

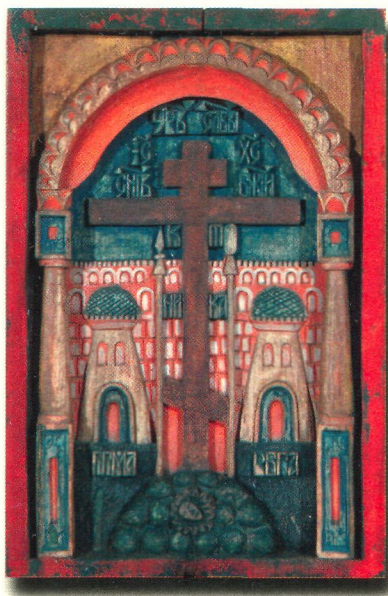


ПЕТЕРБУРГ
ОБЪЕДИНЯЕТ ЛЮДЕЙ



Программа Правительства
Санкт-Петербурга «Толерантность»

**СТАРООБРЯДЧЕСТВО:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ
МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ
Санкт-Петербург, 28-30 октября 2008 г.**



ДВА «НАРОДА» НА ПУТИ ДРУГ К ДРУГУ

В свое время Владимир Павлович Рябушинский – представитель известной старообрядческой династии промышленников, игравшей заметную роль в экономической и отчасти политической жизни предреволюционной России, закончивший жизнь в эмиграции бессменным главой общества «Икона» при Сергиевском институте в Париже, – так сформулировал последствия раскола Русской церкви, случившегося в XVII веке: реформы Никона, а затем Петра «раскололи русских на два народа, каждый со своей культурой, – на мужика и на барина»². Соответственно и культуру каждого из этих «народов» можно определять вслед за Рябушинским как культуру мужика и культуру барина.

Старообрядческая культура – это как раз та культура «мужика», которая долгое время оставалась неведомой, непонятной и чуждой барину и его социально-культурным наследникам, презиравшим мужика или, в лучшем случае, его жалеющим.

Между тем, именно старообрядчество оказалось хранителем и продолжателем той мужицкой культуры, которая была накоплена на Руси за многие века христианства и к которой после долгих времен отрыва все мы, начиная с И.С.Аксакова, А.С.Хомякова, В.С.Соловьева, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, Д.С.Лихачева, С.С.Аверинцева и кончая множеством наших современников, так жадно припали, постепенно осознав для себя ее великую ценность.

Поскольку в своей сути старообрядчество – это явление церковно-религиозное, то оно и сохраняло прежде всего духовную часть культуры, и в первую очередь все, что связано с богослужением, ибо непосредственное прикосновение человека к Божественному Началу осуществляется в молитве, которая и есть богослужение.

До сего дня в старообрядчестве особенное внимание уделяется изучению церковного чтения и пения, через которое проходит всякий ребенок и всякий взрослый человек, поскольку это путь к ближайшему и непосредственному участию в богослужении. Уставность старообрядческого богослужения, его дисциплина, чинность превращают пришедшего в храм человека из *присутствующего* в *участника* общественной молитвы.

В преподавании церковного чтения и пения искони заключается основа старообрядческого учительства. Той «мужицкой» культуре, о которой мы говорим здесь, грамотность присуща по определению. Неслучайно в составе такого огромного и репрезентативного собрания старообрядческих рукописей, каким является Древлехранилище Пушкинского Дома, статистически преобладающую долю составляют разнообразно датированные Псалтыри, Часословы и Часовники³ – те книги, по которым производилось обучение как грамоте, так и одновременно соборной и келейной (домашней) молитве. Если мы посмотрим на каталог изданий старообрядческих типографий конца XVIII – начала XIX веков, созданный А.В.Вознесенским, то и там увидим подобную статистику: из 65 названий книг, пред-

ставленных в этом каталоге, на каждую книгу в означенный период приходится от 2 до 10 изданий; в то время как Псалтырь издавалась в учитываемый период до 50 раз, а Часослов вместе с Часовником – 40 раз⁴. Только по данным А.В.Вознесенского, с 1768 года по 1800 год Псалтырь издавалась 42 раза (то есть чаще, чем ежегодно), Часовник с 1776 года по 1800 год – 37 раз (то есть чуть ли не по два раза в год)⁵.

