XVII-first third of the XVIII Century (Experience of Studying and Localizing Settlements of the Old Believers)*. St. Petersburg: Petroglyph Publishing House. 500 p. (in Russ.)”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 358–364.

Поступила в редакцию: 7.03.2025; принята в печать: 26.03.2025.

Received: 7.03.2025; Accepted for publication: 26.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

«Тогда побегут в горы и в вертепы, и в пропасти земные»

Рецензия на:

Старицын А. Н.

Староверческое движение в Поморье во второй половине XVII — первой трети XVIII века (опыт изучения и локализации поселений староверов). СПб.: Петроглиф, 2023. 500 с.

ЕЛЕНА М. ЮХИМЕНКО

Государственный исторический музей (Москва, Россия). em_yukhim@mail.ru
ORCID: 0000-0002-2577-2141

“Then They will Run to the Mountains, and to the Creches, and to the Abysses of the Earth”

Review of: Staritsyn, A. N. (2023) *Old Believers Movement in the Pomorie in the Second Half of the XVII and the first third of the XVIII Centuries. (Experience of Studying and Localizing Settlements of the Old Believers)*. St. Petersburg: Petroglyph Publishing House. 500 p. (in Russ.)

Elena M. Yukhimenko

State Historical Museum (Moscow, Russia).
em_yukhim@mail.ru
ORCID: 0000-0002-2577-2141

После раскола Русской церкви значительная часть населения, не принявшая церковной реформы и желавшая исповедовать веру отцов и дедов, была вынуждена покидать родные места и искать прибежища в глухих, необжитых местах, где вне контроля властей еще была возможность сохранить древнее благочестие. Эсхатологическое истолкование старообрядцами этого вынужденного движения основывалось на евангельских предсказаниях (Мк. 13: 14) и святоотеческой экзегезе. В «Легенде о граде Китеже», легендарно-апокрифическом памятнике, бытовавшем в старообрядческой среде, идея спасения верных в «последние времена» подкрепляется ссылкой на авторитет Илариона Великого: «Сие же слово апостольское, провидя, нам глаголет и преподобный отец наш Иларион Великий, о святых пишет: „И такоже убо в последнее время будет сие: грады и монастыри сокроуныя будут, якоже антихрист царствовати начнет в мире. Тогда побегут в горы и в вертепы, и в пропасти земныя“»¹.

Механизм реализации идеи бегства от мира, изме-

ненного реформой патриарха Никона, исследуется в недавно вышедшей книге А.Н. Старицына.

Монография посвящена важной для отечественной истории проблеме начального этапа реализации церковной реформы и реакции населения как на сами нововведения, так и на методы проведения их в жизнь. Староверческие поселения конца XVII — первой трети XVIII века являются яркой, репрезентативной формой проявления протестного движения в северном регионе России. Актуальность исследования обусловлена необходимостью получения объективного знания по проблеме, которая с давних пор является предметом острой полемики. Научное значение проведенного А.Н. Старицыным исследования заключается в выявлении новых источников и комплексном анализе всех сведений о староверческом движении и Поморье во второй половине XVII — первой трети XVIII века и возникших здесь староверческих поселениях. Результатом этого исследования стала масштабная и одновременно детализированная картина распространения старообрядчества на Русском Севере и крестьянской колонизации поморских земель.

¹ Легенда о граде Китеже / Подг. текста, пер. и ком. Н. В. Понырко // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 176.

В первой главе автор подробно рассматривает поэтапное распространение церковной реформы на севере России и формирование протестного движения в среде местного населения, совершенно справедливо — в соответствии с задачами исследования и в целях корректности анализа — ограничивая обширную территорию Русского Севера уездами, имевшими общее церковное и светское управление. К исследованию привлечены такие источники, как печатные каноны-молебны; прежде они практически не привлекались к исследованию начальной истории раскола. Благодаря глубоким архивным разысканиям А. Н. Старицыну удалось выявить новые документы о создании многоступенчатой системы контроля над продвижением и укоренением церковной реформы, о тесном взаимодействии на этом поприще светской и церковной власти. В работе подробно рассмотрены институты духовных судей и духовных заказчиков².

² *Духовный судья* — должность, учрежденная Собором 1666–1667 годов для суда по духовным делам и над духовными лицами, которые изымались из юрисдикции светского суда. *Духовный заказчик* — должность, известная с XV века, учрежденная для сбора пошлин и наблюдения за благочинием в церковных округах (заказах).

На новом архивном материале охарактеризована деятельность Холмогорской епархии, организованной в 1682 году специально для «борьбы с расколом». В результате анализа исторического контекста возникновения староверческих поселений на севере России автор приходит к обоснованному выводу, что «староверческое движение формировалось постепенно как ответная реакция населения на планомерные действия церкви и правительства по внедрению новой идеологии» (с. 87).

Во второй главе монографии рассматривается возникновение староверческих поселений в Поморье в конце XVII века. Этому исследованию справедливо предпослано выяснение идеологических основ старообрядческого протеста, сформировавших эсхатологические ожидания противников церковной реформы. Дана характеристика сочинениям ранних старообрядческих деятелей, проанализированы издания Московского печатного двора 40-х годов XVII века, содержащие святоотеческие и богословские тексты эсхатологической направленности. Рассмотрение эсхатологических сочинений совершенно справедливо приводит автора монографии к выводу о том, что в «послед-

ние времена» для поборников древнего благочестия существовало лишь два пути: страдание за веру или «бегство в пустыню».

А. Н. Старицын, опираясь на обширный, выявленный им самим архивный материал, анализирует создание на Севере староверческих монашеских пустыней и крестьянских поселений. Начало этого процесса относится к 1660-м годам, наиболее интенсивно он происходил в 1680-е годы, что, как верно подчеркивает автор, связано с ужесточением государственной политики по отношению к староверам. На основании сопоставления данных различных источников исследователь восстанавливает биографические данные о монахах, время и обстоятельства существования основанных ими пустыней. Совершенно новаторскими в применении к столь раннему и столь сложному материалу являются попытки географической локализации поселений. Эта методика реализуется в отношении всех поселений, рассмотренных в работе.

Сведения, собранные и проанализированные А. Н. Старицыным, позволяют увидеть реальный масштаб распространения старообрядчества на Русском Севере.

Кроме того, материалы, изложенные во второй главе монографии, имеют несомненную ценность для объективной оценки исторической достоверности старообрядческих сочинений, посвященных старообрядческому движению начального периода.

