

№ 33 научный православный журнал 2023

# ТРАДИЦИИ *и* современность



# НАУЧНЫЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЖУРНАЛ

ИСТОРИЯ  
ЭТНОГРАФИЯ  
ЯЗЫКОЗНАНИЕ  
ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ  
ПЕДАГОГИКА  
ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ  
КУЛЬТУРОЛОГИЯ  
ФИЛОСОФИЯ

**Содержание****ИССЛЕДОВАНИЯ****И. В. ПОЗДЕЕВА**

ОБУЧЕНИЕ ВЕРЕ И ГРАМОТЕ – ИНСТРУМЕНТ СОХРАНЕНИЯ И ВОЗОБНОВЛЕНИЯ ТРАДИЦИИ ..... 3

**Г. А. РОМАНОВ**

СИНОДИКИ КОСТРОМСКОГО БОГОЯВЛЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ ..... 12

**С. Н. ГЕТМАНСКАЯ**

ВЕРА В НАРОДНОЙ ЖИЗНИ XIX–XXI веков: НА ПРИМЕРЕ ТЕМРЮКСКОГО РАЙОНА КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ ..... 37

**Т. В. ЦАРЁВА**

ФОРМЫ ВИЗУАЛИЗАЦИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В РУССКОЙ НАРОДНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ XVII–XIX веков ..... 47

**Т. А. ЛИСТОВА**

ЛОГИКА ФОРМИРОВАНИЯ НАРОДНО-ЦЕРКОВНЫХ ОБЫЧАЕВ: ЧИН ПАНАГИИ В СОВРЕМЕННОМ ПОМИНАНИИ СОРОКОВОГО ДНЯ (РОССИЙСКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ) ..... 54

**С. А. ИНИКОВА**

ПЕВЧИЕ В ДУХОБОРЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX века ..... 68

**А. П. РАДИОНОВ**

ИМЯСЛАВИЕ НА ЮГЕ РОССИИ: БИОГРАФИИ ЛИДЕРОВ ДВИЖЕНИЯ, СУДЬБА ОБЩИН В ДОВОЕННЫЙ ПЕРИОД ..... 80

**ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ****Н. В. ШЛЯХТИНА**

ПИСЬМА К ПРОТОИЕРЕЮ МИХАИЛУ ТРУХАНОВУ. ЧАСТЬ 2: ПИСЬМА СВЯЩЕННИКА ГЕОРГИЯ ИВАНОВИЧА РАДЕЦКОГО ..... 89

**РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ****О. В. КИРИЧЕНКО**

РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ: РАДИОНОВ А. П. ИМЯСЛАВИЕ НА ЮГЕ РОССИИ. Б/м: ИЗДАТЕЛЬСКИЕ РЕШЕНИЯ, 2022. – 362 с. .... 95

**Г. А. РОМАНОВ**

РЕЦЕНЗИЯ НА СТАТЬЮ: ЛИСТОВА Т. А. ЛОГИКА ФОРМИРОВАНИЯ НАРОДНО-ЦЕРКОВНЫХ ОБЫЧАЕВ: ЧИН ПАНАГИИ В СОВРЕМЕННОМ ПОМИНАНИИ СОРОКОВОГО ДНЯ (РОССИЙСКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ) // ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ. 2023. № 33. С. 54–67 ..... 99

**Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая**  
**Российская академия наук**

**На 1 стр. обложки:**

Установка православного креста в урочище Жданово близ деревни Починки Кашинского городского округа Тверской обл. на месте Спасского храма, взорванного в конце 1950-х годов. В установке участвуют местные жители, ребята из Детского творческого объединения путешественников «Зюйд-Вест» центра образования № 109 г. Москвы (руководитель В. А. Музалев) и мастер, изготовивший крест, В. А. Птицын. 10 июня 2023 г. Фото О. В. Кириченко

**На 4 стр. обложки:**

Перед установкой крест освящает настоятель Крестознаменского храма г. Кашин протоиерей Дмитрий Кунченко. 10 июня 2023 г. Фото О. В. Кириченко

<b>Издатель</b>	
Коллектив редколлегии	<b>Макетирование и верстка</b> А. К. Беспалов
<b>Редколлегия</b>	
О. В. Кириченко, доктор исторических наук <b>главный редактор</b>	<b>Адрес сайта журнала</b>  http://naukapravoroslavie.ru
Г. А. Романов, кандидат исторических наук <b>заместитель главного редактора</b>	
Л. Л. Щавинская, кандидат филологических наук	<b>Адрес редакции</b>  119334, Москва, Ленинский пр-т, 32а, комн. 1913 <b>Тел.:</b> 8 (495) 954-74-46, (+7) 916-304-46-27 <b>E-mail:</b> : kirichenko_ov@iea.ras.ru tradsovr2019@mail.ru
И. В. Спасенкова, кандидат исторических наук	
А. М. Любомудров, доктор филологических наук	
О. В. Матвеев, доктор исторических наук	
И. В. Моклецова, доктор филологических наук, кандидат культурологии	
Н. Т. Энеева, кандидат искусствоведческих наук	
<b>Редакция</b>	
Л. Т. Соловьева, кандидат исторических наук <b>научный редактор</b>	
Н. В. Шляхтина, секретарь, научный редактор	
<b>Эксперты</b>	
Ю. А. Лабынцев, доктор филологических наук	М. А. Некрасова, академик РАН, доктор
В. М. Меньшиков, доктор педагогических наук	искусствоведческих наук
Свидетельство о регистрации в Роскомнадзоре: ПИ № 77-17325 от 06.02.2004 г. ISSN печатной версии: 2687-1122 ISSN электронной версии: 2687-119X Лицензионный договор с РИИЦ: № 258-07/2020 от 06.07.2020 г. Префикс DOI: <a href="https://doi.org/10.33876/2687-119X">https://doi.org/10.33876/2687-119X</a>	
При перепечатке материалов ссылка на журнал «Традиции и современность» обязательна	

# ИССЛЕДОВАНИЯ

© 2023 И. В. Поздеева  
Москва, Россия



## ОБУЧЕНИЕ ВЕРЕ И ГРАМОТЕ – ИНСТРУМЕНТ СОХРАНЕНИЯ И ВОЗОБНОВЛЕНИЯ ТРАДИЦИИ

*Аннотация.* В статье анализируется традиционное обучение, соединяющее знание грамоты с воспитанием в вере. Также показана деятельность Московского печатного двора XVII в. по изданию книг для обучения.

*Ключевые слова:* традиционное обучение и воспитание, старообрядчество, Верхокамье, Московский печатный двор.

*Ссылка при цитировании:* Поздеева И. В. Обучение вере и грамоте – инструмент сохранения и возобновления традиции // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 3–11

---

**Поздеева Ирина Васильевна (Pozdeeva Irina Vasilievna)** – доктор исторических наук, профессор Кафедры истории Церкви Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, эл. почта: [vascault@mail.ru](mailto:vascault@mail.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 3–11

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 316.754; 316.74; 241.53; ББК – 74.92; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/3-11>

Понимание, что традиция – живая кровь любой культуры, давно принято в культурологических, исторических, искусствоведческих и краеведческих исследованиях. Действительно, мы постоянно читаем о традициях семьи, сельскохозяйственных традициях, самых разнообразных коллективных объектах, о национальных традициях, которые, в свою очередь, создавали, определяли и сохраняют национальный менталитет. Однако закономерности создания и сохранения традиций, неизбежная динамика в жизни любой культуры традиций и новаций, когда речь идет о различных эпохах, рассмотрены недостаточно.

Изучая народную веру и культуру, исследователи пришли к выводу, что именно старообрядчество, особенно общины так называемых беспоповцев, целью которых было оставить все «как у дедов и правдедов наших», во многом сумели в течение веков сохранять народную веру, культуру и обыденную жизнь, которые отражали их основу – традиции православного вероучения; об этом много писала в своих трудах Марина Михайловна Громыко (см., например: *Громыко* 2001).

Второй принятый сегодня в науке постулат – то, что в основе православной культуры была и остается именно Книга – книжность и книжная культура, то есть массив книжных текстов, традиционно используемых общинами в их литургической, воспитательной, полемической и повседневной жизни. А под книжной культурой понимаются все способы и средства, которые служат всестороннему традиционному использованию книги: умению читать, писать, понимать, сопоставлять, анализировать тексты. Необходимо помнить, что традиционная народная словесность включает и устную культуру, часто неотделимую от письменной. Например, уникально сохранившиеся (и сохранившие свои функции) духовные стихи Верхокамья (*Поздеева* 2007; *Никитина* 1994; *Никитина* 1982).

Обнаружив в 1972 г. и в течение 30 лет всесторонне изучая традиционные старопоморские общины района у верховьев реки Камы, мы убедились, насколько это справедливо, так как выяснили, что в Верхокамье культура местного старообрядческого крестьянства сохранилась как система, основой которой до конца XX в. являлась традиционная книжность – общинные библиотеки, которые содержали печатные книги XVI – первой половины XVII в. Особенностью местной книжной культуры была коллективная общинная собственность на книги, которые выдавались членам общины «на жизнь» или на «время».

Наш коллектив уже достаточно опытных исследователей поразили объем местной книжности и местная книжная культура. В небольшом регио-

не у верховьев Камы, приблизительно 60 на 60 км, нами было поставлено на учет более двух тысяч книжных памятников, в основном московской до-никоновской печати, и местных списков с них, как правило, XIX в. (подробный анализ верхокамской старообрядческой книжности и книжной культуры см.: *Поздеева* 1982). Поморская вера, требующая отказа от всякого взаимодействия с окружающей действительностью в духовных, религиозных и материальных отношениях, создала и сохранила в этом районе поразительную социально-культурную систему, которую мы и смогли проследить еще в ее целостности, особенно прочно здесь сохраняемую после разделения единой поморской общины на два, остро между собой полемизирующих направления – «деминцев» и «максимовцев» (*Поздеева* 1982б). Местные поморские общины состояли из «соборных» и «мирских». Соборные, являющиеся полноправными членами общины, выполняли все требования поморской веры: не могли работать в современных государственных организациях, не имели права религиозного, семейного и любого другого общения с представителями иной веры или своими «мирскими», не могли покупать в магазине или на рынке продукты и предметы, изготовленные не единоверцами, не могли использовать любую современную технику – не только ездить на любом механическом транспорте, но даже использовать резиновый шланг для поливки личных огородов. (Одинокий старик-соборный за поливку огорода шлангом был «запрещен».)

Соборные не только должны были исполнять монашеское правило, но и вести монашеский образ жизни. Даже одеваться они должны были в одежду только из дмотканой материи, сшитой согласно древним традициям (особенно строго это соблюдалось в отношении одежды на богослужения или соборная общины). Например, женские дубасы, только черные или синие, повторяли форму древнего народного сарафана. Кроме лаптей носили «онучи», кожу для которых «мяли» и шили в своей общине.

В 70-х годах XX в. в местных старообрядческих общинах было принято решение не менять паспорта (не фотографироваться), не получать заслуженную пенсию, объясняли это тем, что эти деньги от нечистого, на которые их пытается купить дьявол. Мирские, которые могли обычно присутствовать на богослужениях только в сенях, но в общинных решениях голоса не имели, работали в местных совхозах и государственных предприятиях, ездили на машинах и поездах, лечились в больницах и могли пользоваться иными благами цивилизации XX в. В домах же соборных почти до конца века не было сначала даже электричества, затем телефона и телевизора.

Однако все это постепенно завоевывало свое место в жизни верхокамских крестьян. Телевизор, например, во время моления сначала выносили в другое помещение, потом просто прикрывали тряпкой. Когда в 1990-х годах в доме одного из наиболее авторитетных наставников появился телевизор, он, поняв наше удивление, произнес незабываемую фразу: «А он, большоротой, всегда пересилит».

В тех общинах, где сохранилась традиция строить дома с разделенными сенями избами («тройная связь»), в одной из которых своей жизнью жили соборные, а в другой их мирские семьи, строго сохранялись и обязательные для соборных требования, из-за которых их называли «чашечниками», так как они не могли питаться не только из посуды мирских, но даже употреблять в пищу то, что сварено в общей посуде. На общие трапезы каждый соборный приносил свою чашку, ложку и т. д. Соборные бабушки и дедушки занимались здесь воспитанием и обучением внуков. Именно внуки, в отличие от всех остальных мирских, до достижения ими репродуктивного возраста являлись полноправными членами общины – собора. Затем, воспитанные в поморской вере, часто знающие «стариковскую» грамоту, мирские, окончив школу, заведя свои семьи, много лет проработав в местных совхозах и на других предприятиях, в пенсионном возрасте возвращались в общину, переходили в статус соборных. Именно постулаты и требования веры сохранили здесь древние, еще выговские традиции ведения хозяйства, которое должно было полностью, от продуктов питания до обуви, обслуживать соборных (фактически о всех сторонах материальной культуры верхокамских старообрядческих общин см.: *Димухаметова* 2010). Здесь сохранились традиции не только беспоповского богослужения, но и все необходимое местное ремесло, вплоть до того, что у деминцев и максимовцев были свои печники, строители, кузнецы и другие мастера. Почти до конца XX в. в каждом крестьянском доме сохранялись ткацкие станы, все необходимые предметы для изготовления пряжи. Даже на рубеже веков здесь ценили нескольких мастеров, изготавливающих красивые лапти, разные на правую и левую ноги, их очень любили работающие на совхозных полях люди, так как лапти быстро пропускали и не задерживали влагу. В Верхокамье общины очень долго сохраняли древние обычаи приходских и территориальных общин, например, общинные помочи соборным, у которых не было молодых помощников, в строительстве дома, заготовке дров, косье и т. д.

Если говорить о книжной культуре местного старообрядческого крестьянства, то мы постарались зафиксировать ее максимально полно. Работая в регионе ежегодно в течение 30 лет, мы довольно

быстро завоевали здесь доверие и уважение. Поэтому удалось выполнить то, что беспоповцы никому раньше не разрешали: записать не только на магнитофон, но и на камеру общинные богослужения (см.: *Литвина* 1998а; *Литвина* 1998б)<sup>1</sup>, получить ответы на все наши вопросы, просмотреть большинство общинных библиотек. Особенно важна была находка описи одной из таких библиотек, которая показала, какие книги особо ценились, что рукописные памятники представляли меньший интерес, чем печатные, что в описи были зафиксированы не только точные названия всех памятников, но также место и время их издания или указано имя патриарха, при котором книга была издана. Выше уже говорилось, что общинные книги могли выдаваться членам собора на всю жизнь, но после их смерти должны были возвращаться в библиотеку общины. Особенно важно с точки зрения понимания книжной культуры местного старообрядческого крестьянства то, что нам удалось зафиксировать книги в домах всех членов общины, в некоторых населенных пунктах и в самом крупном из них – селе Сепыч.

Еще в 1974 г. нас поразило исключительно точное представление местных старообрядцев о датировке находящихся в их руках книг. В Верхокамье мы обнаружили разорванные, неполного состава редкие издания московских ранних Часовников и Псалтырей; раздобыв полностью сохранившиеся их перепечатки старообрядческих типографий, пытались заменить ими подлинники XVII в. Однако все без исключения их владельцы резко заявили нам, что мы предлагаем им издания поздние, по ним они, в отличие от своих книг, молиться не будут. Получив возможность обследования старообрядческих домов, мы зафиксировали все имеющиеся книги. Выяснилось, что старопечатные книги и местные рукописи были в 2/3 всех домов, где жили старообрядцы.

Чтобы показать уровень грамотности и книжную культуру местного крестьянства, назовем число книг в домах членов деминской общины с. Сепыч. В 23 домах из обследованных 34 (все старообрядческие дома были неоднократно обследованы в течение почти четверти века) оказалась 171 книга. В одном из них мы описали сохранившиеся 43 книги общинной библиотеки. Кроме того, в одном доме обнаружили 21 книжный памятник, в другом – 15. В двух домах по 11, 9 и 6 памятников. В одном доме зафиксировано 5, в трех деминских хозяйствах находились по 3 книги и в четырех – по 4 и 2<sup>2</sup>. У членов максимовской общины, проживающих в с. Сепыч, картина была иной, но в большинстве домов и здесь находилось по 2-3 книжных памятника.

Обследования, проведенные в большинстве населенных пунктов Верхокамья, показали, что, кро-

ме достаточно богатых общинных библиотек, в 64% старообрядческих домов было от трех до пяти книг, но не более. К этому необходимо добавить, что в с. Сепыч мы обнаружили три рукописи XV–XVI вв., а также многочисленные сборники, составленные местными писцами в XIX – первой половине XX в.: сборники самых разнообразных текстов из Прологов, Иоанна Златоуста, патериков, Паренесиса Ефрема Сирина, Зарецала, житий и многих старообрядческих произведений. Особенно часто мы сталкивались с выполненными в Верхокамье копиями московских изданий Учебной псалтыри. Мы назвали такой тип книжности, характерный для старообрядческих общин всего Верхокамья, – «рассеянной книжностью», которая функционировала на фоне достаточно крупных общинных собраний и демонстрировала широкую грамотность местного старообрядческого крестьянства.

В первые годы работы большинство соборных в верхокамских общинах были людьми в возрасте от 70 до 90 лет, которые обучались вере и грамоте еще в дореволюционное время, а затем пережили страшный период разгрома общин после Сепычевского восстания 1918 г. Именно эти люди руководили богослужениями, решали многочисленные проблемы общин, которые диктовала окружающая советская действительность, они же воспитывали и обучали младших членов семьи.

Работы в Верхокамье позволили нам проследить основные характеристики книжной культуры беспоповских старообрядческих общин. Прежде всего, это почти всеобщая кириллическая грамотность соборных еще в последней четверти XX в., которая подтверждала, как мы сформулировали, «рассеянный характер общинной книжности». Вторую черту мы уже назвали – значительные общинные библиотеки печатной книги «дониконовского» времени, которые обслуживали всех членов общины, были коллективной собственностью. Наконец, особый литургический характер книжности, полностью подчеркивающий особенности богослужения беспоповских поморских старообрядческих общин. Достаточно сказать, что богослужебные книги составляли здесь более 65% всех поставленных на учет книг. 90% этих книг являлись ранними московскими изданиями. Из всех богослужебных книг 30 памятников датировано XVI в. (3 рукописных и 27 печатных), 539– XVII в. (8 рукописей, 531 печатная книга), только 19 памятников относились к XVIII в. (9 рукописных и 10 печатных).

Состав богослужебных памятников также достаточно полно характеризует именно беспоповские традиции. Основных богослужебных книг было поставлено на учет примерно столько же, сколько в Верхокамье незадолго до нашего появле-

ния существовало поморских общин-соборов, причем использовались, как правило, только печатные книги. Например, Апостолов поставлено на учет 3 печатных книги XVI и 22 – XVII в.; Евангелий – 22 экземпляра XVII в.; Триодей постных – 2 и 22; Цветных – 4 и 20; Требников – 13 XVII в.; Уставов – 10 XVII в. и 15 – XIX в. Основного типа книг и для беспоповского богослужения – Псалтыри с воследованием поставлено на учет 140 экземпляров XVII в. и 15 – XIX–XX вв.; Псалтырей учебных – более 200 экземпляров, из которых 37 московских изданий XVII в., 78 местных рукописей XIX–XX вв. и 79 – старообрядческих изданий того же времени (подробнее см.: Поздеева 1996: 17–23 и др.).

Таким образом, состав литургической части местного книжного собрания позволяет говорить об особенностях молитвенной практики поморских общин Верхокамья. В 80-е годы XX в. в лабораторию пришло письмо от местной крестьянки, которая писала по-церковнославянски, извиняясь: «Прости, Васильевна, пишу, как учили».

В связи с особыми функциями книг, используемых для обучения и богослужения, понятно, что именно они при постоянном чтении раньше всего погибали. Поэтому совершенно очевидно, что среди 200 Учебных псалтырей у нас учтено 78 рукописных списков, в основном с московских изданий. То же самое надо сказать и о составе сохранившейся старопечатной книжности в других районах России. Среди тысячи сохранившихся экземпляров менее всего памятников, предназначенных для обучения грамоте – Часовников и Учебных псалтырей. До последних лет не было известно ни одного сохранившегося экземпляра (из более чем четверти миллиона напечатанных в Москве в XVII в.) «Первоначального учения детям» или Азбуки. То же самое и в Верхокамье. Среди поставленной на учет старообрядческой книжности нет ни одной раннепечатной Азбуки, всего несколько ее рукописных списков и старообрядческая перепечатка.

Прежде чем говорить собственно об обучении вере и грамоте детей в общинах Верхокамья, несколько слов о составе нелитургической местной книжности. Она поражает как разнообразием, так и объемом сохранившихся книг, начиная с трех экземпляров Острожской Библии (к сожалению, не полученных для МГУ), московских и острожских учительных изданий XVI в., московских изданий учительного и толкового Евангелий и большинства изданных в Москве в первой половине XVII в. учительных книг. Следует также отметить тексты из первых изданий Прологов, которые вошли во многие десятки местных сборников. Но совершенно особое место принадлежит в местной поморской книжности трудам Ефрема Сирина. В Верхокамье в



последней четверти XX в. активно функционировало 34 (!) московских издания этой книги (в том числе и с поучениями аввы Дорофея) в изданиях 1647 и января 1652 г. В местных рукописных сборниках выписки из Слов Ефрема Сирина встретились 57 раз (на втором месте после выписок из Иоанна Златоуста, которые обнаружены 131 раз, но надо помнить, что изданий собственно Златоуста в Москве в первой половине века не было). В Верхокамье зафиксировано также 33 экземпляра московских Учительных Евангелий (полную информацию о книжности верхокамских старообрядцев см. также: Поздеева 1996: 6–45).

Сохранились здесь в 4 экземплярах Кормчая книга (1653 г.), книга Кирилла Иерусалимского (1644 г.), Книга о вере (1648 г.) и практически все другие учительные книги дониконовского времени. Для доказательства прекрасного знания текстов подлинных изданий верхокамскими старообрядцами достаточно упомянуть, что все многочисленные отсылки к московским изданиям, указанные в местном историческом сочинении, так называемом Подлиннике о разделе, правильно называют нужные страницы (Сморгунова 1982; Кобян 1992; Агеева, Кобяк, Круглова, Смилянская 1994<sup>3</sup>). В данном контексте нет необходимости подчеркивать прекрасное знание в Верхокамье произведений выговских учителей и более поздних поморских текстов. Естественно, столь полная сохранность древних книжных традиций должна была опираться на систематическое обучение церковнославянскому языку, которое сочеталось так же, как и во все века в Древней Руси, с воспитанием в вере.

Начиналось обучение с усвоения Азбуки, а чтению учились по Часовнику и Псалтыри учебной. Часовник содержал тексты всенедельных неизменяемых служб, которые всегда были «на слуху», основные постулаты православной веры.

О возможностях и задачах такого обучения и воспитания подробно говорится в послесловии одного из московских Часовников (Часословов) (см.: Зернова 1956: № 392), который напечатан в 8° (восьмую долю листа), вышел 20 марта 1685 г. в количестве 2400 экземпляров, продавалась книга по 20 алтын 2 деньги, то есть по 61 копейке (РГАДА 1685). Подробное Послесловие к книге обращено к детям и к их родителям. В тексте четко, коротко и красиво формулируется мысль, почему именно Часовник используется как первая учебная книга. Несмотря на значительный объем этой цитаты, она должна быть приведена полностью: учащиеся должны именно в златое время детства «ниже во тщетных играниих златое детства время, никоего возвратимое ценою, погубляют, но яко в весне жизни своя, нивы сердец своих учением тяжут, и семена Слова

Божия от учителя имая, радостно приемлют. Сего ради во общую пользу всех православных христиан печатается сия книга, именуемая Часослов, содержащая в себе молитвы, псалмы и хвалы, повседневно от Церве Богу возсылаема... да учащаяся дети письмен чтению купно обыкнут молитвы Господу Богу о всяческих нуждах и славу ему возсылати. И да обычаи сеи вглубит корень свое в сердцах их, еже бы оному пребывати в них до кончины жизни... юже книгу вы, родители благочестивыи, яко начало положения жития хрестианскаго стяжующе, чадам вашим вручае ко учению. Вы же, чадо христоменитое, радостно приемлюще ю, тщитесь чести и разумети напечатанная», – далее следует блестящая формулировка значения именно текста обучения: «да и чтуще – молитесь, и молящаяся – чтете... ибо молитва есть глаголение к Богу, чтение же – Божия к вам беседа».

После Часовника учащиеся вместе с учителем «читали и разумели» тексты Псалтыри, которую Василий Великий называл «Царь-книгой» или «Книгой книг». В Верхокамье и ряде других старообрядческих регионов Псалтырь считалась принадлежностью семьи и даже дома и нередко продавалась вместе с ним; Псалтырью благословляли «новобрачных»<sup>4</sup>. Именно эти древние традиции позволяли решить остававшийся важнейшим в течение многих веков (и для многих стран!) вопрос о единстве обучения и воспитания. Именно такое традиционное образование почти до конца XVII в. было характерно в России при обучении и крестьянского, и царского сына, что в определенной степени создавало единство разных социальных слоев общества в понимании и отношении к православной вере и Церкви.

Московский печатный двор вопреки господствовавшей ранее теории, отрицающей его историко-культурное значение, максимальное внимание уделял изданию именно книг, традиционно используемых для обучения. Азбуки, Часовники и Псалтыри учебные издавались в Москве постоянно, чаще, чем любые другие книги, и к тому же самыми большими тиражами. В 40-х годах XVII в. на Печатном дворе появился и был издан важнейший для традиционного обучения текст, который предварял издания Псалтырей учебных и Часовников. Он назван «Наказание ко учителем како им учить дети грамоте и како детям учиться...». В Каталоге А. С. Зерновой этот текст зафиксирован один раз в Учебной псалтыри, вышедшей из печати 20.09.1645 г. (Зернова 1956: № 180). Автор Каталога считает, что это первое издание «Наказания». Нет сомнения, что возможно и ранее, и совершенно точно в следующие годы этот текст помещался в начало учебных книг. Однако большинство Часовников или не дошли до

нас, или дошли в виде неполных экземпляров. Поэтому до сих пор нами найдено только одно издание, в которое вошло «Наказание», это Часовник 1649 г., полный экземпляр которого обнаружен в фондах Матенадарана (г. Ереван) (см.: Поздеева 2016).

Текст «Наказания» даже с современной точки зрения является достаточно полным и грамотным методическим пособием для учителей, обучающихся церковнославянскому языку, языку печатной книги всех славянских стран этого времени, языку Православной Церкви. Текст «Наказания» достаточно развернут, в Псалтыри 1645 г. он занимает 1–9 листы в начале книги. В пособии сформулированы основные принципы обучения, которые почти полностью совпадают с современными; в «Наказании» изложены основные проблемы грамматики, синтаксиса, а также приведены подробные объяснения наиболее сложных моментов обучения языку, например, употребления «яти». Язык этого текста ясный, четкий и образный. Точка и запятая различаются следующим образом: на точке нужно остановиться, а на запятой только немного отдохнуть. Принципы, которых должен придерживаться, с точки зрения авторов «Наказания», любой учитель – это последовательность изложения и обязательно твердое усвоение учащимися каждого раздела грамматики. «Наказание» рекомендует в начале обучения пользоваться Азбукой и переходить к обучению чтению по Часовнику только тогда, когда учащиеся твердо усвоили написание и произношение всех букв. Потом можно переходить к изучению и других книг – Апостолов, Евангелий и др. (Хотя в записях на этих книгах запрещается предоставлять их для обучения, так как дети могут их повредить.)

«Наказание» настойчиво предупреждает учителей, что обучать людей нужно «неспешно», поспешность только вредит обучению. Много раз пособие напоминает учителям, что они сами должны твердо знать и понимать то, чему учат других. Это требование не голословно, каждый раз учителям советуют, если они что-либо не знают или не понимают, обращаться к тексту грамматики, в котором все необходимое объяснено. Несомненно, речь идет о готовящемся в это время на Печатном дворе издании Грамматики Мелетия Смотрицкого (Зернова 1956: № 206; РГАДА). Она вышла 02.02.1648 г. в количестве 1200 экземпляров и продавалась по цене всего 16 алтын (то есть 48 копеек). Экземпляры издания достаточно быстро разошлись по регионам России.

Лучшее в это время изложение грамматических правил, составленное Мелетием Смотрицким и изданное впервые в 1616 г. в Евье, в московском издании сопровождалось рядом текстов об истории происхождения и о важности для всех православ-

ных, прежде всего, для понимания Писания, грамматического знания. Кроме того, московские издатели предпослали тексту самой грамматики удивительно красивую ей хвалу: «чесная наука мудрая грамматика», от лица которой и написан этот текст, говорит, что она необходима при выполнении любой работы, помогает в любой деятельности. Кроме того, грамматика сообщает, что она незаменима для всех возрастов человека: «младенцам есть яко питательница... детищам же – яко хранительница... отрочатам же – быстрозрительная наставница... юношам – яко целомудрию учительница... мужем – яко любимая сожительница... и престаревшимся – яко всечестная собеседница» (Грамматика Мелетия Смотрицкого).

В 40-х годах XVII в., как мы видим, Печатный двор обращал особое внимание на развитие и поддержку традиционного обучения языку еще и потому, что, как показывают ряд послесловий к изданиям 1640-х годов, в это время в московском образованном обществе шла напряженная полемика о судьбах церковнославянского языка в печати. Кроме указанных уже текстов, прямо необходимых для обучения, нужно напомнить, что именно в эти годы идет полемика с проникающими в Россию реформационными христианскими конфессиями. Именно эти цели преследовали изданные в 1640-е годы фундаментальные сборники, в которых публиковались не только произведения древних учителей Церкви, но и современные славянские работы антикатолической и антиреформационной направленности. Это Сборник о почитании икон, знаменитая Кириллова книга 1644 г., Книга о вере 1648 г., сборник из 71 Слова 1647 г., Лествица 1647 г. и ряд других. Именно в предисловии к Кирилловой книге, которая стала одной из основ старообрядческой веры и книжности, мы находим гимн «словенскому» языку. Авторы этого текста против тех, кто «хапается» за чужие, полные ереси языки, пренебрегая своим. Именно словенским языком пользуются в целом ряде стран, им же с греческого переведены тесты Писания, Предания и богослужения. Именно этот текст, несомненно, помнил М. В. Ломоносов, когда создавал свой гимн родному языку. Мы видим, что московские издатели прекрасно понимали неразрывную связь языка – основы православной культуры, значение языка книги в сохранении культуры, это требовало и традиционного обучения.

Поэтому на Государевом московском печатном дворе в XVII в. (с 1634 по 1700 г.) было напечатано около 60 изданий первоначального учения детям или Азбуки общим тиражом не менее 300 тысяч экземпляров и продано в лавке типографии по одной (максимум две) копейки. Также были изданы десятки тысяч книг, использование которых для обуче-

ния грамоте создавало и гарантировало традиционное единство обучения и воспитания – грамотность и осознанную веру, которые «вкоренились в сердце» до конца жизни. Это единство создавалось уже при обучении чтению по Часовнику.