А ведь надо еще учесть, что изрядная доля Псалтырей, Часословов и Часовников бережно сохранялась старообрядцами для их прямого употребления от дониконовских времен как в рукописном, так и в старопечатном виде. Об этом свидетельствуют собрания Древлехранилища Пушкинского Дома и Отдела редкой книги Санкт-Петербургского Государственного университета, можно сказать, полностью сформированные благодаря археографическим экспедициям к старообрядцам Русского Севера.

Надо учитывать, что печатание и распространение изделий старообрядческих типографий было делом запретным. Чуть ослабели эти запреты с восшествием на престол императрицы Екатерины II, известной своими либеральными оценками старообрядчества и высказываниями в духе понимания пагубности Никоновых реформ для русской церкви. Но уже к концу ее царствования положение вольных типографий на территории Российской империи сделалось вновь гонимым. Надо было возвращаться к отточенному веками способу переписывания от руки богослужебных книг и литературных памятников. Это искусство с сохранением полууставного типа письма, способов подготовки писчего материала и приемов переплетного дела благополучно дожило в старообрядческой среде до наших дней. Известно, какую сенсацию в кругах медиевистов вызвала в конце 60-х годов прошлого века публикация Н.Н.Покровским в 24 томе ТОДРЛ сообщения о современном старообрядческом скриптории в сибирской тайге⁶.

Казалось бы, после многочисленных старообрядческих изданий, осуществленных после 1905 года, года дарования царским манифестом свободы старообрядчеству, нужда в искусстве рукописания должна была отпасть. Но в том-то и дело, что свободное существование старообрядцев в Российской империи укладывается в краткий промежуток времени между 1905 и 1917 годами. Эти двенадцать неполных лет, из которых три последних пришлись на тяготы Первой мировой войны, были временем подлинного расцвета старообрядчества, когда сотнями строились храмы (более двух сотен), выпускались книги, создавались церковно-общественные журналы⁷. Все это закончилось в октябре 1917 года. И снова старообрядческая Церковь сделалась гонимой, теперь уже вместе с новообрядческой. Так что в книжном деле старообрядцев рукописное искусство не теряло своей актуальности во все времена, вплоть до последних десятилетий XX века.

Но вернемся к содержанию той многовековой книжной культуры, хранителем и продолжателем которой было старообрядчество. Когда мы говорим об исторической глубине этой культуры, мы учитываем и тысячелетие крещения Руси, и предшествующие этому тысячелетию века христианства, для нас, по преимуществу, византийского, отразившегося, в первую очередь, на богослужении. Как прочно сохраняла старообрядческая книжность византийскую традицию, об этом говорит рассмотренный нами пример распространения рукописных и печатных изданий Псалтырей и Часословов. Можно также говорить и о других книгах богослужебного круга, сложившихся в Византии, – Триодях, Октоихах, Минеях: все они интенсивно переписывались и переиздавались старообрядцами⁸.

Скажем здесь и о собственно русском литургическом творчестве, воспитанном на византийской традиции, опираясь на пример Службы Всем российским чудотворцам.

В 1917 году Поместный Собор Русской Православной церкви (новообрядческой, господствующей), возродивший в России патриаршество после двух веков синодального правления, среди целого ряда очень важных вопросов рассмотрел и вопрос о введении

церковного празднования памяти Всех русских святых. Инициатором обсуждения этого вопроса был член Собора, профессор Санкт-Петербургского (Петроградского) университета Борис Александрович Тураев. Собор, заслушав доклад Тураева, постановил праздновать Всем русским святым в первое воскресенье Петровского поста (то есть в первое воскресенье после недели Всех святых) и поручил Б.А.Тураеву написание службы Всем русским святым. Профессор Тураев пригласил в сотрудники члена Собора, иеромонаха Владимирского Рождественского монастыря Афанасия, в скором будущем (с 1921 года) епископа Афанасия (Сахарова)⁹.