Необходимо отметить еще одну ценную находку автора — обнаружение документальных материалов о самосожжении инок Иосифа Ловзунского 1689 года. До сих пор об этом иноке имелось лишь краткое упоминание в «Истории Выговской пустыни» Ивана Филиппова. А. Н. Старицыну удалось обнаружить не только комплекс документов, дающих полное представление об обстоятельствах Салмозерской «гари» 1689 года, но также материалы, проливающие свет на биографию инок Иосифа — в миру Иакова Баженова, уроженца села Ловзунги в Каргополье, постриженника Александро-Ошевенского монастыря и келаря каргопольского Спасо-Преображенского монастыря, известного своей глухой оппозицией к церковным «новинам». Данная находка существенно дополняет еще одно недавнее открытие, сделанное В. Ю. Григорьевой, — обнаружение певческой книги второй половины XVII века, созданной

этим иноком и содержащей уникальный музыкальный материал³.

Широкие географические рамки исследования позволили А. Н. Старицыну не только представить общую картину старообрядческого протеста, но и выявить особую региональную специфику северных староверческих поселений: полиэтнический состав поселенцев. В погостах и волостях Олонецкого уезда, заселенных карелами, большее число насельников тайных поселений составляли карелы. В пограничных со Швецией районах в поселениях староверов вместе с карелами присутствовали финны. Наблюдались смешанные поселения русских и карел, в некоторых поселениях встречались выходцы из Речи Посполитой, которых современники именovali поляками.

Третья глава монографии посвящена исследованию ста-

роверческих поселений в начале XVIII века — на это время приходится новый период в истории старообрядчества, обусловленный ослаблением преследований противников церковной реформы и появившейся возможностью легализовать свое существование. Центральным предметом рассмотрения в этой части работы, вполне понятно, является Выго-Лексинское общежитительство. А. Н. Старицын подробно, основательно рассматривает многочисленные аспекты существования этого уникального для отечественной истории и культуры явления, примера успешной реализации творческих сил русского крестьянства (в этом отношении важны социологические вклады ученого о преобладании крестьянского населения как в обоих монастырях, так и скитах Выговского суземка). Выго-Лексинское общежитительство давно привлекает внимание исследователей, поэтому в изложении материала, основанного на уже опубликованных источниках и трудах, неизбежно повторение уже известных фактов и интерпретаций. Однако абсолютной новизной обладают те части научного повествования, в основе которых лежит анализ ревизских ска-

³ Григорьева В. Ю. «Книга инока Иосифа Ловзунского, его знамени и пометы» // Старообрядчество в России (XVII–XX века): Сб. науч. тр. / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. Вып. 5. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 86–126; Книга инока Иосифа Ловзунского, его знамени и пометы. Певческие праздники XVII века / Патриарший центр древнерус. богослуж. традиции; публ. и исслед. памятника В. Ю. Григорьевой. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2014.

зок⁴. А. Н. Старицын провел ювелирную работу по идентификации насельников, упоминаемых в выговских источниках и попавших под государственный учет. Это позволило уточнить количество поселений и старообрядцев, проживавших в общежительских и скитах, подтвердить семейный характер проживания в скитах, внести некоторые уточнения в ранее существовавшие представления (текстовая часть подтверждается также пояснительными таблицами).

В монографии изложены результаты разысканий исследователя о существовании староверческих скитов в Каргопольском, Важском, Двинском, Мезенском, Пустозерском и Кольском уездах. Рассматриваются состав и характер деятельности поселенцев, принципы организации и структура поселений.

Высокую научную новизну представленной монографии обеспечивают два принципиально важных момента. Во-первых, это серьезный, глубокий архивный поиск. В центральных и местных архи-

вах и музеях А. Н. Старицын выявил значительный массив документов, освещающих неизвестные ранее аспекты и детали распространения староверия на Русском Севере, конкретную направленность репрессивной политики церковных и светских властей, обстоятельства создания и гибели староверческих поселений. Особенно ценным, в том числе в методологическом плане, является также сквозной анализ данных ревизских сказок и соотнесение их со сведениями других источников. Во-вторых, комплексный анализ, проведенный А. Н. Старицыным, включает совершенно уникальный аспект — привязку к современным картам упомянутых в источниках топонимов и гидронимов, у которых располагались староверческие поселения, что помогает не только установить конкретное местонахождение этих поселений, но и — что не менее важно — понять направление движения поселенцев, обстоятельства, повлиявшие на выбор ими места. Эта часть исследования потребовала от ученого применения специальных географических методов и методик: сравнительно-географического, картографического и статистического методов, метода полевых исследований и наблюдений, районирования, дистанцион-

⁴ Ревизская сказка — итоговый документ переписи податного сословия в России в XVIII — середине XIX века, составившийся на основе устной информации, сообщенной (сказанной) опрашиваемыми лицами.

ных наблюдений. Замечу, что А. Н. Старицын и сам исходил эти и поныне труднодоступные места, чтобы представить реальную картину жизни староверческих поселений. В ходе этих самостоятельных экспедиций исследователь разыскивал и устные источники, помогающие определить местоположение староверческих поселений. Во введении к книге автор хорошо описал специфику этой комплексной работы.

Необходимую полноту книге придает и богатый картографический материал, опубликованный в хорошем качестве на цветной вклейке, а также таблицы и диаграммы, подтверждающие выводы автора.

Монография А. Н. Старицына вносит большой вклад в изучение староверческого движения во второй половине XVII — первой трети XVIII века. Она позволяет увидеть эволюцию форм новых поселений от личного пустынножительства к созданию крупной общины монастырского типа. Исследование представляет большой интерес и для истории Русского Севера, который — в отличие от других центров, созданных поборниками древлеправославия на окраинах России, — сохранил свой ярко выраженный старообрядческий облик вплоть до середины XX века.

Библиография

- Григорьева В. Ю. «Книга инок Иосифа Ловзунского его знамени и пометы» // Старообрядчество в России (XVII–XX века): Сб. науч. тр. / Отв. ред. и сост. Е. М. Юхименко. Вып. 5. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 86–126.
- Книга инок Иосифа Ловзунского, его знамени и пометы. Певческие Праздники XVII века / Патриарший центр древнерус. богослужеб. традиции; публ. и исслед. памятника В. Ю. Григорьевой. М.: Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2014.
- Легенда о граде Китеже / Подг. текста, пер. и ком. Н. В. Понырко // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век. СПб.: Наука, 1997. С. 168–183.
- Старицын А. Н. Староверческое движение в Поморье во второй половине XVII — первой трети XVIII века (опыт изучения и локализации поселений староверов). СПб.: Петроглиф, 2023. EDN: OASFKP.