Изучая традиционную культуру старообрядческих общин в разных регионах, мы везде фиксировали именно традиционное образование детей, соединяющее воспитание в вере и знание книг. Оно также начиналось с изучения Азбуки, использования для обучения чтению текстов Часовника; традиционное обучение, сохраненное старообрядцами, завершалось тщательным изучением Псалтыри, которая помогала каждому верующему не только укрепиться в православной вере, но и уметь понимать собственную личность и личности окружающих, через любовь к которым только и можно приблизиться к Господу. И пока сохранялись необ-

ходимые книги и в общине были люди, умеющие использовать их для обучения вере и грамоте, мог поддерживаться и комплекс традиционной культуры. В ином случае она достаточно быстро «размылась», что и произошло в Верхокамье на рубеже XX и XXI вв.

То, что здесь до последней четверти XX в. традиционная культура функционировала как система, объяснялось сохранением именно древнерусских традиций обучения и воспитания. До этого времени были живы большинство людей, получивших аналогичное воспитание еще в начале XX в. Именно эти люди, соборные равноправные члены общины воспитывали молодое поколение. В конце 1980–1990-х годов большинство этих людей ушло из жизни, и инструмент сохранения и возобновления традиционной веры и культуры старообрядческих общин постепенно был утрачен.

### Примечания

<sup>1</sup> В настоящее время в фондах Археографической лаборатории Исторического факультета МГУ находится почти 600 часов просмотра записей, сделанных в Верхокамье.

<sup>2</sup> Благодарю за эти сведения М. М. Леренман, которая тщательно собрала их из записей в десятках экспедиционных отрядных дневников, которые хранятся в фондах Археографической лаборатории.

<sup>3</sup> В книге опубликован список старопечатных книг.

<sup>4</sup> Церковного брака в беспоповском Верхокамье не было, а родители, если они были соборными, не могли присутствовать на свадьбе детей.

### Источники и материалы

Грамматика Мелетия Смотрицкого – Грамматика Мелетия Смотрицкого. М. Печатный двор, 02.01.1648. РГАДА 1685 – РГАДА. Ф. 1182. Д. 81. Л. 153; Д. 82. Л. 192, 195; Д. 84. Л. 100, 136, 138 об.; Д. 100. Л. 82 об.–83; Оп. III. Д. 247. Л. 1–7 (докладная выпись от 03.1685). РГАДА – РГАДА. Ф. 1182. Оп. I. Д. 34. Л. 247–251; Д. 42. Л. 195, 204 и др.

### Научная литература

Агеева Е. А., Кобяк Н. А., Круглова Т. А., Смилянская Е. Б. Рукописи Верхокамья XV–XX вв. Каталог. М., 1994. Громько М. М. Православие как традиционная религия большинства русского народа / Материалы Международного научного симпозиума «Православие и культура этноса». (Москва, 9–13 октября 2000 г.) // Исторический Вестник. М.; Воронеж, 2001. № 13–14 (спец. вып.). С. 40–58.

Димухаметова С. А. Мир вещей русских крестьян XIX–XX вв. Традиционная народная культура русского старообрядческого населения Верхокамья (из собрания Пермского краеведческого музея). Каталог. Пермь, 2010.

Зернова А. С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. М., 1956.

Кобяк Н. А. Цитаты и цитация в старообрядческих рукописных сборниках Верхокамского собрания МГУ // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 173–179.

Литвина Н. В. От визуального материала до фильма и обратно (по поводу практики визуальной антропологии) // Материальная база сферы культуры. К первому фестивалю визуальной антропологии России. Вып. 2. М., 1998б. С. 78–81.

Литвина Н. В. Телевизионный архив традиционной культуры старообрядцев Верхокамья // Материальная база сферы культуры. К первому фестивалю визуальной антропологии России. Вып. 2. М., 1998а. С. 68–70.

Никитина С. Е. Народная словесность и народное христианство // Живая старина. 1994. № 2. С. 8–12.

Никитина С. Е. К вопросу описания устной культуры в районах традиционной народной книжности (в районах комплексной археографической экспедиции) // Вопросы собирания, учета, хранения и использо-

вания документальных памятников истории и культуры. Ч. 2. Памятники ранней письменности. М., 1982. С. 73–82.

Поздеева И. В. Археографические задачи полевых исследований (итоги работы МГУ) // Русские письменные и устные традиции и духовная культура по материалам археографических экспедиций Московского университета 1972–1980 гг. М., 1982б. С. 22–30.

Поздеева И. В. Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура по материалам археографических экспедиций Московского университета 1972–1980 гг. М., 1982а. С. 40–71.

Поздеева И. В. Издания Московского печатного двора для обучения вере и грамоте 1652–1700 // Человек. Книга. История. Московская печать XVII века. М., 2016. С. 208–231.

Поздеева И. В. Кому повем печаль мою // Духовные стихи Верхокамья. Исследования и публикации. М., 2007. С. 13–35.

Поздеева И. В. Продолжение традиции: книжная культура старообрядческого Верхокамья / Мир старообрядчества. Вып. 3. Книга. Традиция. Культура. М.; Бородулино, 1996.

Сморгунова Е. М. (публ.). Пермская рукопись XIX века «О разделе» // Русские письменные и устные традиции и духовная культура по материалам археографических экспедиций Московского университета 1972–1980 гг. М., 1982. С. 247–265.

## References

Ageeva, E. A., N. A. Kobayak, T. A. Kruglova, and E. B. Smilyanskaya. 1994. *Rukopisi Verkhokam'ya XV–XX vekov. Katalog* [Manuscripts of the Verkhokamye of the 15th–20th centuries. Catalog]. Moscow.

Gromyko, M. M. 2001. *Pravoslavie kak traditsionnaya religiya bo'shinstva russkogo naroda* [Orthodoxy as the traditional religion of the majority of the Russian people]. *Materialy Mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma «Pravoslavie i kul'tura etnosa»*. (Moscow, 9–13 oktyabrya 2000 g.) [Proceedings of the International Scientific Symposium «Orthodoxy and Ethnic Culture». (Moscow, October 9–13, 2000)]. *Istoricheskii Vestnik 13–14*: 40–58. Moscow; Voronezh.

Dimukhametova, S. A. 2010. *Mir veshchei russkikh krest'yan XIX–XX vekov. Traditsionnaya narodnaya kul'tura russkogo staroobryadcheskogo naseleniya Verkhokam'ya (iz sobraniya Permskogo kraevedcheskogo muzeya)*. *Katalog* [The world of things of Russian peasants of the XIX–XX centuries. Traditional folk culture of the Russian Old Believer population of Verkhokamye (from the collection of the Perm Museum of Local Lore). Catalog]. Perm.

Zernova, A. S. 1956. *Knigi kirillovskoi pechati, izdannye v Moskve v XVI–XVII vekakh. Svodnyi katalog* [Books of the Kirillov press published in Moscow in the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries. Consolidated catalog]. Moscow.

Kobyan, N. A. 1992. Tsitaty i tsitatsiya v staroobryadcheskikh rukopisnykh sbornikakh Verkhokamskogo sobraniya MGU [Quotations and citations in the Old Believer handwritten collections of the Verkhokamsk collection of Moscow State University]. In *Traditsionnaya dukhovnaya i material'naya kul'tura russkikh staroobryadcheskikh poselenii v stranakh Evropy, Azii i Ameriki* [Traditional spiritual and material culture of Russian Old Believer settlements in Europe, Asia and America], 173–179. Novosibirsk.

Litvina, N. V. 1998. Ot vizual'nogo materiala do fil'ma i obratno (po povodu praktiki vizual'noi antropologii) [From visual material to film and back (on the practice of visual anthropology)]. In *Material'naya baza sfery kul'tury. K pervomu festivalyu vizual'noi antropologii Rossii* [The material base of the sphere of culture. To the first festival of visual anthropology in Russia], 78–81. Issue 2. Moscow.

Litvina, N. V. 1998. Televizionnyi arkhiv traditsionnoi kul'tury staroobryadtsev Verkhokam'ya [Television archive of the traditional culture of the Old Believers of Verkhokamye]. In *Material'naya baza sfery kul'tury. K pervomu festivalyu vizual'noi antropologii Rossii* [The material base of the sphere of culture. To the first festival of visual anthropology in Russia], 68–70. Issue 2. Moscow.

Nikitina, S. E. 1994. Narodnaya slovesnost' i narodnoe khristianstvo [Folk literature and folk Christianity]. *Zhivaya starina 2*: 8–12.

Nikitina, S. E. 1982. K voprosu opisaniya ustnoi kul'tury v raionakh traditsionnoi narodnoi knizhnosti (v raionakh kompleksnoi arkheograficheskoi ekspeditsii) [To the question of describing oral culture in the regions of traditional folk literature (in the regions of the complex archeographic expedition)]. In *Voprosy sobiraniya, ucheta, khraneniya i ispol'zovaniya dokumental'nykh pamyatnikov istorii i kul'tury. Pt. 2. Pamyatniki rannei pis'mennosti* [Issues of collecting, recording, storing and using documentary monuments of history and culture. Pt. 2. Monuments of early writing], 73–82. Moscow.

Pozdeeva, I. V. 1982. Arkheograficheskie zadachi polevykh issledovaniy (itogi raboty MGU) [Archaeographic tasks of field research (results of the work of Moscow State University)]. In *Russkie pis'mennye i ustnye traditsii i duk-*

*hovnaya kul'tura po materialam arkheograficheskikh ekspeditsii Moskovskogo universiteta 1972–1980 godov* [Russian Written and Oral Traditions and Spiritual Culture Based on Archaeographic Expeditions of Moscow University in 1972–1980], 22–30. Moscow.

Pozdeeva, I. V. 1982. Vereshchaginskoe territorial'noe knizhnoe sobranie i problemy istorii dukhovnoi kul'tury russkogo naseleniya verkhov'ev Kamy [Vereshchaginskoe Territorial Book Collection and Problems of the History of the Spiritual Culture of the Russian Population of the Upper Kama]. In *Russkie pis'mennye i ustnye traditsii i dukhovnaya kul'tura po materialam arkheograficheskikh ekspeditsii Moskovskogo universiteta 1972–1980 godov* [Russian Written and Oral Traditions and Spiritual Culture Based on Archaeographic Expeditions of Moscow University in 1972–1980], 40–71. Moscow.

Pozdeeva, I. V. 2016. Izdaniya Moskovskogo pechatnogo dvora dlya obucheniya vere i gramote 1652–1700 [Editions of the Moscow Printing Yard for Teaching Faith and Literacy 1652–1700]. In *Chelovek. Kniga. Istoriya. Moskovskaya pechat' XVII veka* [Human. Book. Story. Moscow seal of the 17th century], 208–231. Moscow.

Pozdeeva, I. V. 2007. Komu povem pechal' moyu [To whom shall we sing my sorrow]. In *Dukhovnye stikhi Verkhokam'ya. Issledovaniya i publikatsii* [Spiritual poems of Verkhokamye. Research and publications], 13–35. Moscow.

Pozdeeva, I. V. 1996. Prodolzhenie traditsii: knizhnaya kul'tura staroobryadcheskogo Verkhokam'ya [Continuation of the tradition: the book culture of the Old Believer Verkhokamye]. In *Mir staroobryadchestva. Issue 3. Kniga. Traditsiya. Kul'tura* [The world of the Old Believers. Issue 3. Book. Tradition. Culture]. Moscow; Borodulino.

Smorgunova, E. M. (publ.). 1982. Permskaya rukopis' XIX veka «O razdele» [Perm manuscript of the 19th century «On the division»]. In *Russkie pis'mennye i ustnye traditsii i dukhovnaya kul'tura po materialam arkheograficheskikh ekspeditsii Moskovskogo universiteta 1972–1980 godov* [Russian Written and Oral Traditions and Spiritual Culture Based on Archaeographic Expeditions of Moscow University in 1972–1980], 247–265. Moscow.

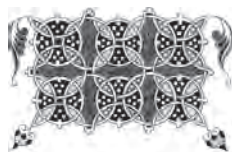
#### TEACHING FAITH AND LITERACY - AN INSTRUMENT FOR PRESERVATION AND RENEWAL OF TRADITIONS

*Abstract.* This paper analyses traditional education combining literacy and upbringing in the faith. The paper also highlights Moscow Printing House textbook publishing activities.

*Keywords:* traditional education and upbringing, old believers, Upper Kama, Moscow Printing House.

*Authors Info:* Pozdeeva, Irina V. – Dr. of History, Professor, Lomonosov Moscow State University,  
E-mail: [vascault@mail.ru](mailto:vascault@mail.ru)

*For citation:* Pozdeeva, I. V. 2023. Teaching faith and literacy – an instrument for preservation and renewal of traditions. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 3–11





## СИНОДИКИ КОСТРОМСКОГО БОГОЯВЛЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ

*Аннотация.* В статье исследуются три литературных памятника конца XVI – XVII в., происходящих из Костромского Богоявленского монастыря. Синодики-помянники служили народными книгами. Синодик конца XVI – начала XVII в. сохранил автограф писаря Горемыкина и имена убиенных в разные годы в Смутное время. Оба Синодика-помянника содержат имя основателя обители святого Никиты Костромского, имена святителей, окормлявших Костромской край, имена представителей княжеских, дворянских и купеческих родов. В Синодике XVII в. в числе родов вкладчиков монастыря поминается род Смоленского архиепископа Паисия Сарафанова, неизвестного по другим источникам. Сравнение имен игуменов и архимандритов из двух Синодиков со списками, составленными в XIX в. П. М. Строевым, выявили новые имена настоятелей Костромских обителей. Кормовой синодик зачитывали на службе и в трапезной на кормовых панихидах с поминовением рода вкладчика. В XVII в. в монастыре ежегодно совершали 214 именных панихид, 6 особых и 4 царские.

*Ключевые слова:* православие, монастырский синодик, поминовение, помянник, Смутное время, имена убиенных, игумены, архимандриты, княжеские роды, дворянские роды, купеческие роды, гости, монастырские вкладчики.

*Ссылка при цитировании:* Романов Г. А. Синодики Костромского Богоявленского монастыря // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 12–36

---

**Романов Григорий Александрович (Romanov Grigory Alexandrovich)** – кандидат исторических наук, заместитель главного редактора научного православного журнала «Традиции и современность», эл. почта: [grirom@list.ru](mailto:grirom@list.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 12–36

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 393.05; ББК – 86.372.24-54; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/12-36>

Костромской краевед и известный историк церкви Иван Васильевич Баженов (1855–1920) в очерке о Богоявленском монастыре отмечал, что в ризнице собора хранились особенно интересные рукописные книги назидательного содержания (Баженов 1897а: 93–118; Баженов 1897б: 68–118; Баженов 1895; Баженов 1914; Баженов 2019). Так он охарактеризовал Синодик Костромского Богоявленского монастыря конца XVI – начала XVII в., Синодик Богоявленского монастыря первой четверти XVII в. и Кормовую книгу, или Трапезный устав Костромского Богоявленского монастыря первой половины XVII в., в настоящее время хранящиеся в Государственном архиве Костромской области (ТАКО 560, 561, 559).

Роль синодиков в русской православной культуре значительна. Веками они представляли собой незаменимую в народной жизни книгу. Недостаточно рассматривать сохранившиеся синодики лишь как источники исторических сведений, потому что они служили важным для Церкви средством объединения живых и почивших членов церковной общины в богослужениях (Романов 1995: 16–30). По слову святителя Иоанна Златоуста: «Не напрасно установили апостолы, чтобы при свершении страшных [Христовых] тайн поминать усопших: они знали, что от этого много им выгоды, много пользы» (Иоанн Златоуст 1905: 248).

Синодики были заведены при монастырях, при приходских и даже при домовых церквях. Епископ Смоленский Никанор (Каменский, 1847–1910) отмечал: «Основанием к распространению синодиков в русской Церкви была глубокая вера в силу церковных поминовений... У нас был особый приказ, заведовавший делами поминовения, и на средства, получавшиеся за поминовение, основывались и содержались тысячи монастырей. Назидательная часть синодиков была развита именно в монастырях как занимательные и достойные книги для народа» (Епископ Никанор 1896: 5). Объяснялось огромное влияние синодиков на людские умы несколькими причинами. Во-первых, синодики были неотъемлемой принадлежностью богослужений в каждом храме и потому обязательно находились в церкви. Литургическое значение синодика, без сомнения, представлялось главным россиянину XVII в. Во-вторых, синодик в свободное от службы время был доступен любому прихожанину. Хотя бы несколько раз в год прихожанин обращался к синодику за помощью в поминовениях родных. В те-



Богоявленский монастырь. Рис. Чернецова. 1838 г.

чение XVII в. для удобства верующих синодики постоянно пополняются справочной и пояснительной информацией. Проповеди благочестивого образа жизни, иллюстрированные сказания, календарные сведения о поминовениях христиан превратили синодик в любимую книгу русского народа в XVII в. Роль синодиков в XVII – начале XVIII в. постоянно возрастала по мере их распространения.

Прототипом синодиков Е. Е. Голубинский (1834–1912) называет византийские диптихи – складни, состоящие из деревянных, металлических или костяных навощенных дощечек, на которых записывались имена святых, умерших и живых людей для их поминовения в церкви во время проскомидии (Голубинский 1903: 24–26). В древней Византии первоначально синодиками называли послания патриархов пастве по случаю вступления предстоятелей на церковную кафедру (Карташов 1994: 482). Постепенно значение термина изменилось сначала на название церковной службы с поминовением усопших, а потом – на поминальные записи.

Русские синодики объединяют три типа книг-памятников: Вселенский синодик, или богослужебный чин Торжества Православия; помянник, который содержит имена усопших; литературные сборники-предисловия о пользе поминовения с назидательными историями о праведниках и грешниках (Поньрко 1989: 339–344). Часто три типа или два соединялись подряд в одну книгу. Во втором случае обязательному помяннику предшествовало назидательное предисловие или Вселенский синодик.

Праздник Торжества Православия был установлен в 843 г. святым патриархом Мефодием (788/800–847) по инициативе святой императрицы Феодоры (815–867) после окончания длительного периода иконоборчества. Церковный чин содержал в себе поклонение иконам, чтение Символа веры,



Богоявленский собор XVI в. Гравюра Диамина по акварели  
А. П. Боголюбова. 1864 г.

произнесение анафемы еретикам и провозглашение вечной памяти заступникам православной веры. Вселенское родословие сначала начинали общим поминовением всех почивших от Адама до царя Давида, всех правоверных царей и цариц с чадами и всех скончавшихся в Законе Господнем до новой благодати. Потом уже лишь перечень византийских императоров и патриархов, защищавших православие, стали называть помянником Вселенского родословия. На Руси чин Торжества Православия был введен Феодосием Киево-Печерским (1008/1036–1074) в XI в. В него были добавлены сразу и добавлялись постепенно потом для вечного поминовения имена благоверных князей, русских святителей и монахов. В помянниках Вселенского родословия с XVI в. вслед за кратким поминанием нескольких византийских императоров и восточных патриархов следовали российские великие князья и митрополиты, чем передавалось, что дело Православной Церкви окончательно переместилось в Россию.

Помянник был введен в богослужения на Руси одновременно с чином Торжества Православия. Кроме упоминаний заслуженных исповедников веры в него включали имена монастырских и церковных вкладчиков. К XVIII в. в синодике-помяннике, предназначенном для вечного поминовения, постепенно сложился иерархический порядок поминаний, который иногда приводят сами синодики: «Благочестивые патриархи, православные цари и царицы и чада их, преосвященные митрополиты, благоверные князья, их благородные супруги и чада, боголюбивые архиепископы и епископы, священноархимандриты, игумены, весь священнический чин, весь причт церковный, иноки и инокини и бельцы, воины и земледельцы и всяк чин и возраст» (Сольбинский синодик XVIII в.).

В монастырских синодиках в начальном перечне имен определилась обязательная иерархическая часть вышеназванных поминаний, заканчивающаяся именами монахов. Далее шли поминовения родов князей, дворян, купцов, мещан, крестьян и других благотворителей. Поминовение родами избиралось из убеждения, что на Страшном суде Христовом люди предстают перед Всевышним и будут судимы родами. При дописывании имен порядок не соблюдался.

В особых случаях имена поминаемых группировались не по принадлежности к определенному роду или социальной корпорации, а по принципу участия в каком-либо событии.

Юрий Дмитриевич Рыков в синодике Архангельского собора Московского Кремля выделил поминания участников Куликовской битвы, военных походов царя Ивана IV Васильевича и Смутного времени (Рыков 2013: 126–129). Елена Константиновна Ромодановская исследовала «Синодик Ермаковым казакам» (Ромодановская 1970: 14–21) и синодик о псковском восстании (Ромодановская 1987: 249–253). Отдельное место в поминальной традиции принадлежит так называемому Синодику опальных, составленному около 1583 г. по указанию царя Ивана Грозного с целью поминовения лиц, пострадавших за годы его правления, начиная с князей Старицких и кончая жертвами опричных казней (Скрынников 1965). Списки этого синодика были разосланы по крупнейшим монастырям Русского государства. Их включение в общие монастырские помянники сопровождалось царскими вкладами на значительные суммы. Одним из получателей богатого царского вклада стал Костромской Богоявленский монастырь. В синодик обители конца XVI – начала XVII в. был вложен «Синодик опальных» под киншварным заголовком «Имена избивенных, по которым царь и великий князь Иван Васильевич всея Руси милостину дал» (ГАКО 560. Л. 157–158). И. В. Баженов сообщает: «Особенность этого синодика составляет подробная запись убиенных по именам (1397) и в общих числах при царе Иване В[асильевиче] Грозном и от государевых изменников и литовских людей в 1608–[160]9 годах» (Баженов 1897а: 93–118). По мнению И. В. Баженова: «При игумене Исаии (1534–1572) царь Иван Васильевич Грозный дал в монастырь вкладу рукописный сборник в лист, хранящийся доселе. Он же дал милостыню по несчастных жертвах своего гнева, приказав поминать их в 4-ое число января» (Баженов 1897а: 93–118). Как





Крестный ход в Богоявленско-Анастасиинном монастыре. Акварель В. С. Садовникова. 1870–1878 гг.

сейчас установлено, игумен Исая был убит в 1570 г, а «Синодик опальных» прислан после 1583 г.

В монастырский и церковный обиход синодик широко вошел во второй половине XVI в., после Стоглавого собора 1551 г. По инициативе митрополита Макария 75-я глава уложения Собора предписывала в обязательном порядке заносить сведения о монастырских и церковных вкладчиках в синодики, а также вкладные книги и усердно поминать их имена на церковных службах (Стоглав 1985: 41). Цитаты из этого указа тоже включались в синодики.

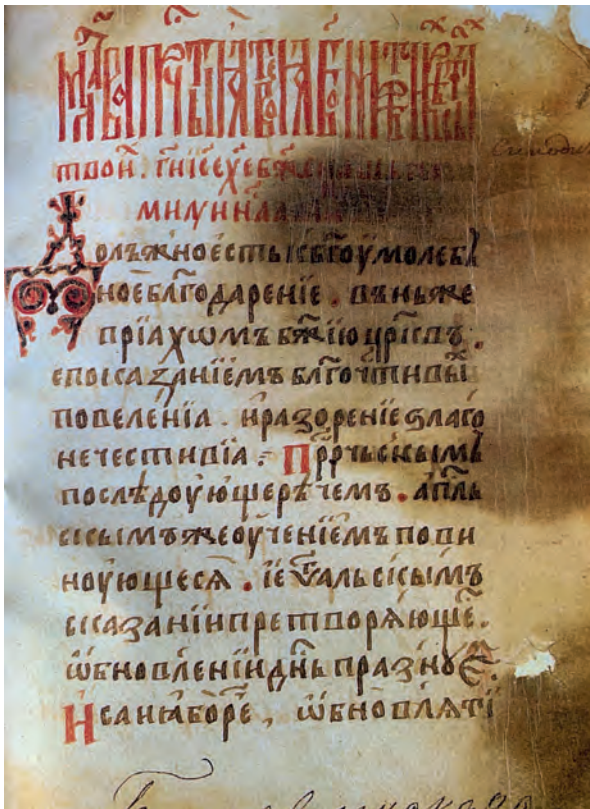
После Смутного времени большинство монастырей заводят синодики, где меньше внимания уделяется чину Торжества Православия, зато значительно увеличивается поминовение братии и жертвователей, за счет снижения минимально допустимого размера вкладов для поминания, и справочно-поучительная часть. Временем расцвета синодика как памятника русской книжности были вторая половина XVII в. и начало XVIII в. В этот период он приобрел законченную форму многофункциональной позднесредневековой книги, которую Федор Иванович Буслаев (1818–1897) и Евгений Вячеславович Петухов (1867–1948) относили к типу «народной» (Буслаев 1861: 622; Петухов 1895: 84–88). Синодик с литературными предисловиями становится литературным сборником. Подробный анализ развития состава и содержания литературных предисловий представил Константин Геннадиевич Капков (Капков 2021: 46–58). Он дела-

ет вывод: «Несмотря на удивительное разнообразие состава литературных предисловий к синодикам, в них прослеживается определенное смысловое единство. В основе сюжетных статей синодичных предисловий находится трехчастная композиция: грех (несчастье) – молитва – отпущение грехов (спасение)» (Капков 2021: 54).

В обязательном церковном обиходе синодики находились до секуляризационной реформы 1764 г., проведенной императрицей Екатериной II, когда земельные владения монастырей отошли в казну, а обители стали получать казенное содержание согласно установленным штатам. Во второй половине XVIII в. синодикам уже не придается прежнего значения, и они постепенно утрачивают литургические функции, хотя, когда использованные помянники приходили в негодность, еще в XIX в. вместо них заводили новые. В 1920-х годах абсолютное большинство синодиков было уничтожено, поскольку их сочли недостаточно ценными для музейного хранения.

По способу церковного использования синодиков К. Г. Капков выделяет четыре вида поминовений:

- 1) Вечные, читавшиеся «до тех пор, пока монастырь стоит»;
- 2) Вседневные с поминовением с ограничением по сроку;
- 3) Кормовые, читаемые на кормовых панихидах, после которых устраивалось угощение братии за счет вкладчика;



Синодик XVI в. Предисловие

4) Сельные с поминовением родов вкладчиков, пожертвовавших в монастырь села (Капков 2021: 55–56).

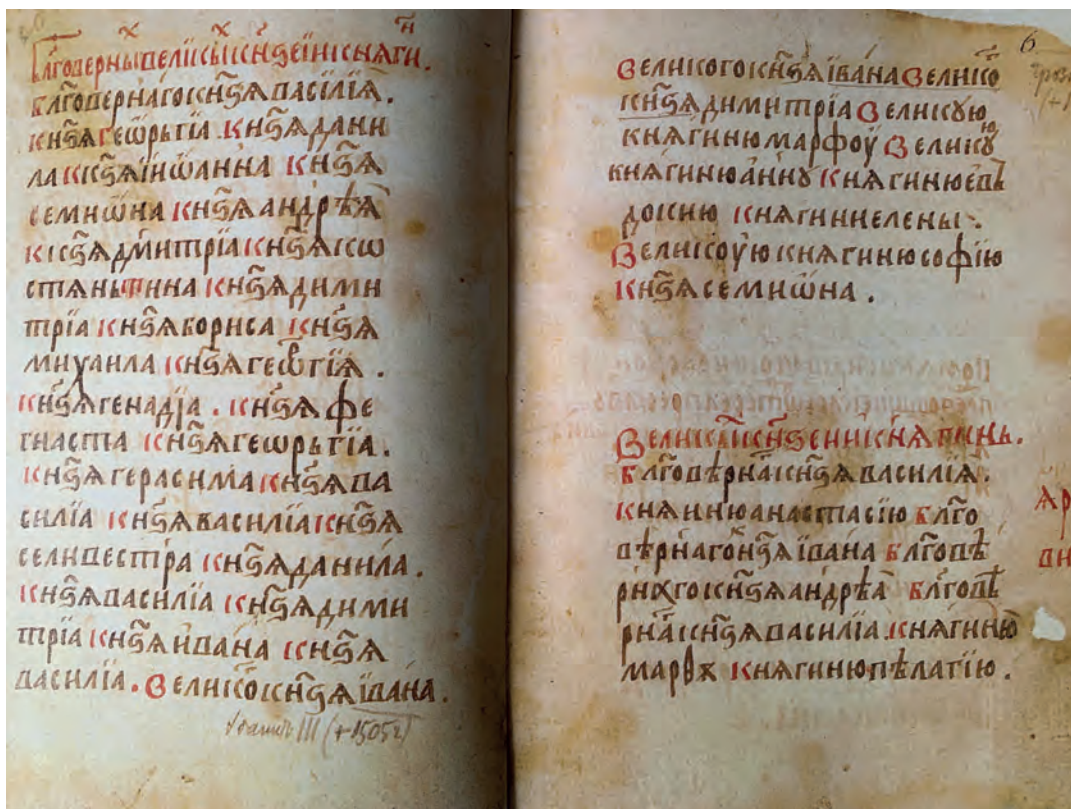
Сельные поминовения как часть вечных поминовений были характерны для XVI в., когда для вечного поминовения своего рода надо было пожертвовать село с пахотными землями и крепостными крестьянами. В вечные синодики также записывались ктиторы монастырских храмов, но только в том случае, если их погребали на территории обители. Аналойный вечный синодик читался вслух с аналоя на клиросе ежегодно во время праздничной вечерни в канун Дня всех святых, а также на литиях с поминанием усопших в дни Великого поста. Другой вечный синодик той же обители читался на тех же службах тихим шепотом параллельно церковной службе во внутреннем притворе у стены, а потому его величали «подстенным». Вседневные поминовения были ограничены либо сорока днями, либо одним или несколькими годами. Они читались вполголоса в алтаре во время литургии, а также вслух на панихидах и литиях.

Кормовой синодик зачитывали в трапезной во время службы и последующего корма. Кормовые панихиды с поминовением рода вкладчика могли устраиваться от одного до четырех раз в году, в зависимости от размера оставленной монастырю

суммы: на преставление, погребение, день ангела и день рождения благодетеля.

Кормовым синодиком является дошедшая до нашего времени рукопись Богоявленского монастыря, озаглавленная в Костромском архиве «Кормовая книга, или Трапезный устав Костромского Богоявленского монастыря. Первая половина XVII в.» (ГАКО 559, далее – Трапезный устав). И. В. Баженов отзываясь о ней так: «К группе синодиков можно отчасти относить “Трапезенный устав монастырский или показание, в какие дни попам надобно отправляти поминовение” вкладчиков Богоявленского монастыря (иногда с обозначением рода и времени вклада). Устав можно назвать и “Кормовой книгой” ввиду того, что в нем означено, когда какой корм бывает братии Богоявленского монастыря: “большой, средний или чем Бог пошлет”. В этом уставе имеется перечень лиц известного рода, назначенных для поминовения последовательно по числам месяцев, почему устав представляет собой как бы род синодика. Означенная рукопись – в 8 долю листа, писана средним полууставом XVII века с позднейшими приписками различных лиц. Как главные вкладчики в Богоявленскую обитель обозначены в трапезенном уставе роды боровских князей, Волконских, Вяземских, Гагиных, Зюзиных, Кафтыревых, Кутузовых, Линевых, Пановых, Салтыковых, старицкого князя Андрея, Хованских, Шаровниковых, Шестаковых и др[угих], а из настоятелей Богоявленского монастыря – игумены Исаия, Арсений, Макарий, Тихон, Ферапонт, Герасим и архимандриты – Павел, Гермоген и Корнилий, также многие иноки. По трапезенному уставу, всех панихид в течение года назначено для совершения 214 и, сверх того, шесть особых панихид (в Дмитровскую субботу и по разным бедственным случаям) и четыре царских панихиды» (Баженов 1897а).