За основу была взята Служба Всем русским чудотворцам, написанная в XVI веке иноком Спасо-Евфимиевского Суздальского монастыря Григорием¹⁰. Но составители пользовались не рукописным текстом Службы инока Григория, а двумя ее изданиями, выпущенными, как они считали, ориентируясь на свидетельство выходных данных этих изданий, соответственно в Кракове и Супрасле. Исходя из этих выходных данных, профессор Тураев и епископ Афанасий полагали, что «составленная в Великороссии служба нашла себе особенное распространение на *периферии Русской церкви, на западной ее окраине* (курсив мой – Н.П.) ... во время разделения России, когда особенно остро чувствовалась потеря национального и политического единства»¹¹. Составители новой Службы одушевлялись той мыслью, что «в наше скорбное время, когда единая Русь стала разорванной, когда нашим грешным поколением попораны плоды подвигов святых, трудившихся и в пещерах Киева, и в Москве, и в Фиваиде Севера, и в Западной России над созданием единой православной русской церкви, представлялось бы благовременным восстановить этот забытый праздник»¹².

К завершению работы Собора Служба была составлена, издана в 1918 году по обстоятельствам смутного времени плохоньким тиражом в случайной типографии, затем в 1946 году – вполне хорошим по тем временам церковным изданием (с внесением некоторых изменений и добавлений, сделанных тогда еще здравствовавшим епископом Афанасием) и, наконец, в 1987 году внесена в издание патриарших, так называемых «зеленых», Миней¹³.

Но дело в том, что упомянутые два издания Службы инока Григория Суздальского, текст которой был положен в основу новейшей Службы, есть не что иное, как старообрядческие издания 1786 года, выполненные соответственно одно в Супрасле, а другое – в Гродно. В выходных сведениях обоих изданий присутствует упоминание о перепечатке Службы «с преждепечатной в Кракове», что и ввело в заблуждение Б.А.Тураева, считавшего одно из изданий краковским. Однако это сведение, как утверждает современный исследователь старообрядческих изданий А.В.Вознесенский, нельзя считать достоверным: после выполненного им исследования стало известно, что целый ряд старообрядческих изданий в конспиративных целях снабжался неверными выходными данными и отсылками¹⁴. Так что мнение создателей новейшей Службы об особенной распространенности их источника «на периферии Русской церкви, на западной ее окраине» является невольным заблуждением, ибо научное изучение деятельности старообрядческих типографий началось гораздо позже времени работы Поместного Собора 1917 года.

Гораздо раньше, чем это случилось в господствующей церкви (или, если говорить в терминах Рыбушкинского, – в культуре «барина»), идея о необходимости общерусского празднования памяти Всех русских чудотворцев сложилась в культуре «мужика». Она преемственно существовала в сознании православных русских людей со времен создания Службы в XVI веке Григорием Суздальским¹⁵. И в конце XVIII века воплотилась в жизнь в упомянутых двух изданиях.

День памяти Всем русским святым был отмечен у Григория Суздальского как 17 июля: «Месяца июля в 17 день празднуем память Всех святых новых чудотворцов российских». Это же название Службы и эта же дата повторены и в старообрядческих печатных изда-

ниях Службы. Таким образом старообрядцы утвердили общерусское празднование Всем русским святым в пределах общерусской «мужицкой» культуры, которое и продолжается по сей день. В отличие от заново введенного в 1917 году празднования в первое воскресенье Петровского поста, Русская православная старообрядческая церковь чтит память Всех русских чудотворцев, как и в XVII веке, 17 июля, на третий день после памяти крестителя Руси святого князя Владимира.

Там, где в культуре «барина» был разрыв (который духовно ищущие представители этой культуры неминуемо стали осознать, начиная со середины XIX века, а к Поместному Собору 1917–1918 годов уже ясно сформулировали для себя многие проблемы, обусловленные этим разрывом), в культуре «мужика» сохранялась непрерывная преемственность. Старообрядцам не надо было создавать праздник Всем русским чудотворцам, они всегда праздновали эту память, по традиции, зародившейся на Руси в XVI веке, и поэтому дата празднования остается у них традиционной.