Рекомендация для цитирования:

Данилко Е. С. История уральской этики. Рецензия на: Дуглас Р. Старая вера и русская земля. Исследования истории этики на Урале / Пер. с англ. П. Шубиной. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2024. 522 с. (Серия «Современная западная русистика» = «Contemporary Western Rusistika») // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № 1(43). С. 365–371.

For citations:

Danilko, E. S. (2025) “A History of Ural Ethics. Review of: Douglas, R. (2024) *Old Faith and Russian Land. Studies on the History of Ethics in the Urals* [translated from English by P. Shubina]. SPb.: Academic Studies Press / Bibliorossica. 522 p. (Series “Contemporary Western Rusistika” = “Contemporary Western Rusistika”) (in Russ.)”, *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 365–371.

Поступила в редакцию: 7.03.2025; принята в печать: 26.03.2025.

Received: 7.03.2025; Accepted for publication: 26.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

История уральской этики

Рецензия на: Дуглас Р. Старая вера и русская земля. Исследования истории этики на Урале / Пер. с англ. П. Шубиной]. СПб.: Academic Studies Press / Библиороссика, 2024. 522 с. (Серия «Современная западная русистика» = «Contemporary Western Rusistika»)

ЕЛЕНА С. ДАНИЛКО

Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва, Россия). Danja9@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-4231-4759

A History of Ural Ethics

Review of: Douglas Rogers. (2024) *Old Faith and Russian Land. Studies on the History of Ethics in the Urals* [translated from English by P. Shubina]. SPb.: Academic Studies Press / Bibliorossica. 522 p. (Series “Contemporary Western Rusistika” = “Contemporary Western Rusistika”) (in Russ.)

Elena S. Danilko

N. N. Miklukho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). Danja9@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-4231-4759

Полевые этнографические исследования в России имеют собственную специфику. Так сложилось, что, как правило, мы не проводим в поле классический (то есть непрерывный) «антропологический год». Конечно, полнота информации об изучаемом сообществе компенсируется за счет

частоты и регулярности наших экспедиций, но все же многое ускользает. Ускользает, прежде всего, как пишет Дуглас Роджерс, «поток повседневной жизни» (с. 62). Рецензируемая монография — редкое исключение. Автор прожил в небольшом уральском селе Сепыч более года (2000–2001 годы), затем несколько раз туда возвращался (2002, 2004, 2006, 2008 годы) и, хотя архивные материалы были лишь дополнительным источником, почти восемь месяцев проработал в российских архивах.

Полевые методы Роджерса меньше всего были похожи на серию интервью. Сам он называет свое общение «беседами», которые случались во время случайных встреч, в процессе общей трудовой деятельности, в ходе заметных публичных событий, религиозных богослужений или семейных застолий. Его знакомство с жителями Сепыча разворачивалось через родственные связи семей, в которых он жил, затем расширялось через включение в сельскохозяйственные работы и работу в местной школе и музее, в решение его личных бытовых задач. Все это давало естественный контекст для разговоров о различиях между советскими и постсоветскими порядками труда, обмена и накопления, семейных дел и вос-

питания детей и так или иначе касалось этических вопросов, даже не требуя специальных наводящих рамок. «В некоторых случаях, — пишет Роджерс, — мои разговоры в Сепыче действительно включали слова или фразы, обозначающие „мораль“ и „этику“ (например, нравственность, моральный образ жизни) или, чаще, разговоры о разных видах или свойствах человека» (с. 54), однако, как правило, эти термины не звучали напрямую.

Село Сепыч Верещагинского района Пермского края, которому посвящена книга Дугласа Роджерса, имеет долгую и непростую историю. Роджерс прослеживает ее с момента основания села в конце XVIII века, когда оно являлось владением помещиков Строгановых, до начала XXI века. Это небольшое село, — по последней переписи, его население составляет что-то около 1200 человек, — однако, по мнению автора, это не делает события, происходящие в нем, менее значимыми и не отделяет живущих в нем людей от процессов, протекающих в России и в мире (с. 47). Вместе с тем, характеризуя жанр своей работы как историческую антропологию, Роджерс избегает генерализаций в духе «часть отражает целое», а связи Сепыча с более широким социаль-

ным контекстом он выстраивает на возможности ставить различные теоретические вопросы.

В центре внимания, как мы видим из названия книги, — история этики, под которой автор понимает «поле социально локализованных и основанных на культурных особенностях практик, хотя бы отчасти ориентированных на представления о добродетелях и пороках, о хорошем и плохом» (с. 34). Объединяя староверов Сепыча в «моральные сообщества», Роджерс рассматривает используемый ими «этический репертуар», или практики, определяющие их выборы, поступки и решения в определенные исторические отрезки времени и во взаимосвязи с «морализаторскими дискурсами», — будь то Кормчая книга или государственная идеология, — а также внешними и внутренними акторами, экономикой, социальными нормами и повседневными ситуациями. Важными объектами описания этого репертуара становятся собственно «материалы этики», то есть физические объекты (деньги, пища, тела), ритуалы и формы обмена. Циркуляция этих материалов внутри сообщества, их пластичность под воздействием внешних трансформаций, когда ценностными характе-

ристиками наделяются либо старые, освященные традицией, либо новые и порой совершенно неожиданные явления и практики, — все это и есть предмет исследования в книге Роджерса. Соответственно, обращаясь к изучению религиозного сообщества, он показывает, что социальные изменения, такие как переселения, коллективизация, дефицит ресурсов, оказывали не менее сильное влияние на этический кодекс и поведенческие стратегии членов группы, чем религиозные установления и правила.

Монография выстроена по хронологическому принципу, от появления Сепыча и распространения старообрядчества до сегодняшних дней, но это не столько реконструкция исторических событий, сколько история идей, история изменений этического репертуара, используемого местными жителями в разные периоды. Всего в книге восемь глав, она снабжена библиографией и предметно-именным указателем, а предваряется двумя предисловиями, одно из которых — к русскому переводу. Впервые книга вышла в 2009 году на английском языке. Книга снабжена авторскими иллюстрациями.