Чтобы показать исключительную ценность синодиков областных и уездных монастырей Федор Иванович Успенский (1845–1928) приводит отрывок из рецензии протоиерея М. И. Горчакова (1838–1910) на книгу о синодиках отца К. Т. Никольского (1824–1910). В русской части синодиков местных монастырей «излагаются древнейшие и достовернейшие списки всероссийских митрополитов; из нее могут дополняться и отчасти ею проверяться списки епархиальных архиереев древней России; в ней указываются имена местнотимых лиц, которые по смерти их записаны в синодики, признаны были впоследствии святыми; в ней отображается отношение Русской Церкви к важнейшим событиям и испытаниям в истории отечества. В этой же части можно встретить имена таких удельных и местных князей, о которых не сохранилось известий ни в каких других памятниках. В ней хронологически

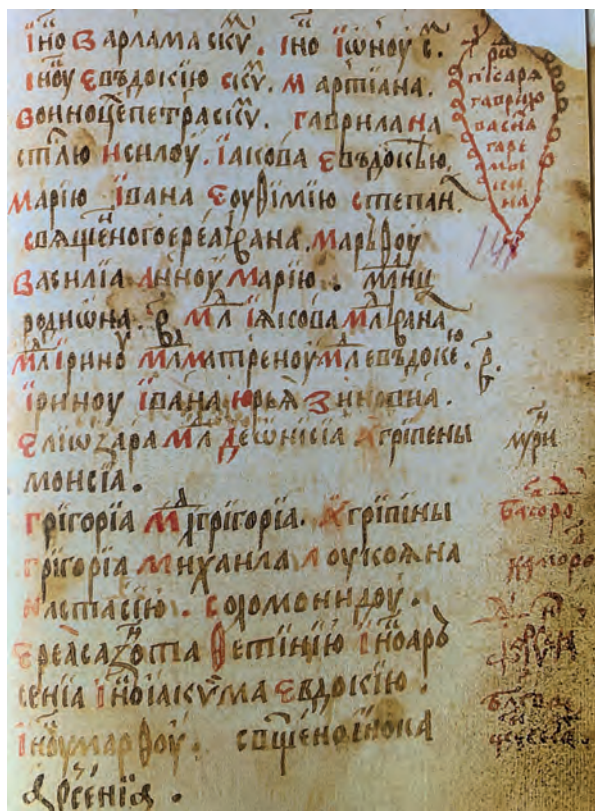


Синодик XVI в. Поименование великих князей и княгинь

вспоминаются нашествия неприятелей на Россию, походы против врагов, войны против внешних неприятелей, междоусобные брани и бунты, с перечислением нередко в весьма длинных списках имен лиц, пострадавших, избиенных и погибших во время таких страшных для Отечества испытаний. В этой части синодиков можно находить такие исторические сведения, подробности, факты и указания, касающиеся некоторых сторон государственного строя и общественной жизни древней России, которыми могут подтверждаться, дополняться и исправляться летописные сказания и сообщения других известных ныне источников русской истории» (Успенский 1891).

От себя Ф. И. Успенский добавляет: «Имеет уже важное историческое значение перечисление членов знатных дворянских и боярских родов, в особенности если при этом вносятся заметки о жизни, о службе или об обстоятельствах, при которых последовала смерть того или другого лица. Помянники, далее, составлялись в монастырях и церквях; эти последние представляют большой интерес с бытовой и религиозной стороны для истории местнотимых подвижников, благотворителей и друзей человечества, оказавших особенные услуги, наконец, для истории церковной иерархии» (Успенский 1891).

Синодик Костромского Богоявленского монастыря третьей четверти XVI – начала XVII в. (далее – Синодик конца XVI в.) содержит 182 листа, из которых 142 написаны одним почерком с выделением киноварью заголовков и первой буквы каждого имени. На некоторых листах дописки нескольких имен другим почерком. С 143 по 182 лист почерки меняются, выделение киноварью отсутствует, за исключением заголовка вложенного «Синодика опальных». На полях бывают пометки, сделанные рукой И. В. Баженова, судя по совпадению их текста с его статьями. Из рукописи мы узнаем фамилию писаря, написавшего 142 листа, благодаря оставленному им на 141-м листе автографу. Напротив имени «Гаврила» на полях киноварью надпись: «Род писаря Гаврилова сына Гаремыкина». Чтобы показать, что упомянут писарь именно этой рукописи, Гаремыкин (Горемыкин) окружил надпись киноварными завитушками. Из списка поминаемых им родственников можно заключить, что фамилия говорящая. Семь детей умерли младенцами, причем шесть записаны подряд. В списке много иноков предположительно Богоявленского монастыря. Скорее всего, семьи рода жили в монастырской слободе. Возможно, мыкали горе люди из-за голода, пожара или эпидемии.



Синодик XVI в. Автограф писаря Горемыкина

Текст Синодика конца XVI в. открывается кратким отрывком из чина празднования дня Торжества Православия с «Должно есть Иесу Богу молебное благодарение...» по «Отечская же словеса пророческое явлеша устроение реша рече обновление в Иерусалиме» (ГАКО 560: Л. 1–1 об.). Литературное трехсловное предисловие, следующее далее, было составлено преподобным Иосифом Волоцким в 1479 г. для Успенского Волоколамского монастыря (Шаблова 2004: 97–171). Позже предисловие было расширено самим святым Иосифом Волоцким включением статей из «Собеседований» Григория Двоеслова, содержащих рассуждения о грехах прощаемых и непрощаемых. Ирина Владимировна Дергачева считает, что это произошло после смерти покровителей Иосифо-Волоцкого монастыря около 1503 г. (Дергачева 2011: 17–22). В первом Слове говорится о спасительной силе синодиков в день Страшного суда: «Сия книги спасенныя и душеполезныя суть...» (ГАКО 560: Л. 1 об.–2 об.). Во втором – со ссылкой на святителя Иоанна Златоуста приведено описание смысла родового поминания, чтобы дети не губили грехами память родителей и тогда память о роде пребудет, пока мир стоит: «Иже напишася любящи свою душу, хотяще видети Вышний Иерусалим...» (ГАКО 560: Л. 2 об.–3). Третье Слово раскрывает обязанность игуменов и священников

совершать поминовение на каждой литургии. Если иерей «леностию и небрежением не поминает написанных в книгах сих, сам непомяновен будет пред Богом» (ГАКО 560: Л. 3–4 об.).

Синодик Богоявленского монастыря первой четверти XVII в. (далее Синодик XVII в.) содержит 123 листа<sup>1</sup>, записанных разными почерками с выделением киноварью заголовков статей и первой буквы имени каждого поминаемого. Предисловие Синодика XVII в. открывает поучение о необходимости поминать усопших и записывать их имена в синодики. Этот часто повторяющийся в синодиках текст И. В. Дергачева определила как синодальную статью уставного характера со вставками Слова святителя Иоанна Златоуста (Дергачева 2011: 129). Заканчивается она красочной литературной метафорой: «Коль красна милостыня во время скорби якоже облацы дождевнии во время ведра (засухи)» (ГАКО 561: Л. 2). Далее следует бывшее в то время обязательным для синодиков литературное трехсловное предисловие преподобного Иосифа Волоцкого, которым и заканчивается предисловие.

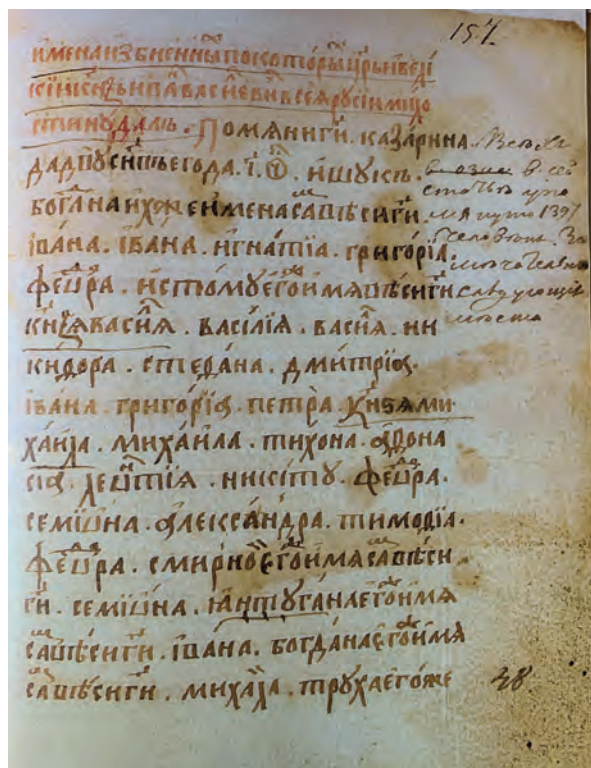
Помянник Синодика конца XVI в. начинается поминовением архиепископов и епископов православных Ростовских и Суздальских, заботившихся и окормлявших Костромской край, от святителя Леонтия Ростовского († ок. 1077) до епископа Суздальского и Тарусского Пафнутия († 1570). Список дополнен поминанием святителя Стефана, епископа Пермского (1340–1396). Святитель окормлял Ростовские, Пермские и Костромские, в том числе, земли. Хронологический порядок поминаний нарушен. После епископа Пафнутия написаны имена еще трех епископов, последним – епископ Никон († 1514) (ГАКО 560: Л. 5).

Помянник благоверных великих князей и княгинь позволяет уточнить время начала написания Синодика конца XVI в. Первым упомянут святой Владимир, во святом крещении Василий, а последним – великий князь Иван Васильевич Грозный (1530–1584). То, что царь Иван Васильевич назван великим князем, а не царем, можно объяснить перепиской с предыдущего синодика Богоявленского монастыря, созданного в первой половине XVI в., и пришедшего в негодность к его концу. Соответственно, Синодик конца XVI в. переписывался после 1584 г. После великого князя Ивана Грозного написан «великий князь Димитрий» и имена великих княгинь. Убиенный царевич Димитрий не был великим князем, но если имеется в виду именно он, то время сотворения Синодика конца XVI в. ограничено последним десятилетием после 1591 г., но до 1598 г., поскольку царь Федор Иванович остался незазванным, а значит, был еще живым.

Сразу после поминовения великих князей и княгинь следует поминовение рода последнего удельного князя Василия Ярославовича Боровского († 1483), внука героя Куликовской битвы Владимира Андреевича Храброго, князя Серпуховского и Боровского (1353–1410). В 1433 г. сестра Василия Ярославовича Мария Ярославовна стала женой великого князя Василия II Васильевича Темного, а сам он стал шурином великого князя. Государю Ивану III Васильевичу он был дядей. Василий Ярославович воевал на стороне Василия Васильевича во время борьбы за великокняжеский престол и бежал в Литву, когда великим князем временно стал Дмитрий Шемяка. В 1449 г. возвратился в свой удел, но сохранил литовскую поддержку. В 1456 г. великий князь Василий Васильевич за крамолу велел арестовать Василия Ярославовича и сослать в Углич. Жена князя Мария и взрослый старший сын Иван Васильевич большой бежали в Литву. Иван большой получил удел, жил и скончался в Литве в 1494 г. Первая ссылка Василия Ярославовича не была очень тяжелой. Он заново женился. За шесть лет у него родилось три сына: Андрей, Василий и Иван меньшой. В 1462 г. раскрыт боярский заговор. Владимир Давыдов, Парфен Бреин и Лука Евсеев собирались освободить Василия Ярославовича и бежать с ним в Литву. Заговорщики были казнены. Василий Ярославович отправлен в Вологду, где содержался в кандалах. Он умер «в железах» в 1483 г. Его дети были изъяты от него и содержались в застенках в Костроме. Похоронены в Богоявленском монастыре. В 1483 г. прах Василия Ярославовича перевезли в Москву и торжественно захоронили в Архангельском соборе Московского Кремля на почетном месте при участии великого князя Ивана III Васильевича и его матери, в иночестве Марфы.

Близкое родство с великокняжеской семьей позволило озаглавить статью рода Ярославичей в Синодике конца XVI в. поминовением «Великих князей и княгинь» (ГАКО 560: Л. 6). Князь-страдальцы Василий, Иван меньшой, Андрей и Василий названы «благочестивыми». Поминания ограничены последней семьей князя Василия Ярославовича. Из Синодика конца XVI в. мы узнаем имя матери Андрея, Василия и Ивана меньшого – Анастасии. Кроме них упомянуты вдова великого князя Василия Васильевича инокиня Марфа и неизвестная нам Пелагея. Годы смерти Андрея, Василия и Ивана меньшого неизвестны, но судя по записи в Синодике конца XVI в., первым скончался Иван меньшой, потом – Андрей и последним – Василий. Зато в Трапезном уставе указаны дни их поминовения.

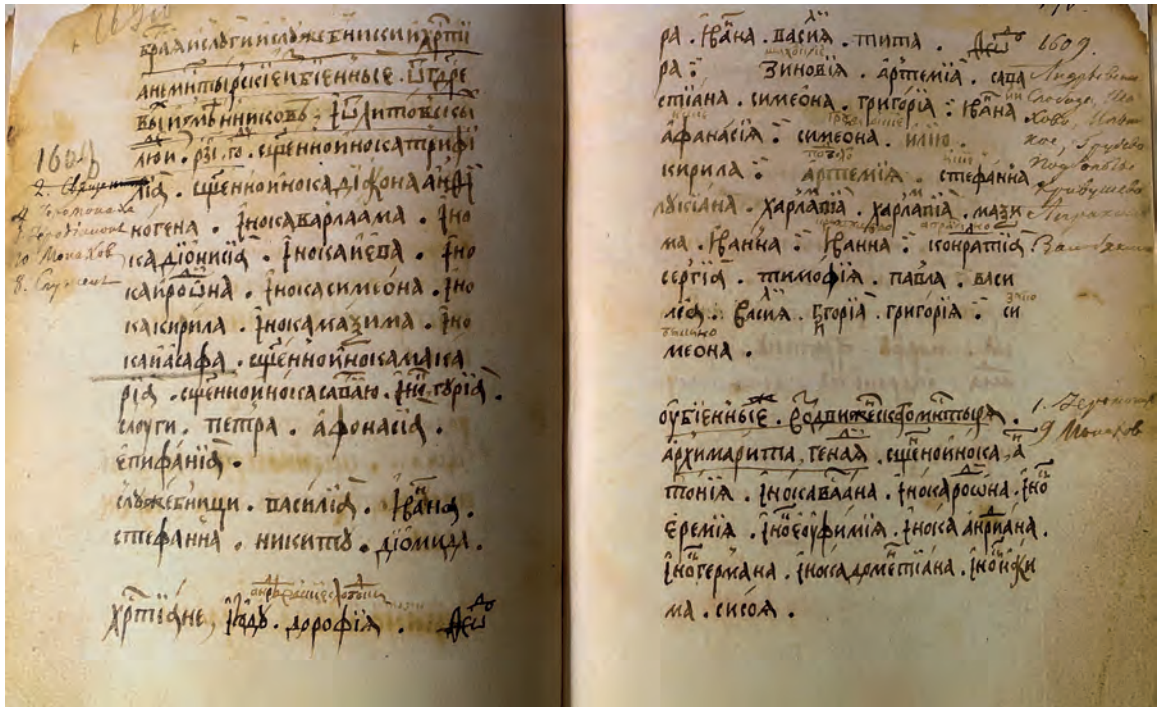
Поминовение в Синодике XVII в. открывается русским отображением помянника Вселенского



Синодик XVI в. Синодик опальных  
царя Ивана Грозного

родословия, переходящее в общее поминовение: «Преставльшихся душ раб Своих святейших великих князей и патриарх, православных царей и цариц и царевичей их, преосвященных митрополитов, благоверных великих князей и благоверных великих княгинь и чад их, боголюбивых архиепископов и епископов, и благоверных князей и княгинь, и всего священнического иноческого чина, и преждеотшедших праотец, и отец, и братии наших, иже здесь лежащих, и повсюду православных христиан помилуй, Господи». Первым поминают святого крестителя Руси «великого князя Владимира, нареченного в святом крещении Василия» (ГАКО 561: Л. 5–5 об.). За ним следуют имена великих князей Владимирских и Московских.

Поминание царей начинается с «благочестивого царя и великого князя Ивана Васильевича всея Руси, во иноцех Ионы» (Иван Грозный 1530–1584). Основной текст поминания царей заканчивается указанием имени Василия Шуйского (ок. 1552–1612): «царя и великого князя Василия Потопия» (ГАКО 561: Л. 4 об.–5). В соответствии с традицией светской христианской двуименности вторым именем Василия было «Потопий» (Литвина 2021). Имя царя Михаила Федоровича Романова дописано. На этом же листе список дописанных разными почерками имен царевичей заканчивается именем «благочестивого царевича Алексея Алексеича»



Синодик XVI в. Поминование убиенных литовскими людьми и государевыми изменниками в 1606 и 1609 годах

(1654–1670). Учитывая, что имя царя Алексея Михайловича (1629–1676) отсутствует, истрепанный Синодик XVII в. был заменен на новый до 1676 г.

Поминование великих князей и царей сопровождают поминования рода благотворителей Богоявленского монастыря XVI в. князей Старицких, принадлежащих роду великих князей Московских, и рода крещеных казанских «царя Александра, царя Семиона, во иноцех Стефана» (ГАКО 561: Л. 7, 8). Касимовский хан в 1567–1573 гг. Симеон Бекбулатович перешел на службу к царю Ивану Грозному вместе с отцом. Участвовал в Ливонских походах 1570-х годов. С октября 1575 по сентябрь 1576 г. по прихоти Ивана Грозного именовался «великим князем вся Руси», с 1576 по 1585 «великим князем Тверским». Борис Годунов лишил его владений, ослепил и повелел жить в тверском селе Кушалино. Лжедмитрий I принудительно отправил Симеона на постриг в иноки Кирилло-Белозерского монастыря в 1606 г., откуда старец Стефан был сослан в Соловецкий монастырь. Симеон скончался 5 января 1616 г. и был похоронен в Симоновом монастыре в Москве.

Поминование митрополитов московских и вся Руси в Синодике XVII в. переходит в поминование святейших патриархов Филарета (правил в 1619–1633 гг.), Иова (правил в 1589–1605 гг.) и Ермогена (Гермогена, правил в 1606–1612 гг.). Дописаны к ос-

новному тексту имена патриархов Иоасафа I (правил в 1634–1640 гг.) и Иосифа (правил в 1642–1652 гг.) (ГАКО 561: Л. 8 об.–9 об.). Поминование великих княгинь, цариц и царевен выдает невнимательность писаря. Между именами княгини Татьяны и инокини Ольги вдруг написаны и остались незачеркнутыми мужские имена «Григорий» и «Анфим» (ГАКО 561: Л. 9 об.–10). В поминование великих княгинь, цариц и царевен (ГАКО 561: Л. 9 об.–10) основным почерком записана мать царя Михаила Федоровича «Государыня великая инока старица Марфа» († 1631), что позволяет датировать этот Синодик не ранее времени ее кончины, но до смерти Патриарха Иоасафа I († 1640).

Далее следуют две новые статьи, которых не было в Синодике конца XVI в. Поминаются иерархи русских митрополий, образованных после введения патриаршества на Руси в 1589 г. митрополиты Новгородские Александр (Бердов, правил в 1589–1591 гг.), Варлаам (Белковский, правил в 1592–1601 гг.), Исидор (правил в 1603–1619 гг.), митрополиты Ростовские Варлаам (Рогов, 1589–1603), Иона (Думин, правил в 1603–1619 гг.), Кирилл (Завидов, правил в 1605–1606 гг.), митрополиты Крутицкие Геласий (правил в 1589–1601 гг.), Пафнутий (правил в 1605–1608 гг.) и митрополит Казанский Ефрем (Хвостов, правил в 1606–1613) (ГАКО 561: Л. 10). Поминаются архидиаконы Сергей, Прохор, Алимпий и Дионисий (ГАКО 561: Л. 10–10 об.).

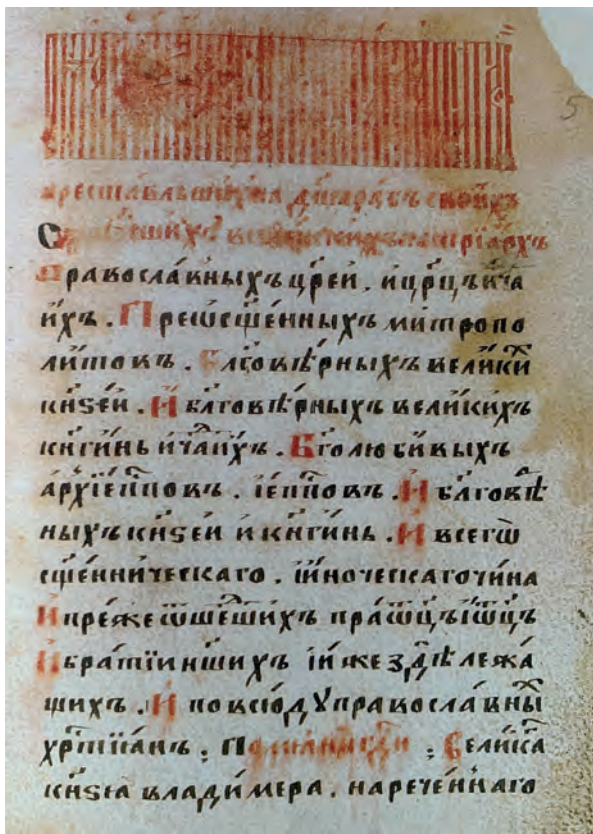
Поминовение архиепископов и епископов Суздальских в Синодике XVII в. заканчивается поминанием святого архиепископа Арсения Элассонского-Суздальского (1550–1625) (ГАКО 561: Л. 10 об.–11). Греческий архиепископ Элассонский Арсений сопровождал Константинопольского патриарха Иеремию в Москву, где тот рукоположил Иова в патриарха всея Руси в 1589 г. Арсений остался в Москве. Смутное время встречал архиепископом Архангельского собора. Лично возложил шапку Мономаха на Лжедмитрия I. Потом присутствовал при расправе над Лжедмитрием I и избрании Василия Шуйского на царство. Поляки в 1612 г. посадили его под арест, чтобы не мешал грабежу. Накануне освобождения Кремля Арсению было видение преподобного Сергия Радонежского, возвестившего скорую русскую победу. Встречал в Кремле ополчение Минина и князя Пожарского у Спасских ворот со спасенной им чудотворной Владимирской иконой на руках. В 1613 г. встречал царя Михаила Федоровича с матерью из Костромы и совершил для них молебен на царских гробницах в Архангельском соборе. Участвовал в венчании первого Романова на царство. Согласно Вкладной книге XVII века, 10 февраля 1613 г. и 28 мая 1614 г. сделал вклады в Костромской Богоявленский монастырь (Вкладная книга XVII века: Л. 66 об., 69–69 об.). С 1615 г. на Суздальской кафедре. Скончался в 1625 г. в Суздале, где в 1668 г. обрели его нетленные мощи.

Нововведением Синодика XVII в. стало краткое поминание родственников государя Ивана III Васильевича (1440–1505), семьи великого князя Рязанского Василия Ивановича (1447–1483) и семьи великого князя Тверского Бориса Александровича (после 1398–1461) (ГАКО 561: Л. 11). Василий женился на сестре Ивана III Васильевича Анне Васильевне (1450–1501). Сам Иван III Васильевич первый раз был женат на дочери Бориса Александровича Марии Борисовне (1442–1467). Оба родственника поддерживали политику государя.

Далее в Синодике XVII в. следует уже знакомое нам поминовение трех «сынове князя Василия Ярославича Боровского, что лежат у Богоявления в Костроме» (ГАКО 561: Л. 11–11 об.). Сразу за ним – поминовение ветви рода князей Ярославских, родственников великих князей Московских. Князя Львовы – еще одно дальнейшее ответвление от рода князей Ярославских. Это дало возможность подписать в 1653 г. к основному перечислению имен поминание боярина князя Алексея Михайловича Львова (1580-е–1653) (ГАКО 561: Л. 11 об.–12), русского государственного деятеля, воеводы и дипломата. Воевода в Нижнем Новгороде (1610), в Рыльске (1615). В 1612 г. – сподвижник князя Д. М.

Пожарского, участник Второго народного ополчения. В 1613 г. подписался под грамотой об избрании Михаила Федоровича на царство, сопровождал царя с матерью из Костромы в Москву. В день коронации 11 июля шел в Успенский собор в числе 10 стольников перед государем. В 1618–1620 гг. – воевода в Астрахани, где переговорами переманил на московскую сторону ногаев и 15 тысяч татар. В 1625 г. – посол к датскому королю. В 1626 г. пожалован в дворецкие. На бракосочетании царя Михаила с Евдокией Стрешневой столовался в Грановитой палате, а после представлял государю в Золотой палате дары патриарха Филарета Никитича, лично при этом присутствовавшего. В 1626 г. – первый судья в Судно-Дворцовом Приказе, ведавшем закупкой товаров и отвечавшем за дворцовые расходы. С 1627 по 1647 г. возглавлял Приказ Большого Дворца. В 1630 и 1631 гг. – участник приема шведского посла Антона Монира. В 1634 г. – посол в Польше, подготовил подписание Поляновского договора. В октябре 1635 г. послан к польскому королю для утверждения мира и для возвращения из Польши тела царя Василия Шуйского и изволения из плена Дмитрия Шуйского с женой. Назывался при этом Ярославским князем. В 1638 г. ездил с царем Михаилом Федоровичем в Троице-Сергиев монастырь. С 1640 г. – боярин. В марте 1642 г. послан к духовным властям, избиравшим нового патриарха, и от имени государя говорил им речь. Относил царю проголосованные жребии, а потом объявлял властям об избрании патриархом Иосифа. В 1644 г. представлял царю датского королевича Вольдемара в Грановитой палате и опять ездил послом в Польшу. С восшествием на престол царя Алексея Михайловича в 1645 г. вынужден был уступить первенство при дворе Борису Ивановичу Морозову. В 1646 г. паломничал с государем Алексеем Михайловичем в Троице-Сергиев монастырь. В 1648 г. на бракосочетании царя Алексея с Марией Милославской в Успенский собор ходил третьим перед государем. В 1652 г. отставлен от службы по старости.

Список архимандритов, игуменов, схимонахов и иноков в Синодике конца XVI в. открывает киноарный заголовок: «Помяни Господи души усопших раб своих преже почивших века сего обители сеа преставших» (ГАКО 560: Л. 6 об.–9 об.). В самом начале среди архимандритов и игуменов значится «инок Никита». Так скромно называл себя начальник Богоявленского монастыря преподобный Никита Костромской (также Радонежский, Боровской, Серпуховской, Высоцкий, 1360-е – 1440-е), родственник и ученик преподобного Сергия Радонежского, настоятель Высоцкого монастыря в Серпухове, затем Высоко-Покровского монастыря



Синодик XVII в. Помянник Вселенского родословия

в Боровске. Он был учителем и воспитателем святого Пафнутия Боровского, а также духовником князя Василия Ярославовича. Потрудившись архимандритом и официально удалившись на покой, святой Никита в 1420-х перебрался в Кострому, где в 1429 г. основал обитель «в память и вскоре по великом опустошении этого города татарами в 1429 году в день Богоявления Господня» (Баженов 1914: 7).

Высказываемые современными историками мнения о том, что Никита Костромской и Никита Боровский – разные люди (Романенко 2018: 504–505), заставило доктора богословия Ферапонта (Кашина), митрополита Костромского, посвятить защите преподобного статью (Ферапонт (Кашин) 2019). Прежде всего, он привел мнение автора фундаментального исследования по истории Богоявленского монастыря Петра Симоновича Казанского (1819–1878): «По Синодику монастырскому основателем места сего называется преподобный старец Никита. То же подтверждает и монастырский Трапезный устав XVII в. В нем под 15 сентября записано: Сентября в 15 день панихида пети и обедня служити по иноке Никите строителе месту сему собором; на братию корм большой. В описях упоминается грамота, данная Великим Князем Василием Васильевичем Костромскому Наместнику

Ивану Ивановичу по челобитной Богоявленского монастыря чернеца Никиты о расчистке на реке Волге тони для рыбной ловли... Из учеников преподобного Сергия известен Никита бывший настоятелем Высоцкого монастыря в Боровске. “Видехом, пишет Иосиф Волоколамский, в десятой главе духовной грамоты, и святого отца нашего Пафнутия, иже бяше ученик ученика Сергиева старца Никиты Архимандрита Высоцкого...” Пафнутий поступил учеником к преподобному Никите в 1414 г. и прожил под его руководством лет семь. В “Житии Пафнутия” не упоминается о кончине старца Никиты, о чем, конечно, не было бы умолчено, если бы Пафнутий был свидетелем его кончины. Потому вероятна мысль, что преподобный старец Никита под конец жизни удалился из Боровска в Кострому в северные области России, где расселилось так много учеников преп. Сергия, между прочим, в пределах нынешней Костромской губернии Авраамий Чухломский и Иаков Железоборовский, и что преп. Никита Боровский был одно лицо с основателем Костромского Богоявленского монастыря. Не этим ли объясняется то обстоятельство, что в конце XV в. в Костромском Богоявленском монастыре кончили жизнь свою и нашли себе вечный покой дети несчастного Боровского князя Василия Ярославовича?.. В Кормовой книге Богоявленского монастыря назначено поминать Князя Боровского Андрея Васильевича сентября 20 и июля 4-го дня, а Князя Василия Васильевича декабря 9-го, имя Князя Ивана приписано после под 20 сентября. Гробницы князей находятся под Богоявленским собором и в XVII в. целы ещё были надгробные покровы. О несчастных князьях записано в летописи, что их не стало в изымании, т. е. они скончались в заключении» (ГАКО 707).

В подтверждение традиционного мнения о преподобном Никите митрополит Ферапонт приводит восемь аргументов:

1. О погребении почитаемого старца Никиты нет сведений ни в Серпуховском, ни в Боровском монастырях. Значит, он оттуда уехал.
2. Старец Никита удалился в Кострому ради помощи политике Московского великого князя, следуя заветам преподобного Сергия Радонежского.
3. Освоение Северо-Востока Руси православными обителями по заветам преподобного Сергия было веянием времени.
4. Погребение опальных князей Боровских в Богоявленском монастыре было избрано потому, что основателем и молитвенником обители являлся духовник их отца.
5. Запись рода преподобного Сергия в синодиках Богоявленского монастыря подтверждает, что Никита Боровской и Никита Костромской – одно и



то же лицо.

6. Переезду преподобного Никиты в Кострому не смогли помешать ни болезнь глаз, ни почтенный возраст, потому что старец путешествовал не один и исполнял Божию волю.