Новообрядческая же церковь утратила эту память. Осознание такой утраты стало событием большой духовной важности. И заново созданная в 1917 году Служба Всем русским святым – это образец духовного подвига профессора Тураева и епископа Афанасия (Сахарова), возвративших той части Церкви, которую до 1917 года называли «господствующей», память Всех Русских чудотворцев.

Но из-за разрыва в культурной преемственности дата этого возвращенного торжества расходится с традиционной. И это расхождение – свидетельство того, что в нашей культуре еще продолжают существовать два «народа», которые по сей день не слились окончательно в один.

Многое уже пройдено на пути их соединения. Великую «услугу» в этом оказал ГУЛАГ XX века: после октября 1917 года гонимыми оказались лучшие представители обоих «народов», и это помогло «барину» и «мужу» понять друг друга.

Когда мы читаем в воспоминаниях епископа Афанасия о том, как в 1922 году он вместе со своими союзниками, тоже иерархами Русской церкви, служил в тюремной камере по рукописным листочкам ту самую Службу Всем русским святым, которую за четыре года до этого сам создавал вместе с Б.А.Тураевым¹⁶, мы обращаемся взором к картинам, описанным в воспоминаниях другого русского иерарха – старообрядческого епископа Геронтия, в эти же времена находившегося в другой тюремной камере, одиночной, и служившего там Пасхальную службу¹⁷. Сходство этих картин поражает.

Епископ Афанасий свидетельствовал, что новосозданную Службу до 1946 года приходилось распространять в рукописях. Так представители «господствовавшей» культуры пришли к тому, с чем старообрядцам приходилось иметь дело на протяжении всей, почти трехсотлетней, истории своего существования: надо было снова служить по рукописям, надо было служить в любых условиях.

ГУЛАГ XX века дал представителям «господствовавшей» культуры возможность понять «ГУЛАГ XVII века». В этом отношении показательно восприятие образа боярыни Морозовой в среде русских эмигрантов, выброшенных из России волной октябрьского переворота 1917 года.

Житие боярыни Морозовой, написанное ее братом Федором Соковниным вскоре после гибели Федосьи Прокопьевны Морозовой (во инокинях Феодоры) в боровской земляной тюрьме (ноябрь 1675 года)¹⁸, распространялось в рукописных списках среди старообрядцев с момента его создания. До исследователей этого памятника агнографии (а это вовсе не основная, как мы понимаем, среда его бытования) дошло около 40 рукописных списков Жития, датируемых XVII–XX веками¹⁹. Кроме того, Житие многократно печаталось в московских, уральских и иных старообрядческих типографиях XIX–XX веков, а также на гектографе, часто без выходных данных²⁰. То есть с конца XVII века и далее в XVIII, XIX, XX веках это был один из известнейших памятников письменности в «мужицкой» культуре.

В «господствующей» же культуре он стал известен только с 1887 года, когда был впервые опубликован Н.И.Субботиным в издаваемых им «Материалах для истории раскола за первое время его существования» (т. 8, М., 1887). С этого момента происходит так называемое «открытие» Жития боярыни Морозовой. Суриков пишет свою знаменитую картину (1887 г.). Одним из откликов на ее презентацию на 15 выставке передвижников была статья того же Субботина под названием «Пропаганда раскола посредством кисти художника»²¹: миссионерское отношение к старообрядчеству было еще весьма сильным в то время. Правда, среди людей искусства миссионерские реплики такого рода не встретили поддержки. Известен восторженный прием картины В.И.Сурикова в художественных и вообще интеллигентских кругах того времени²². Но он относился, скорее, к художественной реальности, а не к реальности народной истории и жизни.

И только после 1917 года в сознании русского интеллигента откроется возможность иного взгляда на личность боярыни Морозовой и в целом на эпохальный перелом, свершившийся в нашей культуре на рубеже XVII–XVIII веков. Свои мученицы за веру и за попираемый человеческий образ, томимые в лагерях ГУЛАГа, заставят представителей первой волны русской эмиграции вспомнить и понять мучениц XVII века.