В первой главе, охватывающей период помещичьего землевладения до отмены

крепостного права в 1861 году, автор пытается обрисовать истоки формирования этического репертуара старообрядцев Сепыча под влиянием идеологических разделений внутри движения, ландшафтных особенностей местности и расселения, разрозненности и немногочисленности старообрядческих групп, внутри которых отсутствовала жесткая иерархия, а пастыри, как правило, мужчины средних лет, выбирались коллективно. Важнейшим в то время для беспоповцев Сепыча был вопрос о браке. Отсутствие самого таинства провоцировало поиск практического его решения при заключении семейных союзов (замена другими социально одобренными способами благословения брака, трансформация свадебной обрядности и т. д.). Уже к концу XIX века здесь образуется условная граница между поколениями, — определенное влияние на это оказали и морализаторские кампании Николая I относительно заключения браков, — и эта граница призвана сохранить возможность религиозного спасения через аскетизм в условиях неуклонного расширения контактов с окружающим миром. Биологическое воспроизводство окончательно переходит в область семейного регуиро-

вания, тогда как воспроизводство социальное — к группе соборных, обладающих знанием текстов и ритуалов, строго соблюдающих правила и установления, но огражденных от мирских соблазнов.

Во второй главе прослеживается влияние модернизации на повседневную жизнь в Сепыче, когда некоторая часть сообщества получает больший доступ к материальным благам через торговлю и мелкое производство. Возникшее экономическое неравенство становится одним из важных факторов, предопределивших раскол общины на «деминцев» и «масксимовцев»¹, последствия которого сохранились до конца XX века. Автор

¹. Община старообрядцев-беспоповцев поморского согласия, расселившихся в Сепыче и окрестных поселениях, разделилась на две части в конце XIX века из-за споров о благочестии. Разделение началось с конфликта между двумя духовными наставниками, впоследствии последователи Максима Жданова стали называться «максимовцами», а более многочисленные последователи Максима Григорьевича — «деминцами». Конфликт рассматривался на целом ряде местных соборов. Его причины трактовались в рукописях по-разному. Согласно максимовской версии, в основе лежал отказ соборных села Демино подчиняться решению общего собора, тогда как в деминской версии больше внимания уделялось перечислению ересей, в которые впали их оппоненты, поддавшись искушению мирской жизни.

пытается разобраться в конфликте, используя оригинальные старообрядческие сочинения и полевые наблюдения, которые обозначают социальные причины раскола, прежде всего формирующееся экономическое неравенство, а также наметившиеся гендерные противоречия внутри сообщества. Эти противоречия выражаются в увеличении роли женщин в группе с привычным для нее мужским доминированием.

Следующие две главы, одна посвященная молодежи, другая — соборным, охватывают советский период существования Сепыча. Этот период начинается с трагедии местного восстания и репрессий и завершается относительной стабильностью «застоя». Советские властные отношения и порожденные ими моральные ожидания трансформировали этический репертуар и утверждали другие социальные и экономические модели, о которых автор пишет, как о системе накопления «богатства в людях», то есть обзаведения связями, знакомствами, укрепления личного авторитета и обретения поддержки (с. 178). Как показывает исследование, различия между поколениями усиливаются, при этом социальные изменения, такие как переселения, коллективизация, недостаток матери-

альных ресурсов, влияют на эти процессы даже более ощутимо, чем антирелигиозная кампания. Отсутствие выраженных материальных религиозных объектов (церквей), отложенные ритуальные практики, с одной стороны, амортизировали государственное давление, с другой — позволяли молодому поколению включаться в трудовые отношения, а старшему — выступать хранителями религиозности. Описанные процессы Роджерс анализирует в том числе и на примере созданного в 1980 году документального фильма «Сепычевские свадьбы», призванного показать вовлечение молодых жителей села в процессы социалистического строительства. При этом адаптированный к абстрактным «народным традициям» свадебный ритуал, который конструируется властями как символ местной идентичности, совершенно не затрагивает правил жизни соборных. То есть этические репертуары разных поколений, циркулирующие в одном социальном поле, не соприкасаются. Любопытно, что свое место в сети этих взаимосвязей занимают и приезжие археографы, чьи интересы, артикулируемые как «сохранение традиции», охватывают лишь старшее поколение. Яркой иллюстрацией сложившейся ситуации стано-

вится то, что съемочная группа фильма и научная экспедиция работают в селе в одно и то же лето, но как будто не замечают существования друг друга (с. 294).

Постсоветский период, о котором речь идет в последних трех главах монографии, поставил сепычевских старообрядцев перед новыми вызовами. Экономическая нестабильность и социальные перемены, изменение самой природы хозяйствования и форм обмена (например, самогон вместо денег) не могли не отразиться на этических нормах. Представления о том, что трансформации материальных вещей одновременно создают и вскрывают испорченность людей, как пишет Дуглас, были широко распространены в Сепыче в постсоветское время (с. 301).

Другим важным фактором становится появление в беспоповском Сепыче священнической церкви. Возглавляемая мужчинами и включенная в широкую сеть связей для части жителей она оказывается более авторитетной, чем группа соборных старух. В развернувшейся, по определению автора, «борьбе вокруг того, как лучше всего строить новые моральные сообщества в условиях неопределенности и быстрых преоб-

разований русской деревни» (с. 408), перед жителями села возникает множество дилемм и вновь обостряются споры о способах, обеспечивающих христианское спасение. Перебираемые заново моральные сообщества не строятся по легко различимым и устойчивым конфессиональным линиям. Поповская и беспоповская церкви не воспринимаются как некие конфессии, к которым можно единожды обратиться, это, скорее, «разновидности этической практики, соответствующие разным этапам жизни» каждого человека (с. 450). В связи с этим в последней главе, анализируя ритуалы крещения, которые все чаще совершаются в поповской церкви, и похорон, остающихся в ведении соборных старушек, Роджерс акцентирует внимание на роли старшего поколения («правильных старух»), привлекаемого к исполнению обрядов.