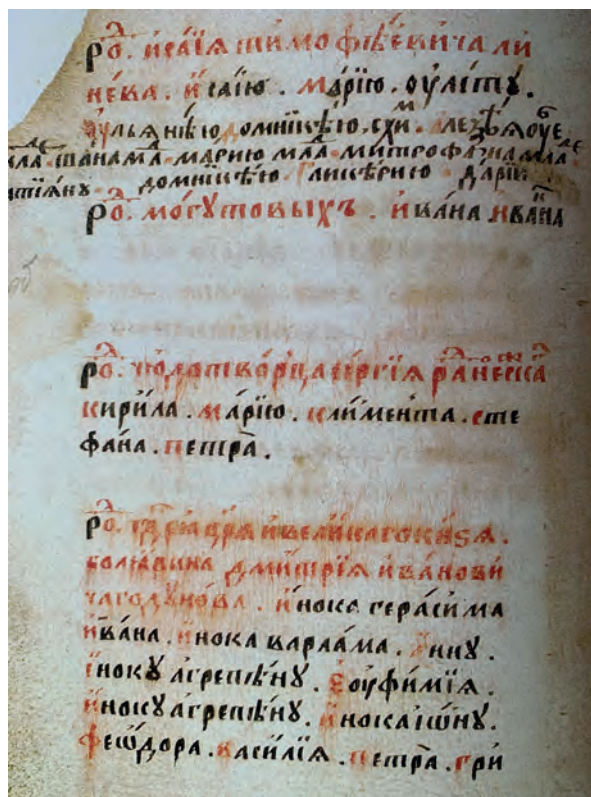
7. Почитание старца местной властью, безропотно исполнявшей его просьбы, показывает высокий авторитет преподобного, ранее приобретенный в Москве, Серпухове и Боровске.

8. За правоту классической версии свидетельствует давнее и глубокое почитание Костромского чудотворца в Костроме, как ученика преподобного Сергия и как Никиты Серпуховского и Костромского (Ферапонт (Кашин) 2019: 214–217).

Таким образом, синодики Богоявленского монастыря являются ключевым источником сведений о преподобном Никите, Костромском чудотворце.

Интересно сравнить упорядоченный в хронологическом порядке список настоятелей Богоявленского монастыря, приводимый Павлом Михайловичем Строевым (1796–1876) в издании 1877 г. (Строев 1877: 437–438, стб. 854–856), со списками поминаемых настоятелей обители из Синодика конца XVI в. и из Синодика XVII в. (ГАКО 561: Л. 12 об.–13). Инок Никита есть во всех списках, причем в Синодике XVII в. ему выделена отдельная статья с поминанием: «Строителя места сему преподобна старца Никиту» (ГАКО 561: Л. 13). Дополнительно на 22 листе помещен родственник ему: «Род чудотворца Сергия Радонежского». Упоминаемый в документах середины XV в. игумен Иов присутствует во всех списках, как и отмеченный 1466 г. игумен Антоний. Задokumentированный под 1514 г. у Строева игумен Иона поминается только в Синодике XVII в.

Игумен Исаия (Шапошников), при котором Богоявленский монастырь приобретает величественный вид, есть во всех списках. С 1559 г. по его прошению и по благословению митрополита Макария начинается строительство каменного Богоявленского собора обители по подобию Успенского собора Московского Кремля. Пятиглавый, четырехстолпный красавец-собор, сооруженный на пожертвования двоюродного брата царя Иоанна IV Грозного князя Владимира Андреевича Старицкого, был освящен в 1565 г. В 1569 г. войско князя Владимира Андреевича, направлявшееся на защиту Астрахани, остановилось в Костроме у Богоявленского монастыря. Игумен Исаия с братией устроили князю торжественную встречу. Согласно поданному Ивану Грозному доносу на князя Владимира Андреевича, последнему был оказан прием, достойный лишь царя. В наказание в октябре 1569 г. Владимира Андреевича с женой и старшей дочерью заставили испить яд.

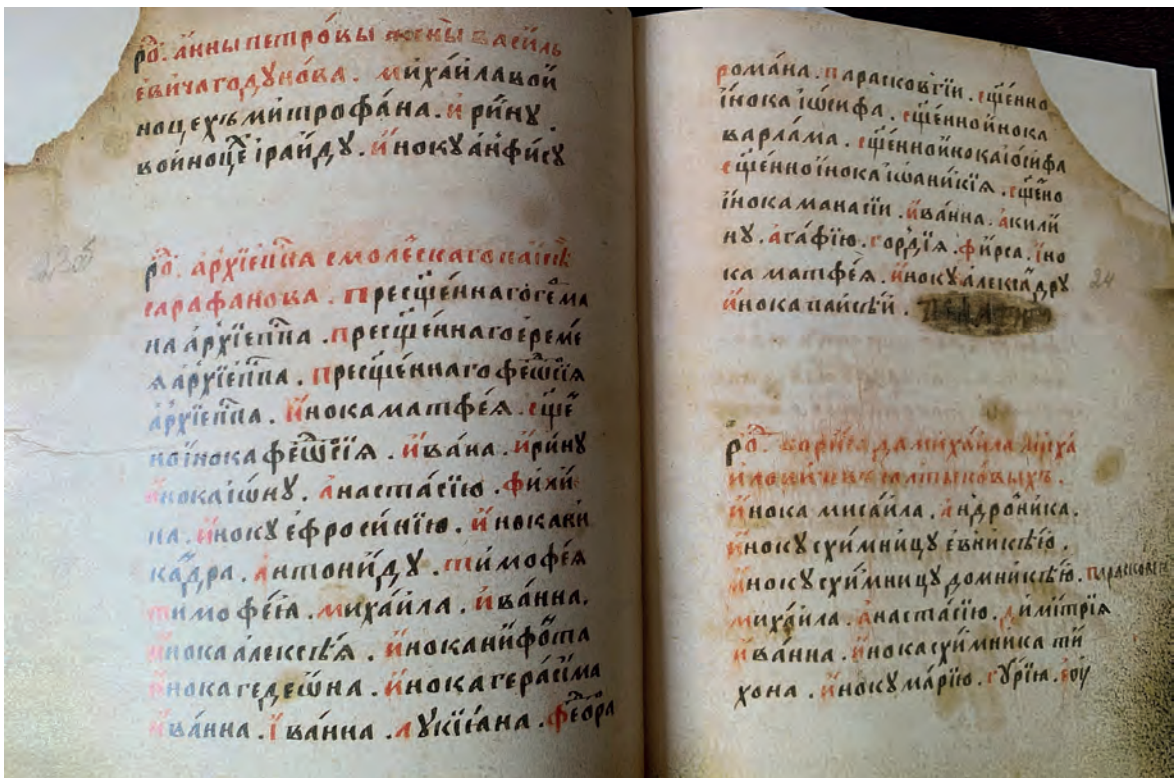


Синодик XVII в. Поминование рода чудотворца Сергия Радонежского

Досталось и монахам. Исаия и несколько иноков были казнены. Тело Исаии покоится в подклете созданного им Богоявленского собора.

Ссылка Строева на игумена Евфимия от 9 января 1567 г. не подтверждается Синодиками. Имя Евфимия употреблено в них с приставкой «архимандрит». Скорее всего, архимандрит Евфимий настоятельствовавал в начале Смутного времени при патриархе Иове и у Строева не значится. Игумен Сильвестр, названный у Строева под 1571 г., есть только в Синодике XVII в. Следующего по Строеву игумена Василия в Синодиках нет вообще. Геннадий от 1584 г. из списка Строева в Синодике конца XVI в. назван игуменом-схимонахом, а в Синодике XVII в. – просто игуменом. По сообщению И. В. Баженова, еще один «игумен Исаия в 1598 году присутствовал при избрании на царство Бориса Феодоровича Годунова и подписался под избирательной грамотой» (Баженов 1897а). Этот Исаия у Строева – игумен, а в обоих Синодиках поминается как архимандрит.

Игумен Арсений, по Строеву, принимает руководство обителью в 1603 г. и сохраняет до 1618 г. В 1608 г. он присягнул Лжедмитрию II, поддержав призыв митрополита Филарета Романова. Позже Арсений поддержал законную власть, а Филарет



Синодик XVII в. Поименование рода архиепископа Смоленского Паисия Сарафанова

Никитич, отсидев семь лет в польском плену, купил свою вину и был провозглашен патриархом. В 1618 г. Арсений отказался от настоятельства. И. В. Баженов дополняет: «При игумене Арсении в 1610 году воздвигнута каменная церковь во имя святого Иоанна Богослова, которую освящал сам патриарх Гермоген. В 1613 году он присутствовал при избрании Михаила Феодоровича Романова на царство, и под избирательной грамотой есть его подпись. В тот год царь пожаловал к образу Богоявления Господня “золотой угорской”, а царственная инокиня Марфа – ведро церковного вина» (Баженов 1897а).

Строев сообщает, что игумен Макарий Кучин настоятельствова с 1618 г., а 16 декабря 1624 г. хиротонисан в епископа Сибирского. В списке Синодика конца XVI в. назван игумен Макарий, но нет уверенности, что это – Макарий Кучин, поскольку в списке Синодика XVII в. его нет. И. В. Баженов о нем повествует: «В игуменство Макария (1618–1623) царь Михаил Феодорович, возвращаясь из монастыря Макарьевского, что на Унже, куда путешествовал вместе со своей родительницей на богомолье, посетил и Богоявленский монастырь, приложив к образу Богоявления Господня вторично “золотой угорской”, инокиня же Марфа пожаловала золотой панагийный крест с распятием в камнях» (Баженов 1897а).

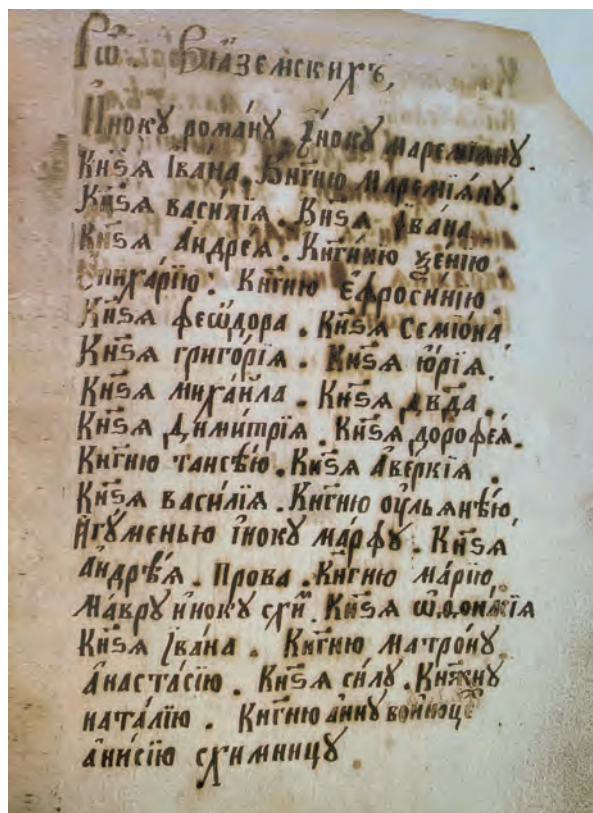
Учитывая, что в списке поминаемых настоятелей Синодика конца XVI в. нет ни предыдущего Арсения, ни последующего Тихона, ни имен следующих игуменов, его сопоставление со списком Строева можно прекратить. Подводя итоги по списку настоятелей Синодика конца XVI в., назовем имена игуменов XVI в., которые мы узнаем только из этого источника: Димиана (Демьяна?), Мисаила (Михаила?), Макария, Иова второго, Антония второго, Симона, Мисаила (Михаила?) второго, Серапиона, Лаврентия, Антония третьего, Александра. Последним игуменом указан приписанный другим почерком внизу оборота листа 6 Вассиан, скорее всего уже в XVII в. Архимандритами названы трое: Герасим, Исайя и Евфимий. Предположим, что Исайю за активное участие в Земском соборе патриарх Иов наградил в 1598 г. саном архимандрита. А в 1603 г. отобрал звание либо у Герасима, что вероятнее, либо у Евфимия, следовавших в настоятельстве обители за Исайей. Возможно, наказание было вызвано поддержкой Лжедмитрия, с которым боролся патриарх Иов. Исайя и Евфимий упомянуты в списке архимандритов в Синодике XVII в., а Герасим – нет.

Строев упоминает игуменом в 1625–1626 гг. Тихона. Из приписки на листе 13 Синодика XVII в. мы узнаем его фамилию: Тихон Запроднов. Последующих в списке Феропонта, Корнилия и

Гермогена в Синодике XVII в. уже нет. Зато в той же приписке на листе 13 назван Герасим, но неясно, тот ли это Герасим, о котором пишет И. В. Баженов: «При игумене Герасиме (1644–[16]73) монастырь обнесен каменной оградой в виде крепости с амбразурами, божницами и башнями. На стене одной из башен изображен лик св[ятителя] Николая, где ныне устроена часовня, а на другой – Смоленская икона Божией Матери, в честь которой в 1824 году устроена часовня-храм. Вообще в правление сего игумена монастырь особо процветал, и за такое “радение свое” он получил похвальную грамоту от царя Алексея Михайловича, а в 1646 году пожаловал ему в ограду десять больших чугунных пушек весом 528 пудов и 40 ядер, из коих ныне сохранилось только 7» (Баженов 1897а).

Подводя итоги по списку игуменов Синодика XVII в., к спискам костромских игуменов у Строева добавляем имена: Геронтия, Антония второго (есть в списке Синодика конца XVI в.), Иоакима, Варлаама, Зиновия, Паисия, Геронтия второго, Нифонта, Семиона (в списке Синодика конца XVI в. указан Симон), Вениамина, Зосиму, Пахомия. Сделаем вывод: если Синодик конца XVI в., вероятно, переписывался с несохранившегося образца, то Синодик XVII в. составлялся заново по документам обители без использования текста Синодика конца XVI в.

В списке Строева архимандриты Богоявленской обители появляются только в 1673 г. Как же тогда объяснить длинный список архимандритов Синодика первой половины XVII в? Ответ тоже находим у Строева. В последней четверти XVI в. в Костроме основан Крестовоздвиженский монастырь, которым сразу руководили архимандриты. Из списка архимандритов Крестовоздвиженской обители, приводимого Строевым (Строев 1877: 440, стб. 860), находим в Синодике XVII в. имена Геннадия и Иоасафа. Архимандрит Геннадий настоятельствовавал с 1598 г., а в 1608 г. был убит польско-литовскими интервентами под руководством пана Лисовского. Об этих событиях тоже рассказывает Синодик конца XVI в. Иоасаф был крестовоздвиженским архимандритом в 1650 г. Если аналогичный поиск у Строева провести по спискам игуменов и архимандритов Ипатьевского монастыря (Строев 1877: 436–437, стб. 852–853), то находим поминовения ипатьевского архимандрита Кирилла (упом. 1613–1616) и ипатьевских игуменов Паисия (упом. 1537), Варлаама (упом. 1582–1584) и в Синодике конца XVI в. Вассиана (упом. 1558–1566). Еще Синодик XVII в. поминает имена костромских архимандритов: Серапиона, Исакия, Ефрема, Иону, Иону второго, Никона, Иону третьего, Исаяю второго, Геннадия второго.



Синодик XVII в. Поминование рода князей Вяземских

Поминование «Постриженники и укладчики Богоявленского монастыря» Синодика конца XVI в. содержит, кроме имен иноков, мужские и женские имена потрудившихся в обители в XVI в. (ГАКО 560: Л. 15–16 об.).

В Синодике XVII в. поминовение насельников Богоявленского монастыря озаглавлено: «Постриженники обители сея». Среди большого количества имен иеромонахов, монахов приведены имена послушников и работников, обеспечивающих бытовую жизнь обители. В поминовении родов их называют «монастырские слуги». Красной киноварной строкой среди основного текста выделено поминание повара Богоявленского скита Гатово Ивана. Кроме богоявленских насельников поминаются ипатьевский инок схимонах Иона и сольвыгодские «священноинок Мисаил, Зотик, Власий, Федор», оказавшие Богоявленской обители какую-то важную помощь (ГАКО 560: Л. 14–17 об.). Можно предположить, что в голодные годы после Смуты они носили по селам и городкам относительно мало пострадавшего Сольвыгодского края почитаемую икону из Богоявленского монастыря и собрали значительное количество пожертвований.

На листах с дописанными к поминовению именами постриженников помещено свидетельство об эпидемии чумы в 1655 г.: «Лета 7163 (1655) месяца

сентября с 30-го числа в Богоявленском монастыре на Костроме за грехи наша попущением Бога чело-веклюбца при игумене Герасиме измерло братии тлетворной смертью и поветрием 56 братьев» (ГАКО 560: Л. 19–21). Далее перечислены их имена. На обороте 103 листа сообщение о смертельном поветрии в 1655 г. повторено и добавлено 10 светских имен погубленных чумой монастырских слуг.

В Синодике конца XVI в. почти сразу после вложенного вышеупомянутого «Синодика опальных» следует рассказ о событиях Смутного времени. В конце 1608 г. во время противоборства царя Василия Шуйского с Лжедмитрием II, поддерживаемым польско-литовскими захватчиками, отряды Лисовского осадили Богоявленский монастырь в Костроме. Монастырскую крепость защищали монахи и монастырские крестьяне. Враги ворвались в обитель 30 декабря 1608 г. и жестоко расправились с оборонявшимися. Поминальная статья озаглавлена: «Братия и слуги и служебники и христиане монастырские убиенные от государевых изменников и от литовских людей» (ГАКО 560: Л. 169 об.–170). Поминаются 11 иноков, 5 монастырских служебников и 38 монастырских крестьян. Над крестьянскими именами надписаны названия сел, откуда пришли защищать обитель крестьяне: Андреевская слобода, Шахово, Ильинское, Грудево, Подоловье, Кривушево, Апракино и Закобякино. Согласно монастырскому Трапезному Уставу, 30 декабря служилась панихида с поминовением имен всех погибших. Запись Синодика конца XVI в. позволила в 2004 г. преподобномучеников иеромонахов Трефиллия, Макария, Савватия, иеродиакона Афиногена, монахов Варлаама, Дионисия, Иова, Иродиона, Симеона, Кирилла, Максима, Иоасафа и Гурия включить в Собор Костромских святых.

Вслед на 170 листе поминаются в это же вражеское нашествие «убиенные ж воздвиженского монастыря» архимандрит Геннадий, священноинок Антоний, инок Вассиан, инок Аарон, инок Еремий, инок Евфимий, инок Андриан, инок Гермоген, инок Доментиан, иноки Ким и Сысой.

В феврале 1608 г. митрополит Филарет Романов, отец будущего царя, был взят в плен в Ростове и привезен в Тушинский лагерь, где поддержал Лжедмитрия II и призвал присягать ему. Последовав призыву в октябре 1608 г., ипатьевский архимандрит Феодосий и богоявленский игумен Арсений отправились в Тушино и присягнули Лжедмитрию II. В феврале 1609 г. Ипатьевский монастырь осадили сторонники законного царя Василия Шуйского, но взять крепость удалось только в сентябре 1609 г. На листе 172 поминовение «Иосифа, убиенного от государевых изменников от ипацких сидельцев».

На листах 175 об. и 176 в Синодике конца XVI в. описана трагедия Троицкого Макарьева Калязина монастыря, случившаяся в 1610 г. Реконструкцию последовательности событий и имен их участников провел историк Александр Григорьевич Авдеев, используя, кроме упомянутого текста, синодики Калязинской и Ипатьевской обителей, а также польские архивные документы (Авдеев 2019; Авдеев 2021)<sup>2</sup>. В 1609 г. защитой Калязинской обители и окружающих ее сел руководил князь М. В. Скопин-Шуйский. В боях под монастырем воевода нанес сокрушительное поражение полякам. Весной 1610 г. их отряды, возглавляемые Александром Юзефом Лисовским и казачьим атаманом Андреем Просовецким, вернулись и осадили монастырь. В обители оставались монахи и малый гарнизон во главе с князем Иваном Андреевичем Щербатовым. На подмогу к ним поспешил воевода Давыд Жеребцов с отрядом, но 2 мая они попали в засаду. Пленный Давыд Жеребцов был обезглавлен. Монастырские слободы в отместку были сожжены, запасы хлеба уничтожены. Крепость держалась еще четыре дня, но 6 мая была взята, князь Иван Щербатов погиб. Игумен на покое Левкий, недавно назначенный новый игумен Григорий с братией и оставшиеся защитники монастыря были выведены на берег Волги и изрублены так, что воды реки покраснели (свидетельство польского историка М. Г. Дзядушского – см.: *Dzieduszycki* 1843: 72–73). Синодик конца XVI в. поминает воеводу Давыда, князя Ивана, игумена Григория, инока Левкия и еще 55 иноков поименно. Дополнительно поминаются погибшие «да в больнице 6 братьев, их же имена Сам веси, Господи».

Известия о разорениях Смутного времени заканчиваются на обороте 178 листа поминовением «избиенных монастырских богоявленских христиан от Литвы и от воровских людей» сел Грудева и Ильинского в декабре 1612 г.

Поминовения княжеских родов в Синодике конца XVI в. открываются поминанием рода жертвователя на строительство Богоявленского собора Владимира Андреевича Старицкого (ГАКО 560: Л. 9 об.). Четыре семьи рода князей Вяземских сделали пожертвования обители и внесли в Синодик конца XVI в. поминовения своего рода (ГАКО 560: Л. 17 об., 82 об., 98, 144)<sup>3</sup>. Князь Иван Михайлович Вяземский – голова и воевода во времена правления царей Ивана IV Васильевича Грозного, Федора Ивановича и Бориса Годунова. Воевода Верхотурья (1599–1600), как тогда считалось, столицы Урала. Там была таможня на единственной дороге в Сибирь. При нем закончено строительство деревянного Кремля города.

Поминание своего рода внес в Синодик конца

XVI в. герой освобождения Москвы в 1612 г. князь Дмитрий Михайлович Пожарский во время своего пребывания в Костроме 12 февраля 1613 г. (ГАКО 560: Л. 141 об.). Оно сопровождалось вкладом в Богоявленский монастырь двух драгоценных оплечий, шитых крупным речным жемчугом по черному бархату. На них сделана памятная надпись. Оплечья сохранялись в ризнице Богоявленского собора (Баженов 2019: 129).

На листе 147 помещено поминовение рода князя Дмитрия Даниловича Друцкого. Князь Дмитрий служил головой и воеводой с 1575 г. Воевода в Торопце (1592–1594), в Темникове (1598) и в Козьмодемьянске на Волге (1602). Во время похода царя Бориса Годунова к Серпухову для отражения набега крымских татар хана Казы-Гирея Боря оставался в Москве головой у воеводы Сабурова на случай осады. Владел поместьем селом Ушаково под Костромой. Поминаются связанные с Костромой семьи родов князей Волконских (ГАКО 560: Л. 18 об.), князей Несвицких (Несвижских) (ГАКО 560: Л. 61 об.), князей Одоевских (ГАКО 560: Л. 142) и др.

На рубеже веков Богоявленская обитель получила большие пожертвования от четырех костромских семей родственников царя Бориса Годунова (1552–1605), что отражено в поминаниях рода Годуновых в Синодике XVII в. (ГАКО 561: Л. 22 об.–23 об.). Дмитрий Иванович Годунов († 1606), дядя царя Бориса, начал в 1567 г. карьеру постельничим, когда Иван Грозный включил Кострому в опричнину. Окольничий с 1574 г., боярин при царевиче Федоре с 1577 г., он привлек к дворцовой службе племянника Бориса. Наместник Великого Новгорода с 1586 г., всемогущий конюший при дворе в 1598 г. В опале у Лжедмитрия I с 1605 г., отправлен в ссылку, где скончался в 1606 г. Основные вклады делал в Ипатьевский монастырь, в котором похоронен.

Степан Васильевич Годунов († 1603), троюродный брат царя, сын Василия Петровича, окольничий и воевода (1576). При царе Федоре Ивановиче пожалован в бояре (1584), костромской наместник (1586). Воевода в Великом Новгороде (1589), дворецкий и глава Дворцового приказа (1598).

Никита Васильевич Годунов († 1622), четвероюродный брат царя, сын Василия Осановича, воевода в Белеве (1589–1591), окольничий (1600). Во время опалы у Лжедмитрия I послан воеводой в Тобольск (1605). Сумел вернуться на дворцовую службу к царю Михаилу Федоровичу в 1617 г. В 1618 г. защищал Москву от поляков. Костромской наместник (1619), участвовал в царском паломничестве по монастырям (1620–1621). Его брат Петр Васильевич – воевода в Болохове (1591), думный дьяк (1598). Перед кончиной принял иночество с

именем Порфирий, похоронен в Ипатьевском монастыре. В Синодике XVII в. также поминается род его жены Анны.

Ряд княжеских родов, поминавшихся в Синодике конца XVI в., снова поминаются в Синодике XVII в. Поминовения рода князя Дмитрия Михайловича Пожарского (ГАКО 561: Л. 53–53 об.) и рода князя Дмитрия Даниловича Друцкого (ГАКО 561: Л. 34–35) содержат гораздо больше имен, чем предыдущие. Значит, были сделаны новые пожертвования. О роде Вяземских теперь поминают две статьи (ГАКО 561: Л. 50–50 об., 121–121 об.).

В XVII в. отличились костромские Волконские, что нашло отражение в Синодике XVII в., содержащем статьи о поминании князей Михаила, Петра Федоровича, Петра Андреевича и Федора Федоровича (ГАКО 561: Л. 34, 76 об., 82, 117). Петр Федорович († 1649), стольник (1625), воевода в Костроме (1630–1633), Бежецком верхе (1633), крепости Уфе (1636–1638), крепости Пельме (1639), Переславле-Залесском (1640), Путивле (1641–1642). При царе Алексее Михайловиче стал окольничим (1645) и боярином. В 1630 г. пожертвовал Богоявленской обители Евангелие, обложенное серебром с драгоценными камнями и жемчугом. Перед кончиной принял иноческое имя Пафнутий и похоронен в подклете собора Богоявленского монастыря. Баженов писал, что его сын Яков Петрович в 1666 г. вложил в Богоявленский собор по памяти отца сосуд серебряный (Баженов 1895: 46).

Старший брат Петра Федор Федорович († 1665), государственный деятель, боярин, воевода и дипломат. Участник осадного сидения в Москве (1618), после чего стал стольником (1621). Воевода в Ливнах (1629–1631), Путивле (1636), Олонце (1649). В крепости Белой с небольшим гарнизоном на два месяца задержал польскую армию, обеспечив начало мирных переговоров, в результате которых король Владислав отказался от прав на московский престол (1633–1634). Окольничий (1634). Участвовал в посольстве в Грузию (1637–1639) и переговорах с крымчанами (1639). Наместник в Калуге (1635) и Муроме (1639). С 1639 г. возглавлял поочередно приказы: Челобитный, Сыскной, Большого прихода, Сбора даточных людей и Казачий (1640–1645). Участник торжеств на свадьбе царя Алексея Михайловича с Марией Милославской (1648), паломничал с царем в монастыри. Боярин (1651), посол в Речь Посполитую (1653). Второй воевода в Киеве (1654–1655), воевода у Богдана Хмельницкого в войне с поляками. Воевода в Уфе (1662–1663) и крепости Мензелинске (1663). Возвращаясь из Мензелинска, умер в Казани в 1665 г. Государь прислал вдове шубу бархатную на соболях за 200 рублей, чтобы та покрыла ею гроб мужа.

Петр Андреевич Волконский († 1641 г.), стряпчий, воевода в Стародубе Северском (1614–1615), второй, а затем первый воевода в Костроме (1618–1620), в Можайске (1625–1635), сибирской крепости Пельме (1638).

Поминовение князя Федора Ивановича Мстиславского († 1622) возвращает к испытаниям Смутного времени и избранию царя Михаила Федоровича (ГАКО 561: Л. 64 об.–65). Федор Иванович, боярин, воевода, последний конюший, глава Семибоярщины (1610–1612), председатель Земского собора 1613 г. Боярин с 1576 г., второй воевода во Пскове (1579), воевода в Великом Новгороде (1580). С 1582 г. возглавлял армию как воевода Большого полка (1583, 1584, 1586). С 1586 г. первый боярин в Думе, наместник Владимира (1587). Воевода войска, отразившего нашествие крымчан (1591) и шведов (1592). Возглавлял правительственные войска против Лжедмитрия I (1604–1606). На свадьбе Лжедмитрия I и Марины Мнишек был посаженным отцом (1605). Организатор заговора и убийства Лжедмитрия I (1606). Воевода Москвы (1609). После свержения Шуйского возглавил Семибоярщину. Поляками был посажен в тюрьму, освобожден войском Д. М. Пожарского. Председатель Земского собора, первым подписал грамоту об избрании царя Михаила Федоровича, встречал Филарета Никитича из польского плена (1619).

Поминовение рода князя Андрея Петровича Куракина (ск. 1615) тоже напоминает о событиях Смутного времени (ГАКО 561: Л. 35–35 об.). Андрей Петрович, воевода с конца царства Ивана IV Грозного, боярин с 1584 г., входил в ближнее окружение царя Бориса Годунова, остался в Боярской думе при Лжедмитрии I и при царе Василии Шуйском. Воевода в Великом Новгороде (1607–1609), в 1612 г. присоединился ко Второму народному ополчению под руководством Д. М. Пожарского. В 1613 г. был восьмым боярином при избрании на престол царя Михаила Федоровича. Поминается также род князей Долгоруких (Долгоруковых) (ГАКО 561: Л. 31 об.). Приведены только иноческие имена, которые не дают возможности найти их в родовых списках.

Поминовение рода стольника Ивана Михайловича Колычева из старинного боярского рода (ГАКО 561: Л. 115 об.–116) напоминает об их родстве со святым митрополитом Филиппом Колычевым (1507–1569). Андрей Семенович был воеводой в Костроме в 1612 и 1614–1615 гг., а Иван Дмитриевич – в 1639–1640. Сам Иван Михайлович уже после вклада в Богоявленский монастырь и помещения статьи в Синодик XVII в. был воеводой в Вологде (1680).

В начале XVII в. главными благотворителями Богоявленского монастыря становятся бояре Салтыковы. Михаил Михайлович († 1608) был женат на сестре Ксении Ивановны Шестовой, «великой государыни» инокини Марфы († 1631), матери царя Михаила Федоровича. Окольничий (1598), воевода в Ржеве (1580), Гдове (1592–1593), Брянске (1597) и глава Новгородской чети (1599–1604). Перед кончиной принял иночество с именем Мисаила и погребен в подклете Богоявленского собора, где им была основана родовая усыпальница. Поминальная статья «род Бориса да Михаила Михайловичей Салтыковых» в Синодике XVII в. начинается с поминания «инока Мисаила» (ГАКО 561: Л. 24–25). Борис Михайлович († 1646), и Михаил Михайлович младший († 1671) – двоюродные братья царя. Первая возможная невестка государя Михаила Федоровича не понравилась чем-то инокине Марфе, и Борис Салтыков вместе с братом организовал интригу, в результате которой Мария Хлопова была отправлена в ссылку (1616). Об обмане узнал патриарх Филарет Никитич, и братья в 1623 г. были отправлены в ссылку. По смерти патриарха в 1633 г. были восстановлены в правах и имениях. У боярина Михаила Михайловича в домово́й церкви служил Богоявленский иеромонах Феодосий (ГАКО 561: Л. 99 об.). Михаил Михайлович вложил в 1641 г. в Богоявленский собор кадило серебряное в память об иноке Мисаиле (Вкладная книга XVII в.: Л. 1). Братья вместе также пожертвовали серебряное блюдо (Вкладная книга XVII в.: Л. 1 об.–2). Борис Михайлович и Михаил Михайлович похоронены в Богоявленском соборе.

Поминается «род патриархова сына боярского Артемия Григорьева сына Токмачева» (ГАКО 561: Л. 96). Из известных фамилий поминаются Иван Шереметев, Матфей Голицын как инок Герман и Петр Голенищев. Но указаний на их принадлежность к княжеским или боярским родам нет. Скорее всего, это представители дворянства (ГАКО 561: Л. 36, 47 об., 116 об.).

Значительную часть поминовений Синодика конца XVI в. составляют поминания родов священнослужителей. Многие из них обитали в Богоявленском монастыре. Род насельника поминался отдельно от списка монахов только в случае внесения вклада в монастырь. Поминаются роды игуменов Сильвестра, Александра, Вассиана, старца Паисия, диакона Исаяи (ГАКО 560: Л. 17 об., 78 об., 95, 154, 156) и др. Редко указываются фамилии. Поминаются роды старца Васиана Полежаева, старца Феодорита Преснецова (ГАКО 560: Л. 126, 151 об.) и др. Если инок или инокиня перед преставлением приняли схиму, то об этом делается пометка: поминают «иноцу Евдокию схимницу» (ГАКО 560:

Л. 141). После совершения пожертвования обители записывались для поминовения роды священнослужителей других монастырей и церквей. Поминаются роды ипатьевского старца Сергия, ипатьевского монастыря священника Сергия Белова, Пресвятой Богородицы Корниева монастыря игумена Макария, Спасского протопопа с дворца Терентия, покровского священника священноиерея Савина (ГАКО 560: Л. 140 об., 171 об., 172, 174, 174 об.).

В Синодике XVII в. поминовения родов священнослужителей содержат поминание родов двух иерархов-страдальцев Смутного времени митрополита Новгородского Исидора (ГАКО 561: Л. 32 об.) и архиепископа Смоленского Паисия Сарафанова (ГАКО 561: Л. 23 об.–24). Митрополит Новгородский Исидор († 1619) правил с 1603 по 1619 г. Иеромонах Исидор в 1593 г. по инициативе будущего царя Бориса Годунова был переведен из Соловецкой обители келарем в Троице-Сергиев монастырь. В 1597 г. – настоятель Соловецкого монастыря, с 1603 г. – митрополит. Участвовал в венчании на царство Лжедмитрия I. В 1606 г. венчал на царство Василия Шуйского. В 1611 г. – один из руководителей обороны Великого Новгорода от шведов. Во время шведской оккупации с 1611 по 1617 гг. в неволе наблюдал за разорением обителей и поруганием святынь. Участвуя в работе новгородского правительства, не допустил присоединения Новгорода к Шведскому королевству. Скончался в 1619 г. в Москве, похоронен в Софийском соборе Новгорода (*Опарина* 2011: 182–185).

Архиепископ Смоленский Паисий Сарафанов не значится в списках иерархов ни у П. М. Строева, ни у С. В. Булгакова. Очевидно, время его правления находится где-то в промежутке с 1605 по 1608 г., а поставлен он был либо патриархом Иовом, либо патриархом Гермогеном. Смоленскими архипастырями в соседние годы были архиепископ Феодосий (1592–1605) и архиепископ Сергей (1608–1611) (*Булгаков* 1913: 1412–1413). Архиепископ Сергей был пленен поляками в 1611 г. и после кафедра долго пустовала. Поминание, оставленное Паисием в Богоявленском синодике, позволяет предположить некоторые моменты его судьбы. Он был иеромонахом в Свяжске и поминает свияжских иноков, святого Казанского и Свяжского архиепископа Германа Садырева-Полева (правил 1564–1567) и Казанского и Свяжского архиепископа Иеремию (1576–1581). После был под началом архиепископа Смоленского Феодосия, имя которого записано третьим. Помянники родов включали поминовения по признаку духовного родства. Святитель Паисий включил в свой помянник много иеромонахов и старцев. Вклады в Костромской Богоявленский мо-

настырь на поминовение были сделаны архипастырями при их жизни, ранее 1619 г.

В Синодике XVII в. поминаются роды архимандрита Якова, архимандрита Иоанна Лукошкова, игумена Ферапонта, бывшего игумена Тихона и др. (ГАКО 561: Л. 30, 35, 54, 72 об.). Поминается около трех десятков родов Богоявленских старцев, иногда с приведением их фамилий. Интересно, когда вместо фамилии указаны места, откуда люди пришли в обитель: роды старцев Захария Смолянина, Митрофана Киевлянина, Феодосия Красносельца, Арсения Дебрэнца и др. (ГАКО 561: Л. 59, 63 об., 76, 90). Может быть упомянута профессия, как в поминании рода старца Филарета плотника, или послушание, как в поминании рода казначея старца Геннадия и пономаря старца Александра (ГАКО 561: Л. 58 об., 83, 100 об.). Поминаются около двух десятков родов монастырских слуг. Раскрывается судьба черных священников. Если у приходского белого священника умирала жена, то его принудительно отправляли в мужской монастырь, и он становился черным священником. Поминаются роды черного попа Герасима иконописца (его иконы, вероятно, были в Богоявленской обители), черного священника Ермогена Ярославца, черного священника Евфимия Селицкого, «старца Авраамия, что был в мире поп Автоном, да сына его Андрея Левицкого» (ГАКО 561: Л. 13 об., 74, 84, 104). В монастырском селе Кривушево попадья перед кончиной приняла схиму. Поп Гаврила, священноиерей, поминает за весь свой род «иноцу схимонахиню Екатерину» (ГАКО 561: Л. 98 об.).

Поминаются роды насельников соседних обителей игумена Калязинского монастыря Арсения, ипатьевских старцев Евсевия, Киприана Шульгина, конюшенного Давыда Бибикова, монастырского слуги Семена (ГАКО 561: Л. 46, 48 об., 51, 58, 83). Поминаются роды Успенского священника Григория Панкратьева, Афанасьевского попа Семена, Сергиевского попа Кондрата, Кривушенского попа Василия, диакона Автонома села Апраксино, Криловского дьячка Алексея Иванова (ГАКО 561: Л. 57 об., 63 об., 71 об., 78, 106, 109 об.). Особо отметим вклады москвичей на поминовения родов «старца Саватия Спаса Нового монастыря с Москвы», «с Москвы священника Кондрата Богородицы Пречистыя Казанския», «Успенского протодиакона Григория с Москвы» (ГАКО 561: Л. 54 об., 90 об., 91). Сюда же добавим поминовение рода «патриархова чашника старца Алимпия» (ГАКО 561: Л. 106 об.).

Основная часть поминовений состоит из поминаний родов вкладчиков из числа дворян и купцов. По порядку помещения записей в Синодике конца XVI в. поминаются роды костромских дворян Гагиных, Вороновых, Демьяновых, Сумароковых,

Шаховых, Головицных, Басовых, Колычевых, Даниловых, Борцовых, Пановых, Зюзиных (Зузиных) (ГАКО 560: Л. 11, 55 об., 57 об., 73, 81, 87, 107 об., 141, 145 об., 148, 151, 170 об., 171, 181)<sup>4</sup> и двух родов Лихаревых, Языковых (ГАКО 560: Л. 108 об., 150 об.), начало которым положил переход татарских мурз на русскую службу. После включения Иваном IV Грозным Костромы в опричнину появились дворянские роды, данные за службу в опричнине. Поминаются роды Потаповых, Зыковых, Микулиных и Комаровых (ГАКО 560: Л. 59, 97, 117, 141). Привычное для нас отчество (с суффиксом «ович/ич») было привилегией высшей знати или даровалось за особые заслуги (такие люди, прославляя имена своих предков, назывались «именитыми»). У людей незнатного происхождения обычно вместо отчества указывалось имя отца (полуотчество). Поминается «род Ивана Степанова сына Максимова» (ГАКО 560: Л. 141 об.). В начале XVII в. начинает появляться привычное нам обращение: поминается дворянский «род Василия Леонтьевича Кафтырева» (ГАКО 560: Л. 176 об.). Василий Леонтьевич – воевода в Устюжне Железопольской (1617).

Поминаются также дворянские роды приезжих по делам или переселенцев в Кострому: «род ярославца второго Титова», рязанцев Матюниных, москвичей Лялиных, литовцев Усовых, поляков Орловских и Езерских (ГАКО 560: Л. 57 об., 87, 111, 132, 145 об., 180). В 1616 г. Казарин Шестаков из Литвы перешел на службу к царю Михаилу Федоровичу. После крещения стал Макарием и родоначальником дворян Шестаковых. Его сыну Фоме Макарьевичу царь Михаил Федорович пожаловал поместье в Костромском уезде. В XVII в. Шестаковы служили воеводами и стольниками. Поминается «род Казарина Шестакова» (ГАКО 560: Л. 179).

Выделяется поминование выдающихся представителей дворянства «рода государева диака Алексея Васильевича Аргамакова» (ГАКО 560: Л. 177)<sup>5</sup>. Государевы дьяки в XVI – начале XVII в. возглавляли приказы (аналоги современных министерств), ведали государственным делопроизводством и делопроизводством Боярской думы. Родоначальник Василий Аргамаков служил государевым дьяком великому князю Василию III Ивановичу, участвовал в военных походах. Государев дьяк Алексей Васильевич родился в 1560-е, имел троих сыновей: Ивана, Василия и Федора, ставших московскими дворянами. Иван Алексеевич был воеводой в Таре на юге Сибири и в Торжке (1625), в 1618 г. участвовал в обороне Троице-Сергиева монастыря. Василий Алексеевич стал стольником Боярской думы при царе Михаиле Федоровиче. В 1618 г. Василий вместе с братом Федором Алексеевичем защищали от по-

ляков Москву. Василий – воевода в Сольвычегодске (1619) и в Енисейске (1627).

Поминаются роды купеческие и мещанские роды Баландиных, Туркиных, Деньгиных, Мамонтовых, Рыбиных, Зыковых, Шиловых, Качалкиных, Муриных, Коровниковых, Башмаковых, Зубиных (ГАКО 560: Л. 76, 77, 79, 81, 97, 99 об., 111, 141, 141 об., 149, 155 об.) и многих других. Определенно можно назвать купеческим поминование «рода государевых гостей Ивана Демешева» (ГАКО 560: Л. 172 об.). Почетным званием «государев гость» награждались со второй половины XIV до середины XVIII в. купцы, принесшие исключительно важную пользу государству. В XVI–XVII вв. каждый государев гость имел от царя жалованную грамоту «на гостиное имя». Звание гостя давало его владельцу многие привилегии. Он и члены его семьи были подсудны лишь царю. Гость имел право покупать и передавать по наследству земельные владения наравне с военно-служилым сословием. Он был освобожден от тягловых повинностей и имел право свободного проезда за границу для торговли. Взамен гости обязывались минимум полтора года исполнять особую государственную службу, практически оставив на это время свое дело. Гостям поручалось руководство крупными таможенными, сбор чрезвычайных налогов, заведование казенными предприятиями, торговля казенными товарами и многое другое. В случае недобора в казну гости должны были возместить потери государства личными средствами. За весь XVII в. в России насчитывалось около 30 государевых гостей.

Поминаются казаки: род Шараповых с Урала, «род черкаса Афанасия Григорьева сына Бабьевского», род казачьего атамана Якова Бронникова (ГАКО 560: Л. 77 об., 173, 179). После того, как в начале XVII в. был снижен порог минимально требуемого вклада для поминования, появляются поминования крестьянских родов. Поминаются роды Богоявленской обители деревни Сколково крестьянина Смирнова, Юдова монастыря Песковского погоста крестьянина Агея, дворянина Стропеева деревни Ярлыково крестьянина Иванова Никиты сына Гаврилова, дворянина Разина села деревни Бердино крестьянки Матроны. (ГАКО 560: Л. 173 об., 174 об., 178, 180). Интересно присутствие в одном Синодике конца XVI в. через несколько листов поминований рода барина и рода его крестьянина: род дворянина Мирослава Зюзина и род Беленицына, крестьянина деревни Зюзина (ГАКО 560: Л. 151 об., 174 об.).

Если в Синодике конца XVI в. поминался только род государева дьяка Аргамакова, то в XVII в. целая россыпь высших государственных чиновников сделала вклады в Богоявленскую обитель и за-



несла поминодения своих родов в Синодик XVII в. Поминаются роды «государева царева и великого князя думного диака» Сыдавного Васильева, «государевых диаков» Алексея Васильевича Аргамакова, Ивана Владыкина (Владыцына), Никифора Емельянова, Филиппа Голенищева, Афанасия Карпова, дьяка Василия Ивановича Яковлева (ГАКО 561: Л. 35, 50 об., 51, 51 об., 52, 54 об., 87 об.). Парамон-Сыдавной Васильевич Зиновьев (в документах подписывался Сыдавной Васильев, † ок. 1622) – государев думный дьяк, дипломат. Парамон звался по прозвищу Сыдавной, означавшему «старожил», «сыздавнишний». Подьячий (1595), дворцовый дьяк (1606) служил в штабе войска князя Михаила Васильевича Скопина-Шуйского. Вел переговоры со шведскими послами, подготовил договор со Швецией, заключенный в 1609 г. Участник Великого посольства в Польшу, звавшего на трон королевича Владислава (1610). Думный дьяк Разрядного приказа в Первом народном ополчении (1611). После объединения со Вторым ополчением возглавил объединенный Разрядный приказ (1612). В 1613 г. подписал грамоту об избрании царя, на венчании Михаила Федоровича держал золотое блюдо с царской шапкой. Сказывал (объявлял) боярство князю Дмитрию Пожарскому и думное дворянство Кузьме Минину. Согласно Вкладной книге XVII в., Сыдавной сделал пожертвование Богоявленской обители 21 января 1616 г. (Вкладная книга XVII в.: Л. 83).

Никифор Емельянов, воевода на Двине (1609–1610), в Арзамасе (1615–1616), дьяк при царе Михаиле Федоровиче. Филипп Голенищев служил в Тобольске (1606–1607). Его сын Афиноген убит при обороне Новгорода от шведов (1611). Афанасий Карпов написан в дворянах с 1622 г. Его сын Федор Афанасьевич – калужский городской дворянин (1627–1629), воевода в Пустозерском остроге (1630), московский дворянин (1636–1640). Дьяк Василий Иванович Яковлев, воевода в Мещевске (1634), Шклове (1655–1656), Минске (1656). Род записан в VI части родовых книг Костромской губернии.

К поминодению родов служилых дворян добавим поминание родов городничего Якова Софонова, стряпчего Богоявленского монастыря Ивана Васильева и площадного подъячего Дмитрия Кузьмича Пашкова (ГАКО 561: Л. 92, 101, 114 об.). Чин городничего был введен Иваном IV Грозным. Это должность городского приказчика, помощника воеводы. Площадные подъячие – предшественники нотариусов, закрепляли частные акты под надзором государства. Часто работали в палатках на торговых площадях, что дало название.

Многие из поминодений дворянских родов Синодика конца XVI в. повторяются в Синодике

XVII в., да еще и не один раз. Рекордсменами по благотворительности Богоявленской обители стали дворяне Кафтыревы, восемь семей которых поминают свой род. К Василию Леонтьевичу добавились Иван Леонтьевич, Аггей Леонтьевич, Андрей Васильевич, Акинф Васильевич, Никита Васильевич, Григорий и Долмат (ГАКО 561: Л. 26, 45 об., 53 об., 47 об., 67, 108 об., 114 об., 115). Кроме того, по описи Баженова, Никита Васильевич в 1633 г. пожертвовал обители серебряную чашу для освящения воды, а Дементий Кафтырев вложил в Богоявленский собор в 1636 г. набор серебряных сосудов с надписью в память жены его Прасковьи. Два поминодения о роде Шаховых оставили Иван Андреевич, сын опричника Андрея Ивановича, и Борис (ГАКО 561: Л. 47 об., 65 об.). Род Зюзиных (Зузиных) поминали Мирослав и Петр Васильевич (ГАКО 561: Л. 37, 47). Отец Петра Васильевича – Василий Григорьевич († в 1573) был опричником. Дважды поминаются род Сурминых, род Константина Полозова (ГАКО 561: Л. 47 об., 59, 75, 101 об.) и род Овцыных. У Тимофея Даниловича Овцына сын Савва Тимофеевич – воевода в Самаре (1650–1651) (ГАКО 561: Л. 54, 57 об.; Барсуков 1902: 532). Родственник Полозова из Муромы стал богоявленским старцем Паисием (ГАКО 561: Л. 46 об.). Поминаются Казарин и Фома Шестаковы (ГАКО 561: Л. 52, 80 об.). Дважды поминается род устюженцев Линевых: семья отца Исая и семья сына Тимофея (ГАКО 561: Л. 22 об., 38).

Не менее дворян отличились благочестием и купцы. Значительные вклады в Богоявленский монастырь сделали в XVII в. сразу пять государевых гостей, что нашло отражение в Синодике XVII в. Поминаются роды двух братьев Прокофьевых, Второго Ивановича Озерова, Михаила Евстафиевича Ватагова и знаменитого ярославского купца Григория Леонтьевича Никитникова († 1651) (ГАКО 561: Л. 36, 49 об., 61, 120). К ним следует добавить пожертвования и поминодение рода ярославца Павла Андреевича Светишников (ГАКО 561: Л. 61–61 об.), брата государева гостя Епифана Андреевича Светишников. Родоначальник Надея Андреевич Светишников († 1645) – один из главных спонсоров Второго народного ополчения Минина и князя Пожарского в 1612 г., за что стал государевым гостем в 1613 г. В 1612 г. с тогдашним земским старостой Григорием Никитниковым наладил производство и вооружил ополчение. Григорий Никитников стал гостем в 1614 г., разбогател как торговец сибирской пушниной и солепромышленник. Благотворительность поддержали купцы московской гостиной сотни Федор Иванович Горков и Милота Боровиков (ГАКО 561: Л. 32, 77), посадские купцы нижегородец Михаил Зубин, тверитянин

Матфей Покрышкин, галечанин Василий Скудин, плесковец Леонтий Шалага, ярославцы Милюта Кондратьев, Кузьма Романов, Иоанникий Скрипин, «костромытины» (так в XVII в. себя называли жители Костромы. – Г. Р.) Даниил Мартемьянов, Трифон Сырейщик, Савва Иосифов, Исак Дурыгин, «посадский человек с Дебри Зиновий Маркелов» (ГАКО 561: Л. 46, 46 об., 48, 56, 62, 70 об., 71 об., 89 об., 91, 96 об., 105, 119) и др.

Мещане также активно оставляли поминовения своих родов в Синодике XVII в. Поминаются роды Путилы Родяева, Ивана Мурина, Григория Жабина, Ивана Бугородца, Ивана Луконина (ГАКО 561: Л. 45, 48 об., 49 об., 70, 73) и др. «Род Исайи Некрасова вкладу дано по сих родителех 20 рублей, а денги отданы в казну (монастырскую)» (ГАКО 561: Л. 117 об.). Интересно указание профессии в знак особого уважения к ней: поминается «род ярославского каменщика Ивана Романова сына Кулебякина» (ГАКО 561: Л. 100), возможно, принимавшего участие в строительных работах в Богоявленском монастыре.

В поминовении казаков находим знакомые фамилии черкеса Афанасия Бабаевского и атамана Якова Бронникова (ГАКО 561: Л. 48, 52). В продолжение истории сын Якова Семен Бронников поступил на службу к боярину Салтыкову (ГАКО 561: Л. 113). Поминаются казачьи роды Никиты Беглецова, Макария Обоуровского, Ивана Анисьевича Волка, Григория Новокрещенского, Аггея Битухтова (ГАКО 561: Л. 73, 73 об., 78, 96 об., 123) и др. Причины обосноваться в Костроме были у многих схожи с историей Семена Караева. Его близкий родственник стал богоявленским старцем. Поминаются «род казаца Семена Иванова Караева» и «род богоявленского монастырского старца Ионы Караева» (ГАКО 561: Л. 60 об., 84 об.).

Поминовение рода крестьянина содержало адрес села, деревни и его владельца. Поминается «род села Молвятина деревни Огрнево боярина Михаила Михайловича Салтыкова крестьян Анисима да Григория Феофановых детей Козлова» (ГАКО 561: Л.

88 об.). С монастырскими крестьянами дело обстояло проще. Поминается «род богоявленского крестьянина села Подболота, деревни Подболота Семена, Михайлова сына» (ГАКО 561: Л. 109 об.).

Нельзя не упомянуть о судьбе крестьянина монастырской Андреевской слободы Максима Васильева сына Шаровникова († 1697). Его род внесен в Синодик XVII в. (ГАКО 561: Л. 15 об.). Разбогатец, он стал купцом гостиной сотни, но родной монастырь заботами не покинул. В 1671 г. Шаровников «приложил в соборной церкви святого Богоявления ко образу Пресвятыя Богородицы Одигитрия оглавие жемчужное, низанное с камнем бирюзью, ценою сорок рублей, при игумене Герасиме» (Вкладная книга XVII в.: Л. 147 об.; Алексеев 2023). В 1676 г., при игумене Павле, им пожертвовано «кадило серебряное позолочено, з греческого переводу, праздничное за сто рублей. Да он же, Максим Васильев сын Шаровников, позолотил в соборной церкви Богоявления Господня старья царские двери золотом и серебром. Пошло на те царские двери золота и серебра на пятнадцать рублей» (Вкладная книга XVII в.: Л. 148–148 об.). Неугомонный Максим Васильевич успел незадолго перед смертью в 1695 г. закончить постройку двух келий в обители с каменным основанием и деревянным вторым этажом (Вкладная книга XVII в.: Л. 148 об.). Согласно Трапезному уставу XVII в., кормовое поминовение по нему («корм большой») совершалось 12 января (ГАКО 559: Л. 12 об.–13).

Таким образом, Синодики Костромского Богоявленского монастыря представляют собой исключительно ценные документы, важные духовные и литературные памятники, отразившие эпохальные события российской истории в целом. Но кроме этого они являются напоминанием о великом молитвенном подвиге братии обители, где на протяжении многих десятилетий изо дня в день прочитывались родовые помянники самых разных людей – от князей до крестьян. Напоминают они также о жертвенном подвиге людей, с радостью делавших вклады за своих усопших сродников.

## Примечания

<sup>1</sup> Синодик Богоявленского монастыря. Первая четверть XVII в. (ГАКО 561). В нем пронумеровано 125 листов, но 33 и 42 листы пропущены. Возможно, они были пустые, оставленные для дописок и потому не сохранились.

<sup>2</sup> Статьи написаны при поддержке ПСТГУ, Университета Дмитрия Пожарского и Лаборатории RSSDA в рамках исследовательского проекта «Корпус русских надписей / Corpus inscriptionum Rossicarum» (далее CIR).

<sup>3</sup> В XVIII в. род Вяземских был внесен в V часть Родословной книги Костромской губернии.

<sup>4</sup> Дворянство определялось по изданию: Алфавитный указатель дворянских родов Костромской губернии, внесенных в родословную книгу, разделенную на шесть частей, с 1790 года по 1899 год. Кострома, 1900.

<sup>5</sup> В XVIII в. род Аргамаковых был внесен в VI часть Родословной книги Костромской губернии.

### Источники и материалы

- Вкладная книга XVII в. – Вкладная книга Костромского Богоявленского монастыря. Последняя четверть XVII в. Российская национальная библиотека. Общество любителей древней письменности. Инв. № О.125. ГАКО 559 – Кормовая книга, или Трапезный устав Костромского Богоявленского монастыря. Первая половина XVII в. Полуустав // ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 559.
- ГАКО 560 – Синодик Костромского Богоявленского монастыря. Третья четверть XVI – начало XVII века. Полуустав // ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 560.
- ГАКО 561 – Синодик Богоявленского монастыря. Первая четверть XVII в. Полуустав // ГАКО. Ф. 558. Оп. 2. Д. 561.
- ГАКО 707 – *Казанский П. С.* Историческое описание Костромского Богоявленского монастыря. Рукопись. XIX в. // ГАКО. Ф. 707 (Костромской Богоявленский монастырь). Оп. 1. Д. 1507. Л. 2 об.–3 об.
- ГАКО – Государственный архив Костромской области.
- Сольбинский синодик XVIII в. – Сольбинский синодик XVIII в. Переславль-Залесский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Инв. № 4310. Л. 29 об.
- Столб 1985 – Столб // Российское законодательство X–XX вв. Т. 2. М., 1985.

### Научная литература

- Алексеев А. И.* Вкладная книга костромского Богоявленского монастыря в фондах Отдела рукописей РНБ // Сайт «Седмица.RU. Церковно-научный центр Православная энциклопедия». <https://sedmitza.ru/lib/text/10253480/> (дата обращения 15.05.2023).
- Авдеев А. Г.* Неизвестный синодичный список с именами погибших в Троицком Макарьеве Калязине монастыре от рук Лисовского // Вестник ТвГУ. Серия «История». 2021. № 2 (58). С. 127–135.
- Авдеев А. Г.* Эпитафия Левкию из Калязина монастыря (С1R0695): малоизвестный источник по истории Смутного времени // Проблемы истории, филологии и культуры. 2019. № 1. С. 258–271.
- Баженов И.* Костромской Богоявленско-Анастасинский монастырь. Исторический очерк. Кострома: Губ. тип., 1895.
- Баженов И. В.* Костромской Богоявленско-Анастасин женский монастырь. М., 1914.
- Баженов И. В.* Памяти князя Димитрия Михайловича Пожарского в Костромской губернии // Баженов И. В. Статьи 1887–1916 годов / сост. А. В. Семенова. Кострома, 2019.
- Баженов И. В.* Синодики Богоявленского монастыря // Костромская старина. Вып. 4. Кострома: Русское Товарищество печатного и издательского дела, 1897а. С. 93–118.
- Баженов И. В.* Сорок два старинных сборника Костромского Богоявленского монастыря: описание сборников составлено членом Костромской губ. учен. арх. комиссии И. В. Баженовым // Костромская старина. Вып. 4. Приложения: Описания старинных рукописных сборников. Кострома: Русское Товарищество печатного и издательского дела, 1897б. С. 68–117.
- Барсуков А. П.* Списки городовых воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия по напечатанным правительственным актам. СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1902.
- Булгаков С. В.* Архипастыри Смоленской епархии // Настольная книга для священно-церковнослужителей. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской Лавры, 1913. С. 1412–1413.
- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки народной словесности и искусства. Т. 1. СПб., 1861.
- Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской церкви // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. Кн. 1. М., 1903. С. 24–26.
- Дергачева И. В.* Древнерусский Синодик: исследования и тексты. М., 2011.
- Епископ Никанор (Каменский).* Синодик Двинского Михаило-Архангельского монастыря. СПб., 1896.
- Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. 11. СПб., 1905.
- Капков К. Г.* Синодики в русской книжности и православном богослужении // Сукина Л. Б., Капков К. Г. Лицевые синодики Николо-Сольбинской пустыни. XVIII век. (Труды Научного отдела Николо-Сольбинского женского монастыря Переславской епархии. Историческая серия. История Николо-Сольбинского монастыря. Кн. 2). Местечко Сольба; Переславль-Залесский; М., 2021. С. 46–58.
- Карташов А. В.* Вселенские соборы. М., 1994.
- Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Два имени государя (Потапий Максимович Матвеев внук или Василий Иванович Шуйский) // Анатомия власти: государи и подданные в Европе в Средние века и Новое время. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. С. 120–134.
- Опарина Т. А.* Исидор митрополит Новгородский и Великолуцкий // Православная Энциклопедия. Т. 27.

- М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. С. 182–185.
- Петухов Е. В. Очерки из литературной истории Синодика. СПб., 1895.
- Понырко Н. В. Синодик // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Вторая половина XIV – XVI в. Ч. 2. Л., 1989. С. 339–344.
- Романенко Е. В. Никита (ск. после 1421), прп. (пам. 6 июля – в Соборе Радонежских святых), Боровский, Серпуховский, Радонежский // Православная Энциклопедия. Т. 49. М., 2018. С. 504–505.
- Романов Г. А. О синодиках // Русский синодик. Помянник Московского Сретенского монастыря: Исторический справочник: К 600-летию Московского Сретенского монастыря. М.: Московское подворье Псково-Печерского Свято-Успенского монастыря, 1995. С. 16–30.
- Ромодановская Е. К. Псковский синодик // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1987. С. 249–253.
- Ромодановская Е. К. Синодик Ермаковым казакам // Известия Сибирского отделения АН СССР. 1970. № 11. Серия общественных наук. Вып. 3. С. 14–21.
- Рыков Ю. Д. Помянник деятелей Смутного времени в составе Синодика Московского Архангельского собора // Сословное представительство в России в контексте европейской истории: вторая половина XVI – середина XVIII в. Международная научная конференция (7–10 октября 2013 г.). М., 2013. С. 126–129.
- Скрынников Р. Г. Синодик опальных царя Ивана Грозного как исторический источник // Вопросы истории СССР XVI – XVIII вв. (Ученые записки ЛГПИ. Т. 278). Л., 1965. С. 22–65.
- Строев П. М. (сост.). Списки иерархов и настоятелей монастырей российской церкви. Гл. XXIX. Епархия Костромская / сост. П. М. Строев; изд. Археографической комиссии. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1877. С. 437–438. Стб. 854–856.
- Успенский Ф. И. Синодик в Неделю Православия. Состав и происхождение частей его // Профессор Федор Иванович Успенский. Очерки по истории византийской образованности. Гл. II. СПб.: Типография Балашева, 1891 // Православный портал «Азбука веры» [https://azbyka.ru/otechnik/Fedor\\_Uspenskij/ocherki-po-istorii-vizantijskoj-obrazovannosti/2](https://azbyka.ru/otechnik/Fedor_Uspenskij/ocherki-po-istorii-vizantijskoj-obrazovannosti/2) (дата обращения 23.04.2023).
- Ферапонт (Кашин), митр. Преподобный Никита Костромской, Серпуховский, Боровский: проблемы идентификации личности // Богословский вестник. 2019. Т. 32. № 1. С. 210–231.
- Шаблова Т. И. (подготовка текста и исследование). Синодик Иосифо-Волоколамского монастыря (1479–1510-е гг.). СПб., 2004. С. 97–171.
- Dzieduszycki M. Krótki rys dziejów i spraw Lisowszyków. T. I. Lwow, 1843.

## References

- Avdeev, A. G. 2019. Epitafiya Levkiyu iz Kalyazina monastyrya: maloizvestnyi istochnik po istorii Smutnogo vremeni [Epitaph to Leukia from the Kalyazin Monastery: a little-known source on the history of the Time of Troubles]. *Problemy istorii, filologii i kul'tury* 1: 258–271.
- Avdeev, A. G. 2021. Neizvestnyi sinodichnyi spisok s imenami pogibshikh v Troitskom Makar'evе Kalyazine monastyre ot ruk Lisovskogo [Unknown synodic list with the names of those who died in the Trinity Makariev Kalyazin Monastery at the hands of Lisovsky]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universitete. Seriya «Istoriya»* 2 (58): 127–135.
- Barsukov, A. P. 1902. *Spiski gorodovykh voevod i drugikh lits voevodskogo upravleniya Moskovskogo gosudarstva XVII stoletiya po napechatannym pravitel'stvennym aktam* [Lists of city governors and other persons of the voivodship department of the Moscow State of the 17th century according to printed government acts]. Sankt- Peterburg: tipografiya M. M. Stasyulevicha.
- Bazhenov, I. 1895. *Kostromskoi Bogoyavlensko-Anastasinskii monastyr'*. *Istoricheskii ocherk* [Kostroma Epiphany-Anastasinsky Monastery. Historical outline]. Kostroma: Gubernskaya tipografiya.
- Bazhenov, I. V. 1897. Sinodiki Bogoyavlenskogo monastyrya [Synodik of the Epiphany Monastery]. *Kostromskaya starina*. Issue 4: 93–118. Kostroma: Russkoe Tovarishchestvo pechatnogo i izdatel'skogo dela.
- Bazhenov, I. V. 1914. *Kostromskoi Bogoyavlensko-Anastasiin zhenskii monastyr'* [Kostroma Epiphany-Anastasiin Convent]. Moscow.
- Bazhenov, I. V. Sorok dva starinnykh sbornika Kostromskago Bogoyavlenskago monastyrya [Forty-two ancient collections of the Kostroma Epiphany Monastery]. *Kostromskaya starina*. Issue 4: 68–117. Kostroma: Russkoe Tovarishchestvo pechatnogo i izdatel'skogo dela.
- Bulgakov, S. V. 1913. Arkhipastyri Smolenskoj eparkhii [Archpastors of the Smolensk diocese]. In *Nastol'naya kniga dlya svyashchenno-tserkovnoslužhitelei* [Desk book for clergy], 1412–1413. Kiev: Tipografiya Kievo-Pecherskoj Uspenskoj Lavry.

- Buslaev, F. I. 1861. *Istoricheskie ocherki narodnoi slovesnosti i iskusstva* [Historical essays on folk literature and art]. Vol. 1. Sankt-Peterburg.
- Golubinskii, E. E. 1903. *Istoriya kanonizatsii svyatykh v Russkoi tserkvi* [The history of the canonization of saints in the Russian Church]. *Chteniya v Imperatorskom obshchestve istorii i drevnostei rossiiskikh pri Moskovskom universitete* [Readings at the Imperial Society of Russian History and Antiquities at Moscow University]. Bk. 1: 24–26. Moscow.
- Dergacheva, I. V. 2011. *Drevnerusskii Sinodik: issledovaniya i teksty* [Old Russian Synodik: studies and texts]. Moscow.
- Ferapont (Kashin), metropolitan. 2019. *Prepodobnyi Nikita Kostromskoi, Serpukhovskii, Borovskii: problemy identifikatsii lichnosti* [Rev. Nikita of Kostroma, Serpukhov, Borovsky: problems of personal identification]. *Bogoslovskii vestnik*. Vol. 32. № 1: 210–231.
- Ioann Zlatoust, svyatel'. 1905. *Tvoreniya* [Creations]. Vol. 11. Sankt-Peterburg.
- Kapkov, K. G. 2021. *Sinodiki v russkoi knizhnosti i pravoslavnom bogoslužhenii* [Synodikon in Russian Literature and Orthodox Divine Liturgy]. In *Litseye sinodiki Nikol'o-Sol'binskoi pustyni. XVIII vek* [Facial synodiki of the Nikol'o-Solbinskaya desert. 18th century], by Sukina L. B. and K. G. Kapkov, 46–58. Mestechko Sol'ba; Pereslavl'-Zalesskii; Moscow.
- Kartashov, A. V. 1994. *Vselenskie sobory* [Ecumenical Councils]. Moscow.
- Litvina, A. F., and F. B. Uspenskii. 2021. *Dva imeni gosudarya (Potapii Maksimovich Matveev vnuk ili Vasilii Ivanovich Shuiskii)* [Two names of the sovereign (Potapiy Maksimovich Matveev grandson or Vasily Ivanovich Shuisky)]. In *Anatomiya vlasti: gosudari i poddannye v Evrope v Srednie veka i Novoe vremya* [Anatomy of Power: Sovereigns and Subjects in Europe in the Middle Ages and Modern Times], 120–134. Moscow: Izdatel'skii dom Vyshei shkoly ekonomiki.
- Nikanor (Kamenskii), bishop. 1896. *Sinodik Dvinskogo Mikhailo-Arkhangelskogo monastyrya* [Synodikon of the Dvinsky Archangel Michael Monastery]. Sankt-Peterburg.
- Oparina, T. A. 2011. *Isidor mitropolit Novgorodskii i Velikolutskii* [Isidore Metropolitan of Novgorod and Velikolutsky]. In *Pravoslavnaya Entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia], 182–185. Vol. 27. Moscow: Tserkovno nauchnyi tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya».
- Petukhov, E. V. 1895. *Ocherki iz literaturnoi istorii Sinodika* [Essays from the literary history of Synodika]. Sankt-Peterburg.
- Ponyrko, N. V. 1989. *Sinodik* [Synodic]. In *Slovar' knizhnikov i knizhnosti Drevnei Rusi* [Dictionary of scribes and bookishness of Ancient Rus']. Issue 2. *Vtoraya polovina XIV – XVI v.* [Second half of the 14th - 15th century]. Pt. 2: 339–344. Leningrad.
- Romanenko, E. V. 2018. *Nikita Borovskii, Serpukhovskii, Radonezhskii* [Nikita Borovsky, Serpukhov, Radonezh]. In *Pravoslavnaya Entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 49: 504–505. Moscow.
- Romanov, G. A. 1995. *O sinodikakh* [About the Synodists]. In *Russkii sinodik. Pomyannik Moskovskogo Sretenskogo monastyrya: Istoricheskiy spravochnik: K 600-letiyu Moskovskogo Sretenskogo monastyrya* [Russian synodic. Commemoration book of the Moscow Sretensky Monastery: Historical reference book: To the 600th anniversary of the Moscow Sretensky Monastery], 16–30. Moscow: Moskovskoe podvor'e Pskovo-Pecherskogo Svyato-Uspenskogo monastyrya.
- Romodanovskaya, E. K. 1970. *Sinodik Ermakovym kazakam* [Synodikon Ermakov Cossacks]. *Izvestiya Sibirskogo otdeleniya AN SSSR* 11. *Seriya obshchestvennykh nauk*. Issue 3: 14–21.
- Romodanovskaya, E. K. 1987. *Pskovskii sinodik* [Pskov synodic]. In *Literatura i klassovaya bor'ba epokhi pozdnego feodalizma v Rossii* [Literature and the class struggle of the era of late feudalism in Russia], 249–253. Novosibirsk.
- Rykov, Yu. D. 2013. *Pomyannik deyatelei Smutnogo vremeni v sostave Sinodika Moskovskogo Arkhangelskogo sobora* [Commemoration of the figures of the Time of Troubles as part of the Synodikon of the Moscow Archangel Cathedral]. In *Soslovnnoe predstavitel'stvo v Rossii v kontekste evropeiskoi istorii: vtoraya polovina XVI – seredina XVIII v. Mezhdunarodnaya nauchnaya konferentsiya (7–10 oktyabrya 2013 g.)* [Class representation in Russia in the context of European history: the second half of the 16th - the middle of the 18th century. International Scientific Conference (October 7–10, 2013)], 126–129. Moscow.
- Shablova, T. I. (ed.). 2004. *Sinodik Iosifo-Volokolamskogo monastyrya (1479–1510-e gody)* [Synodikon of the Joseph-Volokolamsky Monastery (1479–1510s)]. Sankt-Peterburg.
- Skrynnikov, R. G. 1965. *Sinodik opa'nykh tsarya Ivana Groznogo kak istoricheskiy istochnik* [Synodikon of the disgraced Tsar Ivan the Terrible as a historical source]. In *Voprosy istorii CCCR XVI – XVIII vv.* [Questions of the history of the CCSR XVI - XVIII centuries] (Uchenye zapiski LGPI. Vol. 278), 22–65. Leningrad.
- Stroev, P. M. (ed.). 1877. *Spiski ierarkhov i nastoyatelei monastyrei rossiiskoi tserkvi* [Lists of hierarchs and abbots of monasteries of the Russian church]. L. XXIX. *Eparkhiya Kostromskaya* [Diocese of Kostroma], 437–438. Sankt-

Peterburg.

Uspenskii, F. I. 1891. Sinodik v Nedelyu Pravoslaviya. Sostav i proiskhozhdenie chastei ego [Synod for the Week of Orthodoxy. The composition and origin of its parts]. In *Ocherki po istorii vizantiiskoi obrazovannosti* [Essays on the history of Byzantine education], by F. I. Uspenskii. Sankt-Peterburg: Tipografiya Balasheva // Pravoslavnyi portal «Azbyka very» [Orthodox portal «ABC of Faith»] [https://azbyka.ru/otechnik/Fedor\\_Uspenskij/ocherki-po-istorii-vizantijskoj-obrazovannosti/2](https://azbyka.ru/otechnik/Fedor_Uspenskij/ocherki-po-istorii-vizantijskoj-obrazovannosti/2)

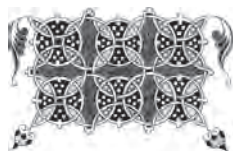
#### SYNODIK OF THE KOSTROMA EPIPHANY MONASTERY

*Abstract.* The article examines three literary monuments of the late 16<sup>th</sup> – 17th centuries, originating from the Kostroma Epiphany Monastery. Synodic commemorators served as folk books. Synodikon of the late 16<sup>th</sup> – early 17th century. preserved the autograph of the clerk Goremykin and the names of those killed in different years during the Time of Troubles. Both Synodic commemorators contain the name of the founder of the monastery, St. Nikita of Kostroma, the names of the saints who nourished the Kostroma Territory, the names of representatives of princely, noble and merchant families. In the Synodikon of the 17th century. among the genera of the contributors to the monastery, the family of Smolensk Archbishop Paisius Sarafanov, who is not known from other sources, is commemorated. Comparison of the names of abbots and archimandrites from two Synodicons with lists compiled in the 19th century. P. M. Stroevev, revealed the new names of the abbots of the Kostroma monasteries. The stern synodic was read out at the service and in the refectory at stern memorial services with a commemoration of the family of the contributor. In the 17th century 214 memorial services were performed annually in the monastery, 6 special and 4 royal.

*Keywords:* Orthodoxy, monastic synodic, commemoration, commemoration book, Time of Troubles, names of the murdered, abbots, archimandrites, princely families, noble families, merchant families, guests, monastic contributors.

*Authors Info:* Romanov, Grigory A. – Ph. D. in History, Deputy Editor-in-Chief of the Scientific Orthodox Journal «Traditions and Modernity» («*Traditsii i sovremennost*») (Moscow, Russian Federation), E-mail: [grirom@list.ru](mailto:grirom@list.ru)

*For citation:* Romanov, G. A. 2023. Synodik of the Kostroma Epiphany Monastery. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 12–36





## **ВЕРА В НАРОДНОЙ ЖИЗНИ XIX–XXI веков: НА ПРИМЕРЕ ТЕМРЮКСКОГО РАЙОНА КРАСНОДАРСКОГО КРАЯ**

*Аннотация.* В статье на основе полевых материалов Кубанских фольклорно-этнографических экспедиций 2004 г. рассматриваются различные аспекты проявления веры у православных жителей Темрюкского р-на Краснодарского края. Современное православное население этого района – потомки запорожских казаков, переселившихся сюда в конце XVIII в. Они основали станицы Тамань, Старотитаровскую, Ахтанизовскую, Вышестеблиевскую. Впоследствии сюда переселялись также малороссийские казаки из Харьковской, Черниговской и Полтавской губерний. На данный момент для старожилов этих населенных пунктов и жителей станиц, основанных впоследствии, характерно соблюдение не только старинных религиозных традиций, но и сравнительно новых, привнесенных более поздними переселенцами.

*Ключевые слова:* Темрюкский район, христианство, православие, храм, вера, духовенство, грех, праздники, семья.

*Ссылка при цитировании:* Гетманская С. Н. Вера в народной жизни XIX–XXI веков: на примере Темрюкского района Краснодарского края // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 37–46

---

**Гетманская София Николаевна (Getmanskaya Sofia Nikolaevna)** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского центра традиционной культуры Кубани ГБНТУК КК «Кубанский казачий хор», эл. почта: [ribkosn@mail.ru](mailto:ribkosn@mail.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 37–46  
ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 398.3; ББК – 82.3; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/37-46>

Подавляющее большинство жителей Темрюкского р-на связывают себя с православием как по факту крещения в Русской Православной Церкви, так и по мировоззрению. К представителям других вероисповеданий, а также к старообрядцам-липованам, проживающим в пос. За Родину, они сохраняют дружелюбное отношение.

Приоритет отдается бракам с русскими, крещенными в Православной Церкви: «Я и своим девчатам кажу: “идыть замуж за кого хочтэ, но тико не другой нации”. Потому шо мы таки ш, ага, и кумушку взяла, и дэтыну покрэстыла и уже родство там якэсь. У них цого нэма» (Ахт3134). В сохранившейся традиции немаловажную роль сыграло старшее поколение жителей района – потомки черноморских казаков. В 1852 г. о них писал в своей докладной записке священник Симеон Кучеровский: «Господствующая, или, лучше сказать, исключительная вера в Черномории есть православная грекороссийская... Если бы кто нашел между природными черноморцами иноверца или раскольника, то это было бы невероятно» (Алексеева 2001: 219). Сейчас на территории Темрюкского р-на проживают представители армяно-григорианской и римско-католической церквей, протестанты и мусульмане. О представителях протестантских течений, например баптистах и сектантах, жители отзываются так: «... у них вера, як сказать, ны наша вера. Вы представляетэ говору, шо у нас по всий России було йидышь дывышся, одни купала, цэрквы, храмы, соборы, монастыри. А шо у вас? Мольтэсь дэсь по-пид заборами... Эта вера завезена с Амэриky, это сделали для раскола веры, шоб расколоть нашу веру» (Выш3125).

**Вера в загробную жизнь.** Вера в то, что существует ад с огнем и жизнь в раю, которой будет наслаждаться душа человека, если он жил праведно, свидетельствует о православном мировоззрении населения. «Эта жизнь на волю дадена – как хочешь, так и живи: хочешь гуляй, хочешь груби, хочешь убивай, хочешь воруй, а вот та уже, следующая жизнь, пойдет по вот этим твоим делам. Следующая жизнь в ином мире» (ЗР3162). Считалось, что в ад могут попасть пьяницы, а также самоубийцы, потому что они пошли против воли Божьей – «наложили на себя руки». Для последних даже места не находилось на кладбище, «конскэ було кладбище, туди выпроводылы» (Выш3098), креста не ставили (Выш3100). По народным представлениям, в адском котле будет кипеть тот, кто делал плохое для человека, «особенно для матери» (Зап3167). Четко ощущалась связь живых и умерших родственников через сны, когда усопший просил помянуть, а также в дни поминовения усопших, например на Провода: «Вот это на Паску они приходят, говорят: “дома у нас”, а потом, кода мы идем на Проводы, мы их ведем туда,

провожаем. Вот это Проводы называют... А хто ны идет у нас обсуждают: “а, нэ прышлы, всих встречалы”, а... У меня нога была поломана... ны прышла, обижалыся ш, наверно» (Ахт3134). В этот день христосовались с усопшими родственниками: «...як прыдым и скажим: Хрыстос Воскрэс!» (Выш3100). Осознание необходимости поминания умерших сохранялось и в советский период, хотя местные органы власти уже не разрешали священнику сопровождать покойного на кладбище, служить там панихиды. Родственники поминали усопшего дома, в особо значимые для него даты. Подавали записки об упокоении, в частности в день Проводов.

Люди продолжают верить в промысел Божий о человеке, в то, что время смерти для каждого определено еще при рождении (Ахт3134, Зап3165).

**Храм.** Храм – дом Божий – напоминал людям о вечной жизни. Церковными таинствами, праздниками освящал жизнь временную. Поэтому в первую очередь первопоселенцы рассматриваемых станиц просили разрешения на постройку церкви, для чего требовалось согласие Екатеринославской духовной консистории. Уже в 1816 г. ахтанизовцам такое разрешение было выдано, а в 1818 г. церковь была построена. Население боялось остаться без храма. Отсутствие средств не пугало, на помощь пришло Войсковое правительство. Оно выдало ссуду и велело из войскового собора отпустить во временное пользование колокол весом 6 пудов 15 фунтов, Евангелие, ризы, епитрахили и другие церковные вещи. В 1824 г. все это было возвращено с благодарностью кроме колокола, который Войско, ввиду бедности станицы, отдало в «полную собственность» (Ахт3140). Казаки любили благоуукрашать свои храмы, принося пожертвования – иконами, крестами, Евангелием. Так, в 1879 г. жители Темрюкского у. решили заказать для своих станичных храмов 30 икон преподобного Тита во весь рост (день памяти святого 2 апреля по ст. ст.) «по случаю избавления в этот день Государя Императора от угрожающей ему опасности». Иконы были написаны в Ливадии и присланы казакам (ГАКК 1: Оп. 2. Д. 21. Л. 30).

В досоветский период посещение храма было нормой. В храм ходили в воскресные, праздничные дни, в дни многодневных постов, особенно Великого, с целью говения и причащения. Совершались паломничества по святым местам и в монастыри. Ближайшей для жителей станиц нынешнего Темрюкского р-на являлась Екатерино-Лебяжская Николаевская пустынь. «Каждый почти черноморец вменяет себе в обязанность года в два или три побывать в пустыни, и там отговорься, от того только стечение народа простирается иногда до трех тысяч говельщиков единовременно» (Алексеева 2001: 220).





Екатерино-Лебяжская Свято-Николаевская пустынь. Посёлок Лебяжий Остров. 1909 г. Из личного фонда Н. А. Корсаковой. Публикуется с разрешения Н. А. Корсаковой

Наши информанты вспоминают своих родителей, приучивших их посещать храм: «В церковь шли впереди отец, а дети... за ним. Строги булы, никада по старанам, “нэ зивай” – кажэ... Идуть як струна, так идуть ровно... а мы сзади – хвосты...» (Выш3099). Одно воскресенье шла мать с детьми, другое – отец. В доме должен был кто-то оставаться, чтобы приготовить обед. Если в доме было несколько невесток, мать шла в храм, а невестки ходили по очереди. «Цэ же в страсну пятницу идуть, на всэношну идэ. И вин (отец. – С. Г.) мэнэ бэрэ. И я должна не спать всю ночь. И взрослые дома... паскЫ там пэчуть, чи шось... А в хати кровати сложени... (отец не разрешал спать, когда в церкви идет служба. – С. Г.). Мы прыходым около пяти, там у пять, кода прыйдэм, тоди хрыстосаемось, з усимы целуемось» (Выш3122).

Сохранились детские воспоминания информантов о храме: «Помню, кода мэнэ водылы в цэркву, така красыва, када вже служба ишла, я

цего ны помню, мини тики интересно було, шо багато виконив було и позакрывани платкамы такими красывыми вот эти тумбочкы, дэ стоялы виконы. А потом, кода мы выходылы з цэрквы, одын значит дае ложичкой маленькой мэд (детское восприятие Святых Таин. – С. Г.), а другый тряпочкой красной вытирае губы...» (Выш3124).

Наряду с родителями, поведению в храме и молитвам обучал местный батюшка: «И щас помница мэни, загороткы таки красыви, ото завидэ нас батюшка, читае возле нас, а мы слушаим. Мольца заставляе, показуе як крэстица. Помню як щас. Потом выводэ на причастие...». Годы детства, проведенные в храме, не стерлись в памяти наших собеседников до сих пор: «...як ударылы колокола, а у мэнэ слезы покатылысь, мэни кажеца, шо я така маленькая, мама сзадэ мэнэ идэ. Всэ вспомнилось» (Ахт3134).

Вообще колокольный звон имел большое значение для станичников. При постройке храма старались заказывать «сильный» колокол, чтобы был слышен как можно дальше. Он призывал вспомнить о Боге среди повседневных забот, возвестить о начале Всенощного бдения в церкви. Люди бросали свою работу в поле и шли на службу. Набат возвещал о пожаре, о смерти человека или каком-либо происшествии, и все собирались на станичной площади, чтобы узнать о случившемся. «Малиновый звон это на Пасху... на свадьбу уже другой перезвон... Пасха – это единственное время, когда разрешали всем, особенно мальчишкам, звонить в колокола... Он



Храм в честь св. блгв. кн. Александра Невского, г. Темрюк. Начало XX в. Из фондов ГАКК (Ф. Р-1519. Оп. 2. Д. 381. Л. 329). Публикуется с разрешения архива

(родственник информанта. – С. Г.), когда мальчишкой был, всегда старался первым прибежать, чтобы первым звонить в колокола» (Выш3108).

Основная часть богослужения совершалась утром и заканчивалась в обед. Помимо совершения основной службы – литургии, в храме читались акафисты, служились молебны. Например, благодарственный молебен, когда жители станицы Курчанской благодарили Бога за спасение людей и их жилищ во время землетрясения в 1879 г. (КЕВ 1879: 834–835). Просительный, коленопреклоненный молебен о даровании победы христоролюбивому русскому воинству был отслужен в х. Голубицком, после зачитанного священником манифеста об объявлении войны с Японией (КОВ 1904: 2).



Казаки ст. Старотитаровской в годы Первой мировой войны. Начало XX в. Ст. Старотитаровская Темрюкского р-на. Фото из личного архива С. Н. Гетманской. 2017 г.

**Молебны вне храма.** Православная вера выражалась и в молебнах вне храма, так как служили их по просьбам прихожан. Такие молебны сочетались, как правило, с крестными ходами. Поводами для них служили: день памяти святого, в честь которого освящался родник (колодец), храм (часовня); засуха; непрерывные дожди; эпидемии и т. д.

В праздники Пасхи и Рождества Христова существовал обычай хождения священников по до-

мам с крестом или иконами и пением праздничных стихов. В доме читалась молитва или пелся молебен, благословлялись все члены семьи, для которых приход священника «с молитвою» был большой радостью. В ст. Ахтанизовской, до разрушения храма в 1936 г., ежегодно 1 мая (1 мая по ст. ст. Церковью чествуется память святых Бориса и Глеба) после торжественного богослужения в церкви бывал большой крестный ход на Борисову гору, где служился общий молебен в часовне святых Бориса и Глеба перед их древней иконой, которая явилась в этом месте (Михайлов 1911: 404; Ахт3145(а)). В этот день сюда сходилась вся станица.

Во время засухи организовывался молебен с крестным ходом вокруг ст. Запорожской. По воспоминаниям старожилов, в крестном ходе участвовало казачество, «они несли большую икону» (возможно, имеется в виду храмовая икона, для выноса которой сооружаются специальные носилки), «и вы знаете, пишли, и на следующий дэнь дождь пишол» (Зап3165).

Таким образом, народ старался максимально освятить все стороны своей жизни. Так, во время молебнов вне храма окроплялись засеянные поля, скот, который первый раз после зимы выгоняли на пастбище. Во время хождения священника «с молитвой» освящались дома прихожан, станичная площадь и улицы.

**Духовенство.** Большинство жителей уважительно относилось к своим пастырям. Без них не обходилось ни крещение младенца, ни отпевание умерших, ни другие жизненно важные события. Было и много недовольных поведением некоторых священников, особенно в приходах Черномории, где большую часть паствы составляли казаки – приверженцы выборного духовенства. Паства сама выбирала себе батюшку, который бы соответствовал их требованиям в религиозно-нравственном, финансовом отношении, и просила архиерея о его назначении. Так, в 1874 г. атаман и станичное общество ст. Курчанской, не найдя контакта со священником, ходатайствовали перед начальником Кубанской обл. о назначении в свою станицу отца Николая Юноша-Залуцкого. Молва о достоинствах этого священника разнеслась по многим приходам Черномории. Прихожане почитали его «за примерное поведение, проповедование им слова Божьего каждую субботу, неопустительное служение в храме Божьем, даже в болезненном состоянии, исправное отправление всех треб по приходу и заботливость об украшении храма» (Кузнецова 2000: 212).

В памяти прихожан х. Голубицкого остался священник Федор Горлинок – «всегда готовый прийти на помощь страждущим, нуждающимся в утешении...». Несмотря на слабость здоровья и преклон-

ные годы, он преподавал закон Божий и заботился о духовном просвещении хуторян (КОВ 1903: 2).

В начале XX в. предвзятое отношение к духовенству стало возрастать среди населения, особенно среди молодого поколения. Так, «накануне праздника Пятидесятница (Троицы. – С. Г.) около 10 часов вечера партия парней с гармоникой и песнями шла мимо дома о. Федора. Услышав гармонику и пение песни, священник по своей пасторской обязанности просил прекратить бесчинства... Один из парней сказал: “Яке тоби дило” нам указывать, своих дитей учи...» (соблюдается орфография источника) (КОВ 1904: 2).

С началом гонений на Церковь в 1917 г. начались репрессии и расстрелы духовенства. Так, в 1918 г. на железнодорожной станции Величковка был замучен и убит о. Косьма Самборский. До 1913 г. он являлся диаконом храма ст. Ахтанизовской. Священника этой же станицы «забрали сразу... НКВД забрало и нэ знаем, дэ и дилось» (Ахт3138). После разрушения Борисоглебской церкви «арестовали этого попа, он многа лет был... У него сын Анатолий был...» (Ахт3145).

С начала 30-х годов XX в. церкви стали уничтожать, переоборудовать под клубы. Из церковного кирпича строились школы, клубы и другие общественные здания. В ст. Вышестеблиевской на месте каменной церкви построили школу и стадион, а ее «растягли на дорогу» (Выш3123). Иконы разбирали прихожане по домам и бережно сохраняли (Выш3124; Ахт3138). В ст. Запорожской, возможно, этого сделать не успели, ведь это было небезопасно. Там «с иконок делали скамейки. Главное – сверху святые. Шо садимся на иконы, на святых. Глумились. О-о!» (Зап3173).

О неугасании веры в период гонений говорит и то, что в советское время люди старались крестить своих детей «правильно», то есть с соблюдением христианских норм, хоронить и поминать своих усопших, венчаться и т. д. Это можно было сделать во временно открывшихся молитвенных домах, в хатах верующих прихожан. «Дом у нас тут был у тетки в одной... поидым договóрымся, тут насбыраимся, человек десять дитэй, вин (священник. – С. Г.) приидэ, ото мы в хати посадалы, поставили ванночку, и вин их усих пэрэкрестэ, и у мэнэ вси хрещени... Находылы кругом» (Ахт3134). Верующие женщины помогали людям при отсутствии священника. «Тогда церкви не было, в станице были три бабушки старенькие, которые помогали стареньких людей провожать... всю ночь читали эти бабушки по очереди. Но теперь-то я знаю, что это часослов называеца. Потом они подсказывали, когда зажечь свечки» (Выш3108). Уполномоченный Совета по делам Русской православной церкви по Красно-

дарскому краю писал: «Как и по другим приходам края – в Темрюкском приходе много крестят. За 11 месяцев 1956 г. было совершено свыше 500 крещений. Имели место случаи /свыше 10/, когда крестились взрослые: девушки, при выходе замуж, юноши при уходе в армию, свыше 50 случаев подростков. В Великий пост говело свыше 1000 человек, в предпасхальные дни освящено до 2500 куличей» (ГАКК 2: Оп. 1. Д. 107. Л. 66–80). Безусловно, эти цифры далеки от дореволюционной статистики.

В хрущевский период значительно сократилось число храмов. Новое поколение верующих – молодых людей – уже не могло идти против течения, иначе человек становился изгоем в советском обществе. Среди людей среднего возраста и особенно молодежи храм посещали немногие. Навязывалось новое мировоззрение, чуждое православному христианину. «Когда брат у меня умер, мы поехали в Тамань, его отпевать, тогда еще не было церкви. Я стояла, и у меня было такое чувство, что это мир, которого я не знаю, как это страшно. Мир православия. Кто-то тысячу лет нес нам эту веру, а мы ее затоптали, зачеркнули, и она исчезла для кого-то» (Выш3108).

**Понятие греха и наказания.** Общие представления о грехе не расходились с церковным православным учением. Понятие греха прививалось с детства, поскольку к таинству исповеди готовились уже с семилетнего возраста. К родителям обращались только на «Вы» (Выш3100). В Прощёное воскресенье дети первые просили прощения у родителей, а затем родители у них (Выш3099, Выш3120).

За неуважение к старикам и учителям «хлопцев» мог наказать как старый человек (Выш3123), так и атаман: «вин токо побачэ, шо курэ якый малолетка, и сразу йиму...» (Ахт3138). Станичное общество порицало и наказывало за воровство: «Тоди боялысь курыцю вкрасты, потому шо, если вы впиймаестьэ, то вас будут водыть по станыци. Позор! Идэ, курыця на плэчах или на грудях высыть, и тэбэ вэдуть як арестанта, позор, стыд за ту курыцю...». Гулящей женщине мазали дегтем забор, «...и раздывали наголо ее... Если воно гуляща женщина, так и нэ тикэ забор вымажуть и голову вымажуть» (Выш3123).

К наиболее страшным грехам наши респонденты относят аборт (Ахт3135, ЗР3156). Предназначением жены, по их мнению, являлось рождение детей. Дети – это рай. «Оцэ родылось дытына – цэ рай. Пидэм туда. Пидэм на “рай”» (Выш3122).

К разряду греха приравнивается работа в праздничные дни (сюда относят и воскресный день). Нарушение этой заповеди обязательно влекло за собой наказание Божие. «Если я тоби сказалы, шо седня празнык, а ты робыла, то кажи: “Хай Бог мэнэ про-

стыть». Бог простыть. А если ны скажэ, то вже будэ калика» (Выш3099). «Еси ны знаишь, но в празнык работаишь, – Бог прощае. Но када ты знаишь и работаишь, то тэбэ вжэ Господь и наказуе... Можэ ис хозяйства шо-ныбудь там пропадэ. Или сам заболишь» (Ахт3148). «Другый раз я стираю в воскресенья, так мини ничего, а дочичке, у школу ходыла, оцэ пальчыкы обрывалы. Так я с тех пор и ны стала у воскресенья ничего робыть» (Ахт3150). Если казак в праздник работал на своем земельном наделе, то его мог наказать станичный атаман. Так, атаман ст. Ахтанисовской за работу в день «усекновения главы Иоанна Крестителя» велел арестовать нарушителя и наказать, объяснив это тем, что «работать не позволительно сегодня (день усекновения главы Иоанна Крестителя), завтра (день памяти святого Александра Невского) и послезавтра. Александра Невского, в Фонтале престольный праздник, а послезавтра поспразднство» (Лихоносов 2011: 137).