В 1936 году в парижской эмиграции русский писатель Иван Созонтович Лукаш (1893–1940) напечатает в газете «Возрождение» свой очерк «Боярыня Морозова», в котором с пронзительной силой напишет об открывшейся ему сущности староверия²³. Боярыня Морозова предстанет пред ним как сестра и «водительница» всех, кто остался страдать в застенках советской России. Любовь к своим близким, мучающимся там за веру и правду, даст ему взглянуть любящими глазами и на тех, кто принимал мучения во времена раскола, поможет понять, что «зияющая расщелина прошла по народной душе» в XVII веке²⁴, – заставит увидеть, что добровольное мученичество боярыни Морозовой было вызвано тем, что: «страшно о том подумать, но как будто провидела Морозова, что Русь в чем-то, в самом последнем и тайном, двинулась к отлучению»²⁵. Лукаш окажется в состоянии взглянуть в страшные глаза страдания боярыни и ее сестры княгини Урусовой в их последнем боровском заточении («рано поседевшие, с горящими глазами, они извляли в темнице») – потому, что его преследовали мысли о «тысячах тысяч их русских сестер в теперешних Соловках и Архангельских застенках», которые «точно бы повторяют страдание Морозовой и Урусовой за Русь»²⁶. Так через страдания были сделаны первые шаги на пути двух русских «народов» навстречу друг к другу.

¹ Поньрко Наталья Владимировна – ведущий научный сотрудник, заведующая Отделом древнерусской литературы ИРЛИ РАН – Пушкинского дома.

² *Рябушинский В.П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство // *Рябушинский В.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. Москва – Иерусалим, 1994. С. 27.

³ См. справочную Картотеку Древлехранилища им. В.И.Малышева (ИРЛИ).

⁴ *Вознесенский А.В.* Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII – начала XIX века. Каталог. Л., 1991. С. 16 – 146.

⁵ Там же.

⁶ *Покровский Н.Н.* О древнерусской рукописной традиции у староверов Сибири // *ТОДРЛ.* Т. 24. Л., 1969. С. 394–401.

⁷ См.: *Кириллов И.А.* Правда старой веры. М., 1916.

⁸ См.: Справочная Картотека Древлехранилища им. В.И.Малышева (ИРЛИ); *Вознесенский А.В.* Кириллические издания. С. 149, 152.

⁹ *Афанасий (Сахаров), епископ.* О празднике Всех святых, в земле Русской просиявших, и о службе на сей праздник // *Ученые записки Российского православного университета апостола Иоанна Богослова.* Вып. 1. М., 1995. С. 91–98.

- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 93.
- ¹² Там же.
- ¹³ Миняя. Май. Ч. 3. М., 1987. С. 308–387.
- ¹⁴ Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века. Введение в изучение. СПб., 1996. С. 120–121.
- ¹⁵ См.: Дмитриева Р.П. Григорий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV– XVI в.). Ч. 1. Л., 1988. С. 169–172.
- ¹⁶ Афанасий (Сахаров), епископ. О празднике всех святых. С. 98.
- ¹⁷ Воспоминания епископа Геронтия // Духовные ответы. Вып. 8. М., 1997. С. 75.
- ¹⁸ Поньрко Н.В. О том, кто был автором Жития боярыни Морозовой // Житие протопопа Аввакума. Житие инока Епифания. Житие боярыни Морозовой. Статьи, тексты, комментарии. СПб., 1993. С. 212–218.
- ¹⁹ Повесть о боярыне Морозовой / Подг. текстов и исследование А.И.Мазунина. Л., 1979. С. 110–125.
- ²⁰ Там же. С. 20.
- ²¹ Субботин Н.И. Пропаганда раскола посредством кисти художника // Братское слово. 1887. № 9. С. 702–707.
- ²² Кончаловская Н. Дар бесценный. М., 1965. С. 151.
- ²³ Лукаш И.С. Боярыня Морозова // «Возрождение». Париж, 1936., № 4046–4051.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же.