Подводя итоги своего многолетнего труда, Дуглас Роджерс рассуждает о будущем Сепыча, предсказать которое, безусловно, сложно. Однако каким бы оно ни оказалось, можно с уверенностью предположить, что хорошо знакомый жителям Сепыча, пусть и изменчивый, «репертуар ландшафтов и трудов, людей

и предметов, ритуалов и молитв» (с. 460) не перестанет быть для них ориентиром. А успешный пример такого многоуровневого и внимательного исследования небольшого сообщества в географически ограниченном пространстве,

но выводящее в широкое теоретико-методологическое поле и открывающее возможность множественных интерпретаций, станет прекрасным ориентиром для российских антропологов и историков.

Рекомендация для цитирования:

Анастасова Е.Е. Рецензия на: Ровнова О.Г. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка). 2-е изд. М.: Изд. дом ЯСК, 2022. 608 с. (Studia Philologica) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2025. № (1) 43. С. 372–379.

For citations:

Anastasova, E. E. (2025) "Review of Rovnovova, O. G. (2022) *Old Believers of South America: Sketches of History, Culture, Language*. Moscow: Publishing House YASK. 608 p. (in Russ.)", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, 1(43): 372–379.

Поступила в редакцию: 7.03.2025; принята в печать: 26.03.2025.

Received: 7.03.2025; Accepted for publication: 26.03.2025.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2025 by the author

Рецензия на:

Ровнова О.Г. Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка). 2-е издание. М.: Изд. дом ЯСК, 2022. 608 с. (Studia Philologica)

ЕКАТЕРИНА Е. АНАСТАСОВА

Институт этнологии и фолклористики с Этнографическим музеем Болгарской академии наук (София, Болгария).

ekaterina_anastasova@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-3329-2719

Review of Rovnova, O. G. (2022) *Old Believers of South America: Sketches of History, Culture,*

Language. Moscow: Publishing House YASK. 608 p. (in Russ.)

Ekaterina E. Anastasova

Institute of Ethnology and Folkloristics, Bulgarian Academy of Sciences (Sofia, Bulgaria). ekaterina_anastasova@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-3329-2719

Монография Ольги Геннадьевны Ровновой (23.11.1960–06.03.2022) «Старообрядцы Южной Америки: очерки истории, культуры, языка» — филолога-диалектолога, тонкого знатока истории, культуры и языка старообрядческой диаспоры, — вышла спустя девять дней после ее смерти (Морозова 2022, 157). Книга объединяет многолетние исследования, посвященные староверам Южной Америки, организованные по инициативе Ольги Геннадьевны, проходившие в последние двадцать лет ее жизни. Диалектологические экспедиции переросли в комплексные (языковеды, музыковеды, историки и пр.), а позже (2012, 2016, 2017 годы) их центром стало изучение языка и культуры староверов-репатриантов из Боливии и Уругвая в Приморском крае (Морозова 2022, 155 и цит. лит.). В основном Ольга Ровнова занималась переселенцами-староверами из Китая („синьцзянцами“ и „харбинцами“, чьи разговоры она подробно описала) в Аргентине, Боливии, Уругвае и Бразилии (2006–2009, 2010–2014 годы), как и староверами-репатриантами из Южной Америки в Россию.

Во введении представлена широкая панорама истории и культуры старообрядцев зарубежья, основные направле-

ния их исследования в России и в других странах, где они проживают. Книга посвящена учителю О.Г. Ровновой, выдающемуся специалисту — диалектологу и исследователю старообрядчества, основателю Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов, профессору Леониду Леонидовичу Касаткину и его выдающейся роли в описании старообрядческих диалектов в России и за рубежом, как и в распространении интереса к изучению их культуры и языка в современной славистике. Хочется упомянуть, что мне тоже посчастливилось знать Л.Л. Касаткина. История нашего знакомства довольно забавная: в середине 90-х годов Светлана Михайловна Толстая познакомила меня с Леонидом Леонидовичем. К тому времени он еще не бывал в Болгарии и интересовался болгарскими старообрядцами. Я ознакомила его с записью моего интервью в одной из старообрядческих деревень Болгарии. Леонид Леонидович очень удивился, услышав запись моих бесед с типичными для фольклористического интервью междометиями типа угу, ага, аа... и пр., «для выражения интереса и поддержания диалога». (Конечно, подобное «загрязнение» «мешает» диалектоло-

гической записи и следующей за ней фонетической транскрипции). Позже, комментируя эту встречу с коллегами, изучающими старообрядчество в Бессарабии, я узнала, что профессор Касаткин записывал интервью в «стерильной среде» — в полной тишине, с минимальными реакциями исследователя. Мне пересказывали истории, как профессор, когда работал, заставлял не только соблюдать полнейшую тишину, но и велел выключать «шумную технику» — вентиляторы, холодильники, стиральные машины и пр. Бедные староверы потели и жертвовали своими продуктами во имя науки... Упоминаю этот эпизод, так как интервью занимает важное место в диалектологической работе и конкретно в монографии Ольги Геннадьевны (см. четвертый раздел). К сожалению, мне так и не удалось обсудить эти истории с Ольгой, которая пишет о диалектологических интервью Леонида Леонидовича так:

...у нас было много совместных экспедиционных поездок, последняя из них — в октябре 2015 года на Украину, в Одесскую область, в село Великопловское, где мы записывали и записывали речь тамошних староверов. Я знаю, когда у Ле-

онида Леонидовича бывает самое счастливое выражение лица — когда он сидит в деревенской избе, хате или курене и часами записывает на диктофон русскую диалектную речь¹.

Основная часть введения посвящена языку и культуре старообрядцев за пределами России, направлениям их исследования, истории изучения их языка и культуры в Южной Америке, истории переселения старообрядцев-часовенных в Южную Америку и их жизненному укладу (15–36). На этом широком фоне, который отражает не только профессиональную сторону изучения старообрядцев, но и особенности организации и финансирования и пр., многое о личности Ольги Геннадьевны говорит даже тот факт, что не пропущена и благодарность к бухгалтерам ИРЯ им. Виноградова РАН (с. 12).

Первый раздел книги, «Язык старообрядцев Южной Америки», в сущности, гораздо шире — он рассматривает конфессиональную и национальную идентичность старообрядцев по данным языка, социалингвистическую ситу-

¹ Ровнова О. Г. Диалектология как любовь и судьба // Труды института русского языка им. В. В. Виноградова. 2017. № 12. С. 394–395.