Большинство собеседников вспоминают, как их родители строго держали посты и считали нарушение поста грехом. По словам о. Симеона Кучеровского, «это главная, кажется, добродетель по понятиям черноморца! Посты соблюдаются довольно строго при всех поползновениях на грех, нередко представляющихся ему. Редко случается, чтобы в госпиталях приказания доктора есть больному скоромное в пост выполнялось; также и в походах, и на станциях по кордонам посты свято чтятся» (Алексеева 2001: 221). «В понэдилок (Первый день Великого поста. – С. Г.) от эту всю посуду перечашають, перебивают, шоб скоромного нигде нэчого нэ було, всэ водой» (Выш3117). Пост держали все без исключения: дети, старики, беременные (Выш3119, Выш3117). Надо учитывать, что употребление рыбы в Великий пост не считалось нарушением. В период поста собирались на посиделки, но пели только песни на духовные темы, молитвы (ЗР3158).

Грехом считалось выбрасывать пищу. Поэтому в первый день поста – «жиловый» понедельник, несмотря на строгость первых дней, доедались оставшиеся после масленой недели вареники («поганый кусок») (Выш3099). Тем более не выбрасывались освященные продукты, например скорлупа от пасхальных яиц, «скорлупу с тих, шо посвятылы, було избираемо... выносилы их курям...» (Выш3100).

Богохульство и кощунство оценивалось как преступление, подлежащее наказанию. Так, многие, кто снимал колокола с колокольни, падали и разбивались (Ахт3134). Другой пример, когда двое местных с кадиллом прошли по улицам, подражая священнику, при этом пели песни, «яки хотылы». После этого «еи парализавало, в нэй руки покрывлины были, и лицо все покрывлино было. И глазымы она плохо смотрела. А парню вит тому – не повирись,

назад голову повирнуло. Вин ишол ноги напериди, а смотрел назад. Это был бывшего мага мужа брат. Вин тут пожил годив четыре, потом брат его забрал в город... вин там пять лет прожил и умер. Так ця женщина всэ нам казала: “Не смийтыся с Бога. Вы бачитэ, шо мэни Бог зробыл”» (Ахт3134). Когда ломали церковь в ст. Ахтанисовской, «мужчина и женщина нарядились в невесту и жениха и танцевали на крестах, и потом “жених” все время ходил задом наперед» (Ахт3144).

Понимание всецелой своей греховности присутствует в сознании людей, что говорит о глубине их веры: «Все грех, это покуда будешь жить, будешь и грехи свои искуплять – это самое главное» (Ахт3135). Об этом же свидетельствует и мнение о том, что главное в жизни – не обидеть, не оскорбить человека, «это большой, большой грех... лучше ты своего врага напои, накорми, за пазуху положи, никогда не обижай» (Зап3167).

**Праздники.** Не случайно большим грехом в мировоззрении станичников являлось выполнение повседневных работ в праздничные и воскресные дни. Так соблюдалась заповедь: «шесть дней работай, а день седьмой Господу Богу Твоему».

В дни праздников обязательно ходили в церковь. После этого шли в гости или принимали у себя многочисленных родственников. В дни больших торжеств на станичной площади было весело и многолюдно. В честь празднуемого события устраивались ярмарки, качели. На Крещение Господне, например, «ходылы на лыман, прыгали в прорубь, голубей пускалы, стрелялы, батюшка там святыл воду, це долго песни пели, народу багато было» (Выш3117). В церковь одевались всегда нарядно, в «праздничную одежду» (Выш3121). У старообрядцев, жителей пос. За Родину существовала «церковная одежда», предназначенная только для хождения в храм (ЗР3161).

Торжественно отмечались престольные дни. В народной традиции престольный праздник считался второй Пасхой. Святой, в честь которого освящен храм, является покровителем всей станицы и ее жителей, каждый из которых в своем домашнем иконостасе считал своим долгом помимо икон Господа и Богоматери иметь икону святого или праздника, покровительствующего храму и местности. В ст. Ахтанисовской – это святые Борис и Глеб, в ст. Голубицкой – святой великомученик Пантелеимон, в ст. Вышестеблиевской и ст. Курчанской – Рождество Пресвятой Богородицы, в ст. Старотитаровской – Успение Пресвятой Богородицы, в ст. Таманской – Покров Пресвятой Богородицы и Вознесение Господне, в г. Темрюке – святитель Николай Мирликийский Чудотворец, святой Александр Невский и святой Архистратиг Михаил со всеми небесными

силами, в ст. Фонталовской – святой Александр Невский, в ст. Запорожской – святой апостол, перво-мученик архидиакон Стефан.

Жительница ст. Вышестеблиевской вспоминает, как праздновался престольный день: «Цэ було у нас такой закон... на Прэчисту вси до нас сходяца. Раньше нэ було машин, люды идуг пишака и с Тамани, и с Тытаравкы, и с Ахтанызавкы... На Прэчисту у каждава гости, гуляня, песни... А як булы единальшна, – мая мама рассказывала, – йихалы на брычках, у каждава ш свои коны. Родычи, чи хто, вси Идутъ. Карусели приежають до нас, там крутяца на базари, мы катаимся. Тэпэрь як у Тытаравкы – мы до их идым, як у мэнэ там е ридня... Там цэрква правыца... а тоди вжэ послы празныка уйдут за столы, сидають, пьють, гуляють, выпывають, спывають... На Прэчисту, о-ой, хаты бият, саманови булы хаты, глыняны, значит, за зиму ш пообваливаюца хаты, дожи идуть... До Прэчистой надо было помазать, побилыть, поподводить. Приидут жи гости, так надо, шоп было красыво в дворах» (Выш3114)

В советский период праздновать традиционные для православных праздники и чтить дни памяти святых было запрещено. Однако это делалось втайне, в доме какой-либо прихожанки. Насаждались новые праздники. Легко приживались они в среде нового поколения. Детей учили следующим речовкам:

«Наше Ражество,  
Да ево все снегом занесло.  
Пионеры, в Бога малOVERы,  
А хде ваша Пасха?  
Наша Пасха – выдуманная сказка.  
Вот хде наша Пасха.  
Пионеры, в Бога малOVERы,  
А хде ваша Троица?  
Наша Троица в три шеренги строица,  
Вот хде наша Троица» (Выш3102).

**Дом православного.** Желание сделать дом свой малой церковью, местом, защищенным от воздействия злых сил, реализовывалось прежде всего в наличии в доме икон и других святынь. Так, в домах всегда имелся святой угол, где висели иконы. Там же хранились святыни – страстная свеча (Выш3099), освященная веточка вербы (Выш3100), «троецкая» ветка (Выш3108, Выш3098), освященная вода (Выш3119), Библия.

Туда под Рождество Христово (на «богатую кутью») сверху на солому или сено ставилась кутья (Выш3103), узвар, постные пирожки или калачи (Выш3099, Выш3119). В день свадьбы на кожухе, в святом углу сидели жених с невестой (Выш3101). На Рождество Христово лицом к святому углу славили Христа, колядовали, а на Новый год посевали (Ахт3145(а)).

У старообрядцев-липован в каждой комнате в святом углу висело по одной иконке. «Лампатка стояла на бажничке. Под иконой пелена, ее вышивали цветочками разными, красивыми» (ЗР3158).

В доме родителей Вербы Клавдии Васильевны «виконкы ны було (в то время уже преследовали за веру. – С. Г.), тико мама очень хорошо вышивала, и у нэи вышити булы полотенца, так повишани и на полотени напысано: “Боже, храни царя”». Отец информанта не дал сорвать полотенце, когда пришли в их дом, подозревая «шо вин комунист» (Зап3172).

В домашнем иконостасе всегда имелась икона, которой благословили невесту, – Божья Матерь, жениха – Иисус Христос или Святитель Николай,



Икона Богоматери, которой благословляли на брак. XIX в. Ст. Старотитаровская Темрюкского р-на. Фото С. Н. Гетманской. 2017 г.

икона святого или праздника, в честь которого освящен местный храм. Среди почитаемых святых встречалась икона святой Параскевы Пятницы, Божьей Матери «Федоровская». Параскева Пятница -- покровительница семейного благополучия, женщин, детей, полей и плодородия. Кроме того, святой Параскеве молятся о сохранении скота от падежа. При родах молились Федоровской иконе Богоматери: «Пресвятая Богородица Федорская, спаси и помилуй меня на родах. Она помогает сильно» (ЗР3156). В случае приближающейся опасности или нападения, страха «крестились до викон» (Ахт3145).

Святыни, хранящиеся в святом углу, использовались для защиты своего жилища и хозяйства от влияния врага Креста Христова. Так, «страстной» свечой на потолке или на стене над дверью и окнами «коптили» кресты (Выш3099). Под праздник Богоявления «мелом рисовали крестики на дверях, воротах, калитке» (Выш3100). Освященной вербой «хлестали друг друга на здоровье, скотину выгоняли в поле, вернулась чтобы она, болезни чтобы всякие не цеплялись» (Выш3108), «в корм можно кинуть, похлыстать» (скотину в качестве лечения) (Выш3119). «Троецкую» траву «зъязували в кулечки, а тоди и пид квочки мостылы, и коровкам давали...» (Выш3121). Ею, как и святой водой, освященной в праздник Богоявления или Сретенья Господня, лечились сами домочадцы. Таким образом церковную благодать приносили в жилища, и к ней относились с большим благоговением.

К хлебу также относились, как к святыне. Сорить хлебными крошками считалось грехом. Тщательно следили, чтобы они не упали на пол. Упавшие на стол крошки собирали и съедали. Кормить собак хлебом категорически запрещалось (Выш3099). Бережно относились к тому, что стояло на покути: кутья, калачи, пирожки (Выш3099). Паска выглядела как хлеб, без украшений. После освящения ее берегли: «було крошечка дэ упадэ, и то пибэралы» (Выш3100).

Молиться в доме было естественным для всех членов семьи. Всякое дело начиналось с краткой

молитвы «Господи, благослови!» (Выш3099). Перед едой читали «Отче наш» и «Богородицу» (Зап3164). Чаще всего молитвам детей учил отец, затем мать, бабушка. Глава семьи – отец – читал вслух Библию всем домочадцам. «Вин прыходэ з цэрковы... пообидалы, сидаим, бэрэ “Еванглю”, сида биля плиты и нас садовэ, сидайтэ. Нам читае, росказае всэ» (Выш3121). Старшие следили, чтобы дети не пропускали особенно важные богослужения. «До двух часов (в страстную пятницу. – С. Г.) нэ давалы йисты, выносять плащаныцю... Все до плащаныци идуть и прощаюця з Ным» (Выш3099).

Как в семье, так и в общине присутствовала характерная для православных черта – милосердие, сострадание к ближним. Сюда относится подача милостыни, уход за больным, помощь сиротам (ЗР3157), помощь родным и соседям при постройке хаты (Зап3171).

Таким образом, все перечисленные аспекты говорят о православном мировоззрении жителей Темрюкского р-на. Следует отметить, что постепенно исчезают из обихода благочестивые народные обычаи, например: начертание крестов на дверях и окнах в Навечерие Богоявления, воздержание от пищи в Навечерие Рождества Христова до появления первой звезды. Забыта традиция служить молебны вне храма и ходить крестным ходом по полям во время засухи или на Борисову гору к месту явления иконы святых Бориса и Глеба.

### Источники и материалы

- Алексеева 2001 – Алексеева А. А. (отв. сост.). Православная церковь на Кубани (конец XVIII – начало XX в.) / сост. А. В. Бабич, В. Е. Бороденко, Э. М. Ефимова-Сякина, В. И. Иванов, Е. Н. Проценко, Л. М. Пурас, Л. А. Соколова, С. Г. Темиров, Н. В. Ушакова, Б. Е. Фролов, Н. А. Хорольская. Краснодар: ЭДВИ, 2001.
- Ахт3134 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к (Аудиокассета) № 3134. Ст. (станция) Ахтанизовская. Информанты: Тихая Н. Ф., 1924 г. р., Трегубенко В. А., 1931 г. р. Исследователь: Кузнецова И. А.
- Ахт3135 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3135. Ст. Ахтанизовская. Информант: Трегубенко В. А., 1931 г. р. Исследователь: Кузнецова И. А.
- Ахт3138 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3138. Ст. Ахтанизовская. Информант: Кохан П. А., 1924 г. р. Исследователь: Матвеев О. В.
- Ахт3140 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3140. Ст. Ахтанизовская. Информант: Шамрай А. И., 1924 г. р. Исследователь: Матвеев О. В.
- Ахт3144 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3144. Ст. Ахтанизовская. Информант: Абабко А. Д. 1954 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Ахт3145 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3145. Ст. Ахтанизовская. Информанты: Оградовская Е. И., 1917 г. р., Шамрай П. М., 1921 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Ахт3145(а) – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3145 (а). Ст. Ахтанизовская. Информант: Шамрай П. И., 1931 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Ахт3148 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3148. Ст. Ахтанизовская. Информант: Шамрай Н. И., 1932 г. р. Исследователи: Полева П. В., Воронин В. В.
- Ахт3150 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3150. Ст. Ахтанизовская. Информанты: Савченко М. В., 1938 г. р., Савченко В. П., 1919 г. р. Исследователи: Пашенко В. П., Холстинина Е. В.
- Выш3098 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3098. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Харченко Е. Т., 1912 г. р. Исследователь:

- Бондарь Н. И.  
Выш3099 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3099. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Харченко Е. Т., 1912 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Выш3100 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3100. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Собко А. И., 1920 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Выш3101 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3101. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Собко А. И., 1920 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Выш3102 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3102. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Александрович М. А., 1925 г. р. Исследователь: Воронин В. В.
- Выш3103 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3103. Ст. Вышестеблиевская. Информанты: Деревенец Е. И., 1930 г. р., Бабыч Н. П., 1937 г. р., Бабыч В. А., 1937 г. р. Исследователь: Воронин В. В.
- Выш3108 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3108. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Чуб О. Я., 1939 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Выш3114 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3114. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Черненко М. С., 1926 г. р. Исследователь: Жиганова С. А.
- Выш3117 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3117. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Жадан К. И., 1931 г. р. Исследователь: Лященко М. А.
- Выш3119 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3119. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Бугаева Н. Е., 1931 г. р. Исследователь: Лященко М. А.
- Выш3120 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3120. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Боровикова А. И., 1929 г. р. Исследователь: Холстинина Е. В.
- Выш3121 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3121. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Собко Е. В., 1917 г. р. Исследователи: Пашенко В. П., Полева П. В.
- Выш3122 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3122. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Жадан К. И., 1931 г. р. Исследователи: Пашенко В. П., Полева П. В.
- Выш3123 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3123. Ст. Вышестеблиевская. Информанты: Кривонос Я. А., 1922 г. р., Якименко Ф. С., 1923 г. р. Исследователь: Матвеев О. В.
- Выш3124 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3124. Ст. Вышестеблиевская. Информанты: Черненко М. Я., 1924 г. р., Черненко Н. А., 1928 г. р. Исследователь: Матвеев О. В.
- Выш3125 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3125. Ст. Вышестеблиевская. Информант: Калмык Н. С., 1936 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- ГАКК 1 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. 655.
- ГАКК 2 – Государственный архив Краснодарского края. Ф. Р-1519.
- Зап3164 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3164. Ст. Запорожская. Информант: Синицкая М. Д., 1922 г. р. Исследователи: Лященко М. А., Полева П. В.
- Зап3165 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3165. Ст. Запорожская. Информанты: Верб Л. С., 1925 г. р., Верб Л. С., 1928 г. р. Исследователи: Лященко М. А., Полева П. В.
- Зап3167 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3167. Ст. Запорожская. Информант: Полтораченко А. Д., 1927 г. р. Исследователь: Кузнецова И. А.
- Зап3171 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3171. Ст. Запорожская. Информант: Верб К. В., 1929 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Зап3172 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3172. Ст. Запорожская. Информант: Верб К. В., 1929 г. р. Исследователь: Бондарь Н. И.
- Зап3173 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3173. Ст. Запорожская. Информант: Слепуха Д. Ф., 1925 г. р. Исследователь: Матвеев О. В.
- ЗР3156 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3156. Пос. За Родину. Информант: Сизова В. В., 1923 г. р. Исследователь: Лященко М. А.
- ЗР3157 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3157. Пос. За Родину. Информант: Сизова В. В., 1923 г. р. Исследователь: Лященко М. А.
- ЗР3158 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3158. Пос. За Родину. Информанты: Галкина М. Ф., 1930 г. р., Сизова В. В., 1923 г. р. Исследователь: Лященко М. А.
- ЗР3161 – ПМ КФЭЭ – 2004. А/к № 3161. Пос. За Родину. Информанты: Юдин И. Ф., Юдина. А. Т. Исследователи: Лященко М. А., Холстинина Е. В.
- ЗР3162 – ПМ КФЭЭ 2004. А/к № 3162. Пос. За Родину. Информант: Степанова У. И., 1939 г. р. Исследователь: Кузнецова И. А.

- КЕВ 1879 – О повреждениях, причинённых церкви станицы Курчанской и другим зданиям землетрясением // Кавказские епархиальные ведомости. 1879. № 21. Ставрополь.
- КОВ 1903 – *Шеребец*. Хутор Голубицкий. Духовно-нравственные беседы. Молодёжь // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1903. № 88.
- КОВ 1904 – Везде-сый. Хутор Голубицкий // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1904. № 47.
- КОВ 1904 – Хутор Голубицкий (молодёжь) // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1904. №114.
- Лихоносов* 2011 – *Лихоносов В. И.* Заявление // Родная Кубань. 2011. № 2.
- Михайлов* 1911 – *Михайлов Н. Т. свящ.* (сост.). Справочник по Ставропольской епархии / сост. свящ. Н. Т. Михайлов. Серия «Ставропольская губерния и Кубанская область (обзор городов, сёл, станиц и хуторов)». Екатеринодар, 1911.
- ПМ КФЭЭ 2004 – Полевые материалы Кубанской фольклорно-этнографической экспедиции 2004 г.

### Научная литература

*Кузнецова И. А.* Станичный батюшка // Дело мира и любви. Очерки истории и культуры православия на Кубани / научн. ред. О. В. Матвеев. Краснодар: Православный Екатеринодар; Традиция, 2009. С. 209–217.

### References

Kuznetsova, I. A. 2009. Stanichnyi batiushka [Stanichny father]. In *Delo mira i liubvi. Ocherki istorii i kul'tury pravoslaviia na Kubani* [A matter of peace and love. Essays on the history and culture of Orthodoxy in the Kuban], edited by O. V. Matveev, 209–217. Krasnodar: Izdatel'stvo Traditsiia.

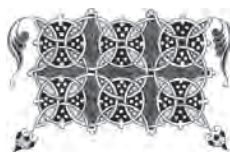
## BELIEF IN THE PEOPLE'S LIFE OF THE XIX–XXI CENTURIES: ON THE EXAMPLE OF THE TEMRYUK DISTRICT OF THE KRASNODAR REGION

*Abstract.* In the article based on the field materials of the Kuban folklore and ethnographic expeditions of 2004. Various aspects of the manifestation of faith among the Orthodox residents of the Temryuk district of the Krasnodar Region are considered. The basis of the modern Orthodox tradition of this area is the religious tradition of the Zaporizhzhian Cossacks, who moved here at the end of the 18th century. They founded the villages of Taman, Starotitarovskaya, Akhtanizovskaya, Vyshesteblievskaya. Subsequently, the population of the region was replenished with immigrants from the Little Russian Cossacks of Kharkov, Chernigov and Poltava provinces. At the moment, the old-timers of these and other villages, of a later foundation, retain some of the old religious traditions, and new ones are introduced.

*Keywords:* Temryuk district, Christianity, Orthodoxy, temple, faith, clergy, sin, holidays, family.

*Authors Info:* Getmanskaya, Sofia N. – Ph. D. in History, Leading Researcher, Scientific Research Center of Traditional Culture of Kuban, State budgetary scientific and creative institution of culture of the Krasnodar Territory «Kuban Cossack Choir» (Krasnodar, Russian Federation), E-mail: [ribkosn@mail.ru](mailto:ribkosn@mail.ru)

*For citation:* Getmanskaya, S. N. 2023. Belief in the people's life of the XIX–XXI centuries: on the example of the Temryuk district of the Krasnodar region. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 37–46





© 2023 Т. В. Царёва  
Москва, Россия



## ФОРМЫ ВИЗУАЛИЗАЦИИ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ В РУССКОЙ НАРОДНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ XVII–XIX веков

*Аннотация.* Визуализация как способ передачи информации путем формирования различного рода изображений расширяет возможности восприятия данных. Особенно это было важно при передаче смыслов событий Священного Писания для малограмотного населения. Адаптированные библейские сюжеты в виде рисунков с максимально сжатыми текстовыми фрагментами при их интерпретации – будь то Библия Василия Кореня или лубочные религиозные листы – так называемые народные картинки (или рисованные истории) – выполняли важные просветительскую и назидательную функции среди крестьянского населения, представляя и реконструируя священное как материальный визуальный опыт. Отличающийся простотой и доступностью образов, данный вид графики пользовался большой популярностью у населения почти до конца XIX в.

*Ключевые слова:* Библия для бедных, лубочное искусство, визуализация, ксилография, библейские сюжеты.

*Ссылка при цитировании:* Царёва Т. В. Формы визуализации Священного Писания в русской народной художественной культуре XVII–XIX веков // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 47–53

---

**Царёва Тамара Вадимовна (Tsareva Tamara Vadimovna)** – кандидат исторических наук, научный сотрудник, руководитель Редакционно-издательского отдела Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: [tamara-asribekova@yandex.ru](mailto:tamara-asribekova@yandex.ru) ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0671-4421>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 47–53

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 376.76; ББК – 77; 74.92; 86.22; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/47-53>

Библейские сюжеты на протяжении двух тысячелетий являются одним из основных источников вдохновения в самых разных направлениях искусства: в живописи, скульптуре, мозаичном искусстве и иконописи. Несмотря на сформировавшиеся особенности живописного исполнения в Западной и Восточной Церквях, достаточно продолжительное время вся сфера религиозного искусства отличалась консерватизмом. Обусловлено это было спецификой работы со священными текстами при интерпретации библейских сюжетов: отход от догматического толкования образа или события мог повлечь за собой обвинение в ереси. Тем не менее новые направления визуализации библейских сюжетов приходили на смену другим, динамично развиваясь и отражая особенности каждой исторической эпохи.

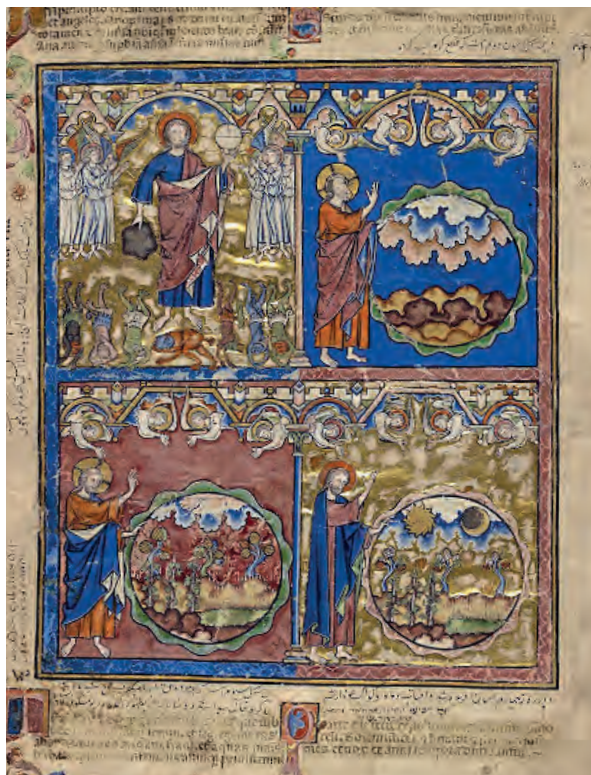
В статье будет рассмотрена такая форма репрезентации событий Священного Писания, как рисованные истории, или народные картинки. Коллективная религиозная практика во все времена нуждалась в формировании соответствующей системы понимания и коммуникации. В форме «народных картинок» священное часто предстает как повседневная, физическая, эмоциональная встреча с материальным миром. Таким образом, рисованные истории представляют и реконструируют священное как материальный визуальный опыт, вовлекая читателя в качестве активного со-творца.

Библия для бедных, рисованные истории на библейские сюжеты, представлявшие собой дешевый иллюстративный материал для народа, тематикой которых были апокалиптические сюжеты, события Священного Писания, – получили свое развитие в Европе в XV в. Поскольку данный способ иллюстрирования в России является в определенной мере заимствованием, восходящим к западноевропейским гравюрам (Плетнева 2013: 17), широкими мазками пройдемся по европейским примерам.

Говоря о средневековых западноевропейских примерах иллюстрирования сюжетов на библейские темы в стиле рисованных историй, мне хотелось бы остановиться на тех из них, иллюстрации которых знаменуют собой отход от устоявшихся форм художественного исполнения своего времени.

Библия Крестоносца (Библия Мациевского) была создана по указанию короля Франции Людовика IX (вдохновителя седьмого и восьмого крестовых походов) и датируется 1250 г. Композиционно на странице обычно располагались четыре прямоугольника с различными сценами из Библии, подрисованные подписи к которым на латыни появились лишь спустя полвека. Такая практика являлась полной противоположностью тому, как обычно создавались иллюминированные рукописи: как правило,

сперва писался текст, а лишь затем книгу передавали художникам для дополнения ее иллюстрациями и орнаментом.



Библия Крестоносца. XIII в. Фрагмент. Разрушение Содома и Гоморры. Благословение Исаака. Отчаяние Исаака. Чудесное видение Иакова. URL: <https://desharel.blogspot.com/2021/04/crusader-bible-old-testament-miniatures.html>

Появившаяся в XIII в. в Западной Европе, но широкое распространение получившая в XV в. Библия для бедных сыграла колоссальную роль в христианском просвещении европейцев (Глубоковский). Иллюстрации – сначала небольшие и схематичные – преобладали над текстом, наглядно демонстрируя содержание и последовательность событий Священной Истории. Библия для бедных значительно уступала в объеме основной Библии и, как правило, представляла собой серию из 30–60 рисунков с короткими подрисовочными подписями.

На стыке XIV–XV вв. появляются «блочные книги», или ксилографии, представлявшие собой напечатанные с деревянных блоков листы (50 или менее шт.), в которых были вырезаны текст и иллюстрации. Некоторые «блочные книги» содержали только печатные иллюстрации, а текст был добавлен от руки. Целью таких изданий было распространение веры с помощью картинок и текста, адаптированных для неграмотных и полуграмот-

ных слоев населения. «Блочные книги» помогали священнослужителям и монахам-проповедникам усилить дидактические функции своих проповедей (Wilson, Wilson 1985: 109).

Первая деревянная гравюра в России – изображение Евангелиста Луки – появилась в 1564 г. и являлась дополнением к первой напечатанной книге «Апостол». Лишь во второй четверти XVII в. распространение получают отдельные гравированные листки. Обусловлено это было тем, что в XVII в. в Россию попадают немецкие и голландские гравированные Библии. В 1650 г. голландским гравером Янсоном Фишером (лат. Пискатор) была выпущена так называемая Библия Пискатора, содержащая около 477 иллюстраций на сюжеты Ветхого и Нового Заветов, выполненных разными нидерландскими мастерами. Эта «Лицевая Библия», как ее называли в Москве, стала настольной книгой русских иконописцев, и представленные композиции вскоре появились на иконах и в стенных росписях, чрезвычайно расширив круг изображаемых в них сюжетов.



Библия Пискатора («Лицевая Библия»). XVII в. Фрагмент.  
Третий день творения.

URL: [https://archive.org/details/libgen\\_00189525](https://archive.org/details/libgen_00189525)

Особенностью данных изданий являлось то, что они содержали не библейский текст, а его краткий прозаический пересказ, где избирательно иллюстрировались сюжеты из Ветхого и Нового Заветов, а каждая гравюра была снабжена краткой подписью на латинском языке (Белоброва 2001: 306–322).

Распространение западноевропейских гравюр способствовало формированию аналогичного иллюстрирования библейских сюжетов в Российском государстве. Европейские гравюры на дереве носили название «фряжских» листов или «потешных немецких листов».

Одним из первых исследователей истории гравирования был историк искусства и коллекционер Дмитрий Александрович Ровинский. Именно он открыл для российской и мировой общественности работу, с которой фактически начинался русский лубок, – «Библию для бедных» (1692–1696) Василия Кореня, предназначавшуюся для «бедной» части населения, то есть той, которая не умела читать и писать. Однако существует иная версия происхождения данной Библии – возможно, она предназначалась для стрельцов, которые в XVII в. завоевывали Азовский край. А так как не все стрельцы умели читать, для них подготовили адаптированный вариант Библии, в картинках.

В 1695 г. русский гравер по дереву Василий Корень вырезал на липовых досках библейские сюжеты. Изображения были тщательно раскрашены

вручную и содержали обилие тонов и полутонов. Это дало основание Д. А. Ровинскому утверждать, что, несмотря на то что по формату и стилю русские народные картинки походили более на старинные немецкие гравюры, по мастерству раскрашивания они имели некоторое сходство с индийскими народными картинками (Ровинский 1900: 64).

Состояла Библия из двух частей: 20 первых листов соотносятся с первыми четырьмя главами Книги Бытия, 16 последних – с Апокалипсисом. Однако из-за наличия неканонического изображения Бога (в иллюстрациях к Шестодневу предстающего в виде ангела) весь тираж русской Библии для бедняков был сожжен. Единственный дошедший до нас экземпляр книги Библии Кореня ныне хранится в Отделе редкой книги Государственной Публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина в Санкт-Петербурге.

По мнению Антонины Георгиевны Сакович, автора фундаментального исследования Библии Кореня: «...Библия Кореня – искусство светлое, эпическое, монументальное и декоративное. Это сказка, которая преобразует мир... Своеобразное переплетение русских национальных традиций и западноевропейских влияний делает Книгу Бытия и Апокалипсис Коре-



Библия Василия Кореня. XVII в. Фрагменты. Второй день творения и Господь показывает Адаму и Еве рай. Иллюстрация из книги: Сакович А. Г. Народная гравированная книга Василия Кореня. 1692–1696. М.: Искусство, 1983.

ня типичным явлением русского искусства рубежа XVII–XVIII вв. и в то же время принципиально новым произведением русской гравюры XVII в.» (Сакович 1983: 78).

Отметим, что Василий Корень не был первым создателем рисованных картинок библейского содержания.

К мастерам гравюры по дереву относятся и более ранние авторы – киевский монах Илия (Библия и картинки из Печерского патерика), иерей Прокопий (Библия и Апокалипсис) и другие, которые хоть и заимствовали свои сочинения с иностранных оригиналов, но в то же время придавали им своеобразный иконный характер (Ровинский 1900: 53).