ацию в общинах, формулирует концепцию старообрядцев о сохранении русского языка. Ольга Геннадиевна описывает основные диалектные черты говора, специфику антропоникиона, «язык моды», место денег и современных средств связи в жизни староверов, говоры сяньцзянцев и харбинцев, публицистический стиль старообрядцев и необходимость создания словаря старообрядческого говора (37–192). Раздел — красочная и многообразная панорама современного уклада староверов, сочетающего консерватизм и современный быт, уделяя им особое место в российской диаспоре, с одной стороны, но и отражая типологические и универсальные особенности этноконфессиональной культуры — с другой (по С. Е. Никитиной).

Второй раздел книги, «Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева», как явление литературы и языка, посвящен автору, его книге и принципам ее публикации; особенностям старообрядческой документальной повести, как литературному факту и лингвистическому источнику, на основе которого описывается говор старообрядцев-сяньцзянцев, языковые компетенции автора и место «других языков» в его книге и пр. (193–304). Монография Д. Т. Зайцева «Повесть

и житие Даниила Терентьевича Зайцева» (М.: Альпина нон-фикшн, 2015) была подготовлена к печати в современной русской орфографии О. Ровновой и вызвала широкий научный и социальный резонанс (лауреат премии «НОС»). Как пишет литовская исследовательница Надежда Морозова, «Ольга подготовила к изданию уникальный памятник современной старообрядческой литературы староверов Латинской Америки — обширный труд старовера-сяньцзянца Д. Т. Зайцева (...). В центре «Повести и жития...» — жизнь автора и его семьи (...). Эта документальная повесть интересна не только как памятник диалектного языка, но и как литературный факт, вызвавший бурное обсуждение и полемику в старообрядческих общинах Южной и Северной Америки².

Третий раздел книги, «Одиссея продолжается» (305–336) рассматривает историю переселения и миграционные волны (этапы переселения) староверов-репатриантов старообрядцев из Южной Америки в Россию [(«Бегут не от калача, а от бича»: к истории переселения (2008–2016 годы) и раз-

² Морозова Н. Ольга Геннадиевна Ровнова (23 ноября 1960–06 марта 2022) // Slavistica Vilnensis. 2022. Т. 67. № 1. С. 155.

витие Программы переселения («Всегда есть возможность построить свое царство»: перезагрузка Программы переселения (2017–2020 годы)]. Ольга Геннадиевна обращает особое внимание на связь староверов не только с верой, но и с землей и семьей, которые являются не только базой старообрядческого уклада, но и основными опорами любой миграции, а их в истории староверов было много. Они же определяют и реэмиграцию, и популярную в последние десятилетия репатриацию. Как пишет О. Ровнова, «сохраняя русский диалектный язык, древлеправославную веру, патриархальный семейный уклад, старообрядцы — прирожденные земледельцы, трудолюбивые „агрикульторы“, считающие лучшим вариантом для оптимальной интеграции и адаптации работу на собственной земле, силами семьи, — сумели органично вписаться в экономический, социальный и культурный ландшафт южноамериканских стран» (306). Особым стимулом для репатриации староверов Южной Америки стала Государственная программа по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом (2006 год). Как отмечает Ольга, к 2022 году

в России уже находилось более 100 старообрядцев (306).

Описание жизни старообрядцев-репатриантов в книге передает аутентичную атмосферу репатриации и жизни староверов: «С переездом южноамериканских старообрядцев в Дерсу в опустевшем, заброшенном селе возродилась жизнь и умолкнувшая было долина Большой Уссурки заговорила на диалектном языке, который звучал здесь когда-то. В сентябре 2012 года в селе насчитывалось 76 старообрядцев-репатриантов и восемь местных жителей. Условия жизни не были идеальными. Старообрядцы поселились в полуразрушенных домах: некоторые они купили у неожиданно нашедшихся хозяев, в некоторые их пустили бесплатно, в некоторые они просто „зашли“ и стали жить (317); живой говор староверов представляет читателю объективную, яркую картину причин надежд и реальностей, связанных с реэмиграцией: „Сегодня мы возвращаемся, потому что там, в Боливии, трудно стало жить. Болезней стало много, неурожайных годов. А здесь в России можно сеять, урожай хорошие, вот и решили, что нужно вернуться в Россию и начать здесь жить“» (Терентий Мурачев) (307).

Раздел богато иллюстрирован и прослеживает как экспедиционные и научные будни, так и жизнь староверов в Америке и России.

Раздел четвертый посвящен материалам к «Словарю говора старообрядцев Южной Америки», организованным в алфавитном порядке (337–589). Это бесценный материал (716 словарных статей), основанный на устных и письменных источниках («Повесть и житие Даниила Терентьевича Зайцева»). Примеры записаны от 36 информантов в орфографической записи, а атрибуция включает место и время их фиксации, принадлежность информанта к группе синьцзянцев, харбинцев или рождение в смешанной семье, пол, отмечены место исхода и вторичной миграции информанта (место записи в России). Отмечены морфологические и синтаксические характеристики слов, стилистическая характеристика, как и синонимы, антонимы и аналоги, отражая системные лексические связи слова, особенности его коммуникативно-го бытования в говоре. Включены однокоренные дериваты, показывающие словообразовательные связи заголовочного слова, словарь предполагал и лексические единицы для составления отдельных словарных статей. Представлены

и фразеологизмы разных типов с толкованиями и иллюстрациями, сюда же включены пословицы и поговорки. Выделены словарные статьи к лексическим заимствованиям из иностранных языков и современного русского языка. Все особенности слова оформлены в специальные зоны со специфическими значениями. Приведем один пример, остановившись на слове «беба».

БЕБА

DEF: мальчик или девочка в раннем возрасте, маленький ребенок. И так у нас родился последней паренёк. [...] Мне кажетца, он навсегда наш бёбой останетца. БРЗ — Мск. 2015. двш. Вот, тётка Кира у нас бы́ ла, у меня [я] фотографию да́жесть поставила с бёбой. Еёшна дочь, Софи́ я её звать. То онé были, я к имя́ (к бабушке с дедушкой) ходила, что тётка Кира та́ма бы́ ла, то я к имя́ ходила, в гости, с бёбами хотела води́ тца, у ей две девчоночки есь. БРЗ — Мск. 2015. двш.

MORPH: ж.

STYL: нов.

SYN: бёбка, детёныш, дитё, дитёнок, дитя́, малышо́нок, ребёнок, ребятишо́нок.

PHRAS: дожидать бёбу. Быть беременной, ждать ребенка. Она бёбу дожидат. Же-

нились уже, она бёбу дожидала. БРЗ — Мск. 2015. двш. Словарь 353.

PHRAS: лови́ть бёбу. Рожать ребенка. И мы чё-тося два или три года назад, два кажетца, услышали, что девчо́нка в больнице бёбу лóвит, даже не знали, что она бёбу дождат, не знали ничё это. И, дядя Никит его звать, отец ихной, и он взял нам и рассказал, что в больницу поехал, что — Мари́ями я её звать, Мирими́я, — что (потому что) бёбу лóвит уже. [— А что значит «бебу ловит»?] — Ну, бёба роди́тца. «Бёбу лóвит» — мы с маленьких его говорим, как... бёбу пошла приносить. (Смеется.) [— То есть рожают, да?] — Да, рожают. У вас так — никогда не слыхала? [...] [— А у нас так не говорят.] — Лови́ть бёбу. Но, это просто у нас кажетца нормально. Мы «рожать» нико(г)да не говорим. Знашь, просто ребятишкам пойдешь ко(г)да рассказывать. Я думаю, так нача́лось: что как ты ребёнку твоёму расскажешь, что «рожать»? А ему нача́ли так, знашь, как сразу же нача́ли говорить «лови́ть бёбу, лови́ть бёбу» и. Менé мама с тя́тей рассказали, как бёбу лови́ть: онé в речке, мне сказали, что бёбу лóвют. Вот за чё и говорéли вот так, что в речке приедет бёба, что в одной, ето... как сэ́сточка звать у вас? Ты мне

сёдня рассказывала этия... грибы, когда ходишь, собирашь. [— Корзина.] — В корзине! В корзине бёба приедет в речке. И вот и бёбу лови́ть-то в корзине. Во́т как мы, это, нача́лось-то этоя, бёбу-то лови́ть. И у всех, мне кажетца, так. [...] Это так лови́ть бёбу, что... Я точно помню: ко(г)да мама мне объясняла про ето, что она сказала, что он приедет в етой, в корзине, в речке, и то(г)да мать его поймат — то ето «лови́ть бёбу». И всем, менé кажетца, всём ребятишкам же вот такое надо как-нибудь рассказать. Но как ты пойдёшь ему [объяснять], чё ето, как это — бёба будет. Маленькие же всё равно. Потом онé узнают. БРЗ — Мск. 2015. двш.

PRAGM: в речи детей и родителей; эвф. PRAGM: в речи детей и родителей; эвф.

DER: бёба, бёбочка / бёбечка.

FROM: исп. bebé, порт. bebê, англ. baby.

Дается дефиниция слова, наличие его в говоре староворов из Бразилии, указано, что слово записано от девушки в Москве в 2015 году; представлены морфологические (ж.р.) и стилистические (нов.) характеристики, приводятся синонимы (бёбка, детёныш, дитё, дитёнок, дитя́, малышо́нок, ребёнок, ребятишо́нок), фразеология и употребление в речи,

дериваты и происхождение слова.

Эта объемная информация, очевидно, является бесценным источником для изучения говоров староверов харбинцев и синьцзянцев — в словах прослеживается история и культура староверов, старинные исходные особенности, следы многочисленных миграций. Нельзя не отметить и огромный труд, вложенный Ольгой Геннадиевной Ровновой как в словарные описания, так и в экспедиции, научную и популяризаторскую работу, для создания этой чудесной книги.

Очень грустно, что Ольги Ровновой больше нет. Не будет больше встреч в Москве, в Эстонии, в Литве, в Братиславе. Не будет разговоров о последних поездках и работах, кофепития и шуток, дружеских сплетен... Но, *quod scriptum est, manet*. Остается замеча-

тельная и очень полезная книга, энциклопедия «китайских староверов» из Южной Америки, которых, надеемся, будет все больше в России. С их уникальным трудолюбием, обширным мигрантским опытом, знанием мира земного и мира небесного... И еще много поколений будут пользоваться книгой Ольги Евгеньевны Ровновой, будут узнавать многое о себе и о других, будут пожинать плоды исследовательской и гражданской работы большого ученого и человека — Ольги Геннадиевны Ровновой.

Библиография

Морозова Н. Ольга Геннадиевна Ровнова (23 ноября 1960–06 марта 2022) // *Slavistica Vilnensis*. 2022. Т. 67. № 1. С. 152–158. DOI: [https://doi.org/10.15388/SlavViln.2022.67\(1\).90](https://doi.org/10.15388/SlavViln.2022.67(1).90).

Ровнова О. Г. Диалектология как любовь и судьба // *Труды института русского языка им. В. В. Виноградова*. 2017. № 12. С. 394–397.



Авторы

Константин Михайлович Антонов — заведующий кафедрой философии и религиоведения богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). konstanturg@yandex.ru.

Екатерина Евгеньевна Анастасова — старший научный сотрудник Института этнологии и фолклористики Болгарской академии наук (София, Болгария). ekaterina_anastasova@yahoo.com.

Наталья Викторовна Ануфриева — старший научный сотрудник, старший хранитель фондов Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). nvr.anufrieva@gmail.com.

Александра Александровна Бойцова — научный сотрудник НИЦ Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого; сотрудник Музеев Московского Кремля (Москва, Россия). alexkopchonyu@gmail.com.

Екатерина Васильевна Быкова — доцент кафедры культурологии, социологии и философии Вятского государственного университета (Киров, Россия). ev2-74@mail.ru.

Артем Викторович Васильев — директор Научной библиотеки Томского государственного университета (Томск, Россия). hegelianer@gmail.com.

Эльвира Викторовна Гмызина — доцент кафедры культурологии, социологии и философии Вятского государственного университета (Киров, Россия). elvig22@mail.ru.

Елена Сергеевна Данилко — заведующая Центром визуальной антропологии Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Москва, Россия). Danja9@yandex.ru.

Елена Ерофеевна Дутчак — профессор Томского государственного университета (Томск, Россия). dee010@mail.ru.

Ирина Сергеевна Душак — старший научный сотрудник РГГУ (Москва, Россия). dusacova@gmail.com.

Наталья Сергеевна Душакова — старший научный сотрудник РГГУ (Москва, Россия). nataliadusacova@gmail.com.

Иван Алексеевич Ильин — научный сотрудник научно-исследовательского отдела Государственного историко-мемориального музея-заповедника «Родина В. И. Ленина» (Ульяновск, Россия). il.ivan2015@yandex.ru.