Илия – монах Киево-Печерской лавры, гравер, работавший с 1636 по 1663 г. Гравюры его были широко известны и оказали влияние на мастеров московского Печатного двора. В 1645–1649 г. Илия вырезал 132 доски, изображающие различные сцены Ветхого Завета. Такая гравюра заменяла книгу неграмотным слоям населения. Это обуславливает масштабность изображенных фигур, ясность и доходчивость изображения, упрощенный рисунок, особенности передачи цвета, которые должны были приблизить картинку к реальной жизни.

Сюжетные цветные гравюры Василия Кореня положили начало новому жанру в русском изобразительном искусстве – народному лубку<sup>1</sup> («московские картинки», «забавные исторические листы», «народные картинки»). Широкое распространение получили в гравированных лубках иллюстрации сюжетов из житий святых, эпизодов чудесных знамений, фрагментов библейской истории. Характерными чертами лубочного искусства являлись большой объем иллюстративного материала и максимально сжатые текстовые фрагменты при интерпретации религиозных событий. Художественными особенностями лубочной графики являются синкретизм, смелость в выборе приемов (вплоть до гротеска и намеренной деформации изображаемого), выделение тематически главного более крупным изображением (в этом – близость к детским рисункам). Раскрашивали лубочные картинку вручную, отдавая предпочтение ярким цветам – красному, голубому, желтому, зеленому. Мастера пользовались красками, разведенными на яичной эмульсии. Для получения голубого цвета использовали лазурит; в результате варения сандала с добавлением квасцов получалась малиновая краска. Также краски варили из листьев и коры деревьев.

Отличающийся простотой и доступностью образов, данный вид графики пользовался большой популярностью. Листы духовного содержания развешивались по стенам, вслед за образами, и дополняли, в некоторой степени, обиходный крестьянский иконостас: «сии назидательные изображения, хотя и неискусные и немногоченные... были привычными собеседниками и вместе с тем наставниками в жизни» (Снегирев 1844: 5).

блудного сына из дома, его распутная жизнь, возвращение в отчий дом, а в центре овала – текст духовного стиха на крюковых нотах<sup>2</sup> (Иткина 1992). Таким образом, эту картинку можно было не только рассматривать, но читать текст и петь его.

Типичным для лубочной графики стало деление сюжета на отдельные «кадры» (в чем проявляется схожесть с житийными «клеймами» на древнерусских иконах), сопровождавшиеся соответ-



Притча о блудном сыне. Лубок. Начало XIX в.

URL: <https://etnoc.mirtesen.ru/blog/43414762520/Russkiy-risovannyiy-lubok-kontsa-18-nachala-20-veka>

Своеобразной чертой лубочной иллюстрации являлась нестрогая привязка сюжета картинки к тексту, которая, ко всему прочему, могла как видоизменяться, так и дополняться неканоническими вставками, основанными на устной традиции.

Сюжетов из Нового Завета в рисованных картинках значительно меньше, чем ветхозаветных, и объясняется это, видимо, тем, что большинство евангельских событий было воплощено в иконописи, а мастера рисованного лубка сознательно отказывались от того, что могло напоминать икону. Например, рисунки, иллюстрирующие историю Адама и Евы, как правило, помещались на больших листах и строились, подобно другим многосюжетным композициям, по принципу рассказа (Иткина 1992).

Другим популярным сюжетом у художников была притча о блудном сыне. По бокам одной из картинок расположены эпизоды притчи – уход

ствующим текстом. Иногда, как и на иконах, текст располагался внутри клейма. Графическая монументальность плоских фигур в окружении пышных декоративных элементов – травы, цветов и разных мелких деталей, заставляющая современных зрителей вспомнить классические фрески ярославских и костромских мастеров XVII в., продержалась как основа лубочного стиля до конца XVIII в.

Духовной цензуре листы начали подвергаться в XVIII в. С 1721 по 1761 г. был издан ряд сенатских и синодальных указов, имевших непосредственное отношение к лубочным картинкам: «чтобы оныя имели нравственную, полезную, или, по крайней мере, безвредную цель» (Воронина 1993: 44). Однако, несмотря на учреждение духовных цензоров при Донском монастыре в Москве, Александро-Невской лавре в Петербурге и Киево-Печерской лавре в Киеве, к которым стали обращаться за разреше-

нием на издание картинок духовного содержания, часть листов (не исключено, что большая) продолжала выпускаться без ведома гражданской и духовной цензуры.

Во второй половине XIX в. по-прежнему в большом объеме издавались листы религиозного содержания (Воронина 1993: 49). Картинки, изданные в 1820–1860-е годы, можно условно разделить на несколько групп: изображения Иисуса Христа, Богородицы и святых («образа»); сюжеты из Ветхого Завета, Евангелия и житий святых; портреты иерархов и подвижников Русской Православной Церкви; гравюры с молитвами святым, с видами монастырей, скитов и церквей (Воронина 1993: 96).

Однако со временем лубочное искусство не выдерживало конкуренцию с механическим способом печати, к концу XIX в. интерес к такому виду народной графики стал снижаться и количество листов постепенно сокращалось.

Тем не менее рисованные истории или народные картинки как форма визуализации сюжетов Священного Писания конструировали понятные, доступные образы и смыслы на основе догматического содержания. «Библия для бедных» Василия Кореня, лубочное искусство сделали русскую гравюру искусством иллюстрации, внесли в нее понятие сюжета и связанные с ним представления о времени и пространстве. Уникальность лубочных листов состоит в том, что в них слово объединено с образом, а образ со словом. Хочется завершить статью словами И. М. Снегирева: «такой способ учить картинами издавна был употребительным в христианском мире, где сперва кисть, а потом резец служили деятельными проводниками для сообщения простому народу необходимых и доступных понятий о вере и благочестии, так равно тех истин, кои прямо врачуют болезни душевные и руководствуются к спасению» (Снегирев 1844: 13).

### Примечания

<sup>1</sup> Термин «лубок» (предложенный и введенный в научный оборот И. М. Снегиревым) произошел от слова «луб». Так на Руси назывался слой древесины, из которого плели корзины. Однако встречается и «московская легенда», которая гласит, что свое название листы получили благодаря улице Лубянке, где жили мастера лубочного искусства.

<sup>2</sup> Крюки – безлинейные ноты – старейшие нотные знаки, обозначающие высоту и долготу звука – частый компонент текстовых листов.

### Научная литература

- Белоброва О. А. О Библиях с гравюрами в русских библиотеках второй половины XVII – начала XVIII в. // Книжные центры Древней Руси. Севернорусские монастыри. СПб., 2001.
- Воронина Т. А. Русский лубок 20–60-х годов XIX века: производство, бытование, тематика. М., 1993.
- Глубоковский Н. Н. Библия для бедных // Сайт «Православная онлайн-библиотека Святоотеческое наследие» / Православная Богословская Энциклопедия. <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaja-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-2/biblija-dlja-bednyh.html> (дата обращения 20.04.2023)
- Иткина Е. И. Русский рисованный лубок. М.: Русская книга, 1992.
- Плетнева А. А. Лубочная библия. Язык и текст. М., 2013.
- Ровинский Д. А. Русские народные картинки. СПб., 1900.
- Снегирев И. М. О лубочных картинках русского народа. М., 1844.
- Сакович А. Г. Народная гравированная книга Василия Кореня 1692–1696. М.: Искусство, 1983.
- Wilson A., Wilson J. L. A Medieval Mirror: Speculum Humanae Salvationis 1324–1500. University of California Press, Berkeley, 1985.

### References

- Belobrova, O. A. 2001. O Bibliyakh s gravyrurami v russkikh bibliotekakh vtoroi poloviny XVII – nachala XVIII v. [About Bibles with Engravings in Russian Libraries of the Second Half of the 17th – Early 18th Centuries]. In *Knizhnye tsenry Drevnei Rusi. Severnorusskie monastyri* [Book centers of Ancient Rus'. North Russian monasteries]. Sankt-Peterburg.
- Voronina, T. A. 1993. *Russkii lubok 20–60-kh godov XIX veka: proizvodstvo, bytovanie, tematika* [Russian lubok in the 20s–60s of the 19th century: production, existence, themes]. Moscow.
- Glubokovskii, N. N. 2023. *Bibliya dlya bednykh* [Bible for the poor] // Sait «Pravoslavnaya onlain biblioteka Svyatootcheskoe nasledie» [Website «Orthodox Online Library of the Patristic Heritage»] / Pravoslavnaya Bogoslovskaya Entsiklopediya [Orthodox Theological Encyclopedia]. <http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/pravoslavnaja-bogoslovskaja-jenciklopedija/tom-2/biblija-dlja-bednyh.html> (date of the application 20.04.2023)
- Itkina, E. I. 1992. *Russkii risovannyy lubok* [Russian drawn lubok]. Moscow: Russkaya kniga.

- Pletneva, A. A. 2013. *Lubochnaya bibliya. Yazyk i tekst* [Drawn bible. Language and text]. Moscow.
- Rovinskii, D. A. 1900. *Russkie narodnye kartinki* [Russian folk pictures]. Sankt-Peterburg.
- Snegirev, I. M. 1844. *O lubochnykh kartinkakh russkogo naroda* [On popular prints of the Russian people]. Moscow.
- Sakovich, A. G. 1983. *Narodnaya gravirovannaya kniga Vasiliya Korenya. 1692–1696* [Folk engraved book by Vasily Koren. 1692–1696]. Moscow: Iskusstvo.
- Wilson A., Wilson J. L. *A Medieval Mirror: Speculum Humanae Salvationis 1324–1500*. University of California Press, Berkeley, 1985.

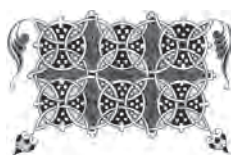
#### FORMS OF VISUALIZATION OF THE HOLY SCRIPTURE IN RUSSIAN FOLK ART CULTURE OF THE 17th–19th centuries

*Abstract.* Visualization as a way of transmitting information by forming various kinds of images expands the possibilities of data perception. This was especially important when conveying the meaning of the events of the Holy Scripture for the illiterate population. Adapted biblical scenes in the form of drawings with the most compressed text fragments during their interpretation - whether it was the Bible of Vasily Koren or popular religious sheets - the so-called folk pictures (or drawn stories) - performed an important educational and instructive function among the peasant population, representing and reconstructing the sacred as material visual experience. Distinguished by simplicity and accessibility of images, this type of graphics was very popular among the population almost until the end of the 19th century.

*Keywords:* Bible for the poor, popular art, visualization, woodcuts, biblical subjects.

*Authors Info:* Tsareva, Tamara V. – Ph. D. in History, Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: [tamara-asribekova@yandex.ru](mailto:tamara-asribekova@yandex.ru) ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-0671-4421>

*For citation:* Tsareva, T. V. 2023. Forms of visualization of the Holy Scripture in Russian folk art culture of the 17th–19th centuries. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 47–53



© 2023 Т. А. Листова  
Москва, Россия



## ЛОГИКА ФОРМИРОВАНИЯ НАРОДНО-ЦЕРКОВНЫХ ОБЫЧАЕВ: ЧИН ПАНАГИИ В СОВРЕМЕННОМ ПОМИНАНИИ СОРОКОВОГО ДНЯ (РОССИЙСКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОЕ ПОГРАНИЧЬЕ)\*

*Аннотация.* Основная религия восточных славян – православие – всегда функционировала на разных уровнях: каноническое церковное служение, церковные и народно-церковные обычаи и внецерковная религиозная практика. Их корреляция актуализировалась в разной степени интенсивности и взаимовлияния, результатом чего становились новые формы религиозных обычаев и ритуальности. Данное соотношение сохранялось в советское время, сохранив свое значение в наше время. Репрезентативным примером взаимодействия Церкви и мирской религиозности является обычай поминания на 40-й день после смерти, соединяющий канонический чин панагии с народной интерпретацией христианской идеи ухода в этот день души умершего.

*Ключевые слова:* Православие, канон, обычай, панагия, поминание, душа, рецепция, ритуал.

*Ссылка при цитировании:* Листова Т. А. Логика формирования народно-церковных обычаев: чин панагии в современном понимании сорокового дня (российско-белорусско-украинское пограничье) // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 54–67

**Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН**

---

**Листова Татьяна Александровна (Listova Tatjana Alexandrovna)** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: [listova.ta@mail.ru](mailto:listova.ta@mail.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 54–67

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 393.05; ББК – 86.372.24-54; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/54-67>

\* Мнение редакции не совпадает с точкой зрения автора на паралитургику и изложено в рецензии Г. А. Романова на статью Т. А. Листовой в данном номере (<https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/99-102>)



Изучение православия как живой религиозной системы приводит к неизбежному выводу о его реальном функционировании на разных таксономических уровнях, причем в данном случае за точку отсчета логично брать соответствие ритуальных актов церковным канонам. Церковное уставное богослужение и народная религиозно-обрядовая культура, с присущей ей склонностью к самостоятельным интерпретациям религиозных истин в рамках единой христианской идеи, на протяжении веков постоянно взаимодействовали, что вносило коррективы во все проявления православия. Эта сложная взаимосвязь существовала с начала христианизации Руси, когда новая вера стала проникать в глубины сознания безусловно религиозного населения и трансформировать присущую любой форме религиозности сакрально-обрядовую практику. В результате, кроме канонически установленных, хотя и меняющихся во времени церковных священнодействий и ритуальных актов, существовала на более низком таксономическом уровне народная религиозная культура – феномен, своеобразии которого получает противоречивые оценки светских ученых и, в основном, критические со стороны духовных лиц. Кроме того, в рамках единого православия существовала вариативность совершения богослужебных актов, не затрагивающая лишь святая святых христианства – божественную литургию. Задачей данной статьи является показать на примере одного, но весьма важного в контексте православного учения сюжета поминальной практики своеобразии церковной ритуалистики в определенном регионе, обозначить те факторы, которые определяют ее символическое содержание и формы воспроизводства общей идеи. В конечном итоге я постараюсь показать логику и пути сложения церковного или, скорее, народно-церковного обычая, приуроченного к 40-му дню после смерти.

Христианские постулаты формировали весь спектр мировоззренческого осмысления жизни и смерти человека. Другое дело, что в народной среде мистические идеи могли трактоваться слишком прямолинейно, что определяло специфику их обрядовой актуализации, в разной степени и в разных формах коррелирующей с порядком церковных богослужений. На протяжении веков Церковь стремилась к унификации религиозной жизни народа, успешно укрепляя в сознании верующих убежденность в том, что освящение всех этапов их жизни и придание профанным актам сакрального значения возможно исключительно путем церковных священнодействий. Однако в реальности канонически разработанная церковная ритуалистика сама дополнялась и расширялась за счет отличающихся локально или регионально элементов, реализую

практику функционирования церковных обычаев. Постольку-поскольку обрядовое содержание этих обычаев не противоречило православному учению, Церковь признавала их легитимность. Некоторые обычаи сохранялись как часть традиции Церкви даже при утере ими первоначальной актуальности. Но нередко инициатива появления нового (скорее, слегка измененного или дополненного) ритуального варианта исходила из среды мирян и обретала в глазах мирского населения если не де-юре, то де-факто статус религиозно-нравственного закона. Руководствуясь желанием более четкой и более логичной обрядовой репрезентации постулируемой Церковью идеи, верующие предлагали свои дополнения к канону. Например, классический вариант появления обычая, который воспринимается в православной среде как закон – приглашение крестного отца и крестной матери к одному ребенку с дальнейшим запретом для них вступления в брак друг с другом, при каноническом требовании одного крестного одного пола с ребенком.

Существование таких прецедентов в общей парадигме православной жизни России можно считать свидетельством постоянного обновления церковной жизни, присутствия в ней духа творчества при сохранении канона. Изучение выходящих за рамки богослужебных требников обрядовых сюжетов, что является одной из задач статьи, предполагает использование компаративного анализа. Это позволит определить генезис и соотношение отдельных элементов, входящих в ритуальную репрезентацию конкретного церковного обычая. Полученные результаты могут служить ценным источником при рассмотрении следующих аспектов функционирования православия в России: 1. Мирская религиозность, ее приоритеты и поиски новых ритуальных форм. 2. Характер взаимодействия Церкви с мирскими инициативами, основные векторы церковной политики, позиции приходских священников и их критерии допустимости привнесения дополнительных сюжетов в установленное чинопоследование. Степень и формы проявления «сращивания» мирского населения и Церкви. 3. Региональная, локальная и этническая специфика в привнесении новых элементов в церковную ритуалистику. Выбранный мной для рассмотрения конкретный вариант происходящей в храме поминальной практики как нельзя лучше соответствует обозначенной выше проблеме: результатам проникновения обрядовой логики мирян в канонические священнодействия, что актуализируется как церковный обычай. Одновременно содержательная часть поминания покажет встречное движение – проявления обрядовой рефлексии мирской культуры на церковные священнодействия с последую-

щей их рецепцией. Одним из основных положений христианского учения, прочно занявших место в народном миропонимании, было учение о душе как основе жизни и о продолжении ее существовании после телесной смерти человека. Центральным моментом этого учения стал постулат о посмертных перемещениях души с доминантой 40-го дня после смерти как момента окончательного ее перехода в иной мир. Кроме положенных по правилам Церкви поминальных служб, народная религиозность наполнила этот день неканоническими церковными и внецерковными акциями. Символика этих акций имела в виду единую конечную цель, но с разным видением путей ее достижения, что очевидно из обрядового поведения участников ритуала. В одних вариантах проведения 40-го дня преобладает тема страха перед умершим, стремление гарантировать его невозврат в мир живых. К таковым можно отнести распространенный у русских вариант «проводов души», представляющий собой символическое препровождение покойного на территорию смерти – кладбище. Этот обычай существовал, параллельно церковному поминанию, автономно в мирской среде, хотя включал молитвенную домашнюю часть. Различные варианты этого ритуального действия, вопреки активному противодействию священников, сохраняются до сих пор.

В настоящей статье будет рассмотрена другая поминальная традиция, также ориентированная на отделение мертвых от мира живых, но с иной реконструкцией процесса ухода и, соответственно, иным вектором ритуально-символических актов. Задача их исполнителей – дать возможность душе умершего благополучно покинуть земной мир и устремиться вверх, в тот небесный Божий мир, где ей предстоит обитать. В отличие от приведенного выше варианта проводов души, данная традиция включена в церковное поминание, в результате все происходящее в церкви действие представляет собой некий сплав (контаминацию) канонических актов с привнесенными элементами неканонического характера. Анализируемая в статье традиция поминальной практики характерна для российско-украинско-белорусского пограничья, на землях которого располагаются Черниговская обл. Украины, Гомельская и южная часть Могилевской обл. Белоруссии, а также территории юго-запада Брянской обл. России, входившие до революции в Черниговскую губ. Этнографическое изучение населения региона показало высокую степень идентичности трансграничных культурных особенностей как в прошлом, так и в современности (Григорьева 2018).

Как всегда, особый интерес вызывает похоронно-поминальная обрядность, сохраняющая как традиционные обрядово-ритуальные комплексы, так и

мифологичность рефлексии на феномен смерти и загробного существования. Основная оптика данной статьи направлена на анализ церковной ритуальности поминания 40-го дня, состава обрядовых актов, их генезиса и мотивированности включения в поминальный комплекс. История сложения конфессиональной ситуации в регионе заставляет заведомо предполагать некоторую специфику в актуализации православных богослужений, на что будет обращено внимание. Статья основана главным образом на собранных автором полевых материалах, дающих информацию по современной обрядовой ситуации с углублением в конец XX в. С целью определения устойчивости традиции и векторов ее трансформации были использованы материалы XIX в. Изучение церковного обычая как специфичной формы функционирования православия в целях сопоставления с уставным богослужением потребовало также привлечения источников по канонической обрядности.

Многовариантность отдельных сюжетов поминания 40-го дня, о чем будет сказано ниже, не препятствует выделению общих характеристик, касающихся как структурообразующей идеи проведения ритуала, так и включенных в действие обязательных атрибутов. Все совершающиеся в храме поминальные акции были подчинены единой цели: отправлению души, как субстанции нематериальной, ввысь, в воздушное пространство, что определило распространенную в народе терминологию ритуала: «поднятие воздуха» или просто «воздух». Этот термин (ударение на первом слоге) в контексте местной традиции не имеет (или имеет лишь косвенное) отношения к церковному воздуху, во всяком случае в настоящее время. Главным атрибутом, вокруг которого концентрировались обрядовые акты, был хлеб, который по окончании ритуала использовался в качестве основы приготовления ритуальной пищи. В белорусских районах и сейчас распространено также название обряда «поднятие проскуры», «поднятие дарника», «дары», что связано, по-видимому, с употреблением в прошлом в качестве обрядового хлеба церковной просфоры.

Современная специфика обрядового поминания – приуроченность всех ритуальных действий к 40-му дню, тогда как раньше считали нужным проявлять заботу о благополучии души в разные этапы ее сорокадневных странствий. По этому поводу очевидцы писали: «Через три недели для ускорения душе долететь до мытарства, отправляется хозяин дому в город или местечко, покупает пирог (калач) или вязанку баранок (или в доме пекут пироги), идет в церковь, кладет на столец и просит священника отправить “проскуру”. Священник, отправив панихиду, баранки оставляет причту, а пирог вместе

с хозяином поднимает три раза в гору над головой, что и называется “подняли проскуру”. С этой проскурой хозяин едет домой, созывает соседей, делит проскуру и поминает недавно умершего» (*Сердюков* 1867: 11). К сожалению, авторы информации прошлого обычно лишь констатируют наличие специального поминального цикла, подчас ограничиваясь одним терминологическим обозначением его составляющих, но не дают более подробного изложения содержательной части и тем более редко говорят что-либо о сопровождающих обрядовые акты рефлексиях исполнителей и сопричастующих. Современные полевые исследования позволяют хотя бы отчасти восполнить этот пробел, поскольку ориентированы на сбор и использование конкретных, весьма при этом эмоциональных, информации, полученных от непосредственных участников обрядовых акций. Приведу несколько интервью из сопредельных областей разных республик, в которых ясно определена доминантная функция совершаемого ритуала. Основное содержание действий подчинено символическому отправлению души вверх, для чего хлеб (а часто и вино) помещают на полотно или поднос и энергично поднимают вверх. «Воздух поднимают. Это как отпаву делают на 40-й день в церкви. Батюшка делает отпаву, полотенца поднимают кверху. Сейчас нет. Покойник на небо поднимается и полотенцем все выше и выше. (Зачем?) Чтобы шел покойник туда, чтобы дух его туда шел» (с. Заборье Красногорского р-на Брянской обл., 2011 г.); «Хлеб подымать – да. Батюшка сначала отправляет, тогда берет вознесение в воздух покойника. Вроде до тех пор ходит по земле, а это его вознесение. Берешь за уголки платок, на нем хлеб, соль, сахар в стакане и подымаешь. Я держу и священник. Стакан притуливается к хлебу. Так три раза. Тады опускает на стол и хрестит. И всё оставляю в церкви. То на шесть недель» (д. Огородня Кузминичская Добрушского р-на Гомельской обл., 2008 г.); «Воздух – в церкви на поднос ставится бутылка или компот, лимонад, и родственники поднимают. Туда же печенье, конфеты. Несколько раз поднимают. Это вроде дух его поднимают» (с. Гремяч Новгород-Северского р-на Черниговской обл., 2010 г.).

#### *Чин панагии*

Одной из наиболее интересных особенностей поминальной практики в регионе можно считать не характерное для русской традиции включение в нее чина панагии, что было распространено в прошлом и сохраняется, хотя и не повсеместно, до сих пор. Вхождение этого чина в обрядовое поминание создает усложненный вариант традиции при сохранении единой функциональной направленности всего ритуального комплекса. Этот чин считается изна-

чайно монастырской традицией, связанной с явлением Богоматери сидящим за трапезой монахам через три дня после ее Успения, вследствие чего был установлен посвященный Богородице особый чин, получивший название «чин панагии», или «чин о возвышении панагии». Этот чин имел несколько отличающиеся варианты совершения в православной Византии, в XIV в. он вошел в ритуальную практику Русской Церкви как элемент монастырской жизни. Согласно церковной традиции во время совершения литургии из богородичной просфоры вынималась треугольная частица, по окончании службы просфора на специальном панагиаре (вариант сдвоенного подноса) торжественно переносилась в монастырскую трапезную, где после обеда происходило сопровождающееся молитвами поднятие просфоры над иконами. На территории России (в границах бывшей РСФСР) этот чин, как правило, не выходил за пределы монастырского обихода, он изначально был ориентирован на испрашивание здоровья и благополучия участникам священнодействия, то есть имел однозначно положительную коннотацию. Тем более странным кажется его включение в обрядовый ритуал, связанный со смертью. Совершающийся в церкви поминальный комплекс в том виде, в каком его помнят пожилые люди и как он исполняется сейчас, кроме чина панагии включает различные сюжеты и специальную атрибутику, в появлении которых можно усматривать влияние мирской религиозности на церковные обычаи. Посмотрим, какие элементы чина панагии включены в церковный ритуал и как они коррелируются с традиционной практикой поминания, точнее, с приготовлением поминальной пищи.

#### *Поминальная пища*

Дело в том, что в поминальной трапезе особое значение всегда придается первому блюду, несущему определенную смысловую нагрузку. С точки зрения Церкви, наиболее уместной для поминания является кутья – сваренные зерна, как символ вечного возрождения.

Но на изучаемой нами территории первое ритуальное блюдо – коливо (канун): положенные в компот (узвар), реже в сладкую воду кусочки хлеба или просфоры. Местные священники с разной степенью категоричности пытаются изменить традицию, уговаривая население перейти на употребление одобряемой церковью кутьи. Поминание коливом (кануном) кажется им одним из не имеющих смысла народных обычаев, однако более внимательное рассмотрение составляющих поминальное блюдо ингредиентов свидетельствует о том, что ему присуще значение христианской сакральности. Особую сакральность приобретает первое поминальное

блюдо, если в него входит хлеб, над которым было совершенно священнодействие чина панагии. Данное утверждение требует некоторого разъяснения. Напомню, что одним из основных элементов чинопоследования панагии является изъятие из богородичной просфоры треугольной (как символа святой Троицы) частицы. Аналогичное обрядовое действие присутствует и в местном церковном ритуале поминания. Посмотрим, как описывают ситуацию свидетели и участники обрядового акта, в котором в качестве главного объекта действий фигурирует не церковная просфора, а принесенный родственниками хлеб, к которому добавляются вино и другие продукты.

По словам жительницы агрогородка Корма Гомельской обл., «мужа сестра поминала третий, девятый день и носила в церковь сахар, булку. И там специальная женщина, которая принимает эти дары, спрашивает: “Вы будете брать вырезку на канун?”. И когда заканчивается служба, сестра подошла, и женщина из принесенного хлеба вырезала и давала, чтобы с этого делала канун. Хлеб белый» (Добрушский р-н, 2005 г.). Это единственный встретившийся нам случай, когда исполнителем обряда является женщина. В обычной практике весь ритуал в храме – и каноническое поминание, и завершающие акты чина панагии проводит священник, что говорит о том, что все происходящее в церкви позиционируется и воспринимается присутствующими как православное священнодействие.

#### *Акт возвышения*

Обрядовый комплекс с панагией включает непременно для всех вариантов поминания поднятие хлеба. Сам акт возвышения основного атрибута входит в канонический чин панагии, однако в местной традиции он приобретает иное символическое звучание и иной исполнительский состав: в качестве основных акторов в обрядовом ритуале задействованы и родственники умершего. Судя по многочисленным описаниям происходящих в храме событий и комментариям к ним, в местной интерпретации канонического чина на первый план выходят отправление души и одновременно прагматичная ориентация на будущее поминальное блюдо; сам акт возвышения, как и извлеченная частица, в глазах исполнителей лишь в слабой степени связаны с образом Богородицы. «На 40-й день хлеб поднимают, это дарник. У нас на Могилевщине в Глузском р-не мама носила на полотенце хлеб круглый большой. Батюшка правит, а они дарник поднимают. А здесь не мае ничего. Дадут хлеб – и все. Дарник – это и там и здесь называется. Кусочек с дарника отдают. И сахар несут, и мед, если есть. Из хлеба кусочек вырезают, каб канун сделать. Сахар и остальной хлеб

остается» (д. Огородня Кузьминичская Добрушского р-на Гомельской обл.).

#### *Элементы рецепции*

Церковное богослужение во множестве своих священнодействий составляет в целом последовательный и логически связанный круг, в который был вписан и чин панагии. Однако тот вариант, который в изучаемом регионе существовал в конце XX в. и существует сейчас, имеет ряд специфических особенностей. Интересные результаты дает сопоставление его содержательной и атрибутивной частей с основными каноническими обрядами Православной Церкви. Более пристальное рассмотрение составляющих его элементов показывает явные рецепции других священнодействий, в том числе главного богослужения христианства – литургии. Приведенные ниже факты покажут, что наши предположения нельзя назвать беспочвенными. Первое – это количественный показатель освящаемого хлеба. Один из наиболее распространенных вариантов, о котором уже шла речь, – это цельный хлеб (единичное хлебное изделие), что и соответствует одной богородичной просфоре в чине панагии. Но не менее распространен обычай использовать в обрядовых актах рецепции нескольких булочек, количество которых в парадигме христианства имеет сакральное значение. Первый вариант – берутся для поднятия три булочки, то есть число, коррелирующее со святой Троицей: «40 дней душа ходит, тады уж уходит. Делают квас, вино берут, поляницу пекут, гроши кладут, платочек и в церковь идут. И платок поднимают, на него хлеб – буханку или булочки. Батюшка кажет, нужно три булочки. Компот и вино тоже поднимают. И тогда треугольничек вырезает» (с. Ключы Щорсовского р-на); «Воздух обязательно поднимали – дарник. Это приносили три булочки, поднимали на платке на подносе. Тогда батюшка вынимал из каждой булочки по частичке, ее домой и в сладкую воду» (д. Тереховка Добрушского р-на, 2008 г.).

Но наиболее часто речь идет о литургически значимом числе пять, что вызывает ассоциацию с пятью просфорами на проскомидии, а также напоминает чин освящения хлебов, коих участвует в обряде благословения также пять. Приведу описание ритуального поминания на 40-й день из практики священника с. Блистава Новгород-Северского р-на Черниговской обл., в котором явно звучит мотив отправления души как одной из функций совершаемого священнодействия, что не свойственно чину панагии. «Пять булочек приносят, а можно пять просфор. Берется икона Божьей Матери, и родственники, которые приносят панафиду (продукты), священник читает кафизмы и Апостол, и

поднимается [принесенное] на воздух. Махают и поют: “Достойно есть”, “Пресвятая Богородица, помогай”. И возносится на воздух, благословляют ту пищу, которую принесли. Вырезаю в булке треугольник во имя Пресвятой Троицы и достаю. И треугольник потом на части, а остальные булки в церкви остаются. Это есть в Требнике, це чин панагии, це за здравие. (Почему поднимают?) На 40-й день душа возносится на небо и так самое к Отцу. Воздух поднимается еще за упокой, а тади я благословляю: “Христе Боже, благослови душу до Господа”. По мнению священника, совершаемый чин относится к тем священнодействиям, которые требуют и знания чинопоследования, и духовной подготовленности пастыря: «Могут выполнять