Наталья Викторовна Литвина — старший научный сотрудник Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). tartalja@mail.ru.

Илья Андреевич Мельников — ведущий научный сотрудник Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, заместитель генерального директора Новгородского государственного музея-заповедника по научной работе, кандидат культурологии, доцент (Великий Новгород, Россия). potep_88@mail.ru.

Анна Антоновна Михеева — старший научный сотрудник Лаборатории археографических исследований, старший преподаватель кафедры гуманитарного образования Специализированного учебно-научного центра Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). anna.mikheeva@urfu.ru.

Алексей Владимирович Муравьев — заведующий кафедрой Центральной Азии и Кавказа ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова (Москва, Россия). muravyevA@my.msu.ru

Ирина Викторовна Починская — заведующая Лабораторией археографических исследований Уральского федерального университета им. первого Президента РФ Б. Н. Ельцина (Екатеринбург, Россия). poirvi12@gmail.com.

Александр Анатольевич Пригарин — ведущий научный сотрудник, профессор Учебно-научного института антропологии и этнологии Российского государственного гуманитарного университета (Москва, Россия). prigarin.alexand@gmail.com.

Данила Сергеевич Рыговский — независимый исследователь (Тарту, Эстония). danielrygovsky@gmail.com.

Светлана Алексеевна Семячко — главный научный сотрудник, заведующая отделом древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург, Россия). svetlanasmo8@mail.ru.

Петр Георгиевич Чистяков — доцент кафедры истории религий Центра изучения религии РГГУ (Москва, Россия). petr.tchistiakoff@gmail.com.

Елена Михайловна Юхименко — главный научный сотрудник отдела рукописей и старопечатных книг Государственного исторического музея (Москва, Россия). em_yukhim@mail.ru.

Authors

KONSTANTIN M. ANTONOV — Head of the Department of Philosophy and Religious Studies of the Theological Faculty of Saint Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru.

EKATERINA E. ANASTASOVA — Senior Research Fellow at the Institute of Ethnology and Folkloristics, Bulgarian Academy of Sciences (Sofia, Bulgaria). ekaterina_anastasova@yahoo.com.

NATALIA V. ANUFRIEVA — Senior Research Fellow, Senior Archivist, Laboratory of Archaeographic Studies, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin (Yekaterinburg, Russia). nvp.anufrieva@gmail.com.

ALEXANDRA A. BOYTSOVA — Research Fellow at the Scientific Research Center of Yaroslav-the-Wise Novgorod State University; employee of the Moscow Kremlin Museums (Moscow, Russia). alexkopchonny@gmail.com.

EKATERINA V. BYKOVA — Associate Professor of the Department of Cultural Studies, Sociology and Philosophy at Vyatka State University (Kirov, Russia). ev2-74@mail.ru.

PETR G. CHISTYAKOV — Associate Professor, Department of History of Religions, Center for the Religious Studies, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). petr.tchistiakoff@gmail.com.

ELENA S. DANILKO — Head of the Center for Visual Anthropology. N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia). Danja9@yandex.ru.

NATALIA S. DUSHAKOVA — Senior Research Fellow, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). nataliadusacova@gmail.com.

IRINA S. DUSHAKOVA — Senior Research Fellow, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). dusacova@gmail.com.

ELENA E. DUTCHAK — Professor, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). deeo10@mail.ru.

ELVIRA V. GMYZINA — Associate Professor of the Department of Cultural Studies, Sociology and Philosophy at Vyatka State University (Kirov, Russia). elvig22@mail.ru.

IVAN A. ILIN — Research Fellow, Scientific Research Department, State Historical and Memorial Museum-Reserve "Motherland of V.I. Lenin" (Ulyanovsk, Russian Federation). il.ivan2015@yandex.ru.

NATALIA V. LITVINA — Senior Research Fellow, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). tartalja@mail.ru.

ILYA A. MELNIKOV — Leading Research Fellow, Yaroslav-the-Wise Novgorod State University; deputy general director for scientific work, Novgorod State Museum (Veliky Novgorod, Russia). potep_88@mail.ru.

ANNA A. MIKHEEVA — Senior Research Fellow of the Laboratory of Archaeographical Studies, Senior Teacher of the Department of Humanitarian Education of the Specialized Educational Scientific Center of the Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin (Ekaterinburg, Russia). anna.mikheeva@urfu.ru.

ALEXEY V. MURAVIEV — Head of the Department of Central Asia and the Caucasus, Institute for Asia and Africa, Lomovosov Moscow State University (Moscow, Russia). muravyevA@my.msu.ru.

IRINA V. POCHINSKAIA — Head of the Laboratory of Archaeographical Research, Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, (Ekaterinburg, Russia). poirvi12@gmail.com.

ALEXANDER A. PRIGARIN — Leading Research Fellow, professor at the Training and Research Institute of Anthropology and Ethnology, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russia). prigarin.alexand@gmail.com.

DANIIL S. RYGOVSKIY — independent researcher (Tartu, Estonia). danielrygovsky@gmail.com.

SVETLANA A. SEMYACHKO — Leading Research Fellow, Head of the Department of Old Russian Literature, Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia). svetlanasm08@mail.ru.

ARTYOM V. VASILYEV — Head of the Research Library, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). hegelianer@gmail.com.

ELENA M. YUKHIMENKO — Leading Research Fellow, Department of Manuscripts and Old Printed Books, State Historical Museum (Moscow, Russia). em_yukhim@mail.ru.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

1(43) 2025

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

Indexed in Scopus, Web of Science, RSCI and ATLA Religion Database.

Address:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow. Russia

E-mail: religion@ranepa.ru

Web-site: <https://religion.ranepa.ru/home/>

EDITORIAL STAFF: Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina, Sergey Goryunov.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadja, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasiliy Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin, Dmitry Uzlaner.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), Mirko Blagojević (Serbia), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Vasilios Makrides (Germany), Adrian Pubst (UK), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), David Chidester (South Africa).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

1²⁰²⁵_[43]

Учредитель:
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы при Президенте РФ

ISSN 2073–7203 (PRINT), 2073–7211 (ONLINE)

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России
и за рубежом»
Цена свободная
E-mail: religion@ranepa.ru

Подписано в печать: 25.06.2025
Дата выхода в свет: 27.07.2025
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 22,4
Изд. № 823. Заказ № 823
Отпечатано в типографии
Издательский дом «Дело» РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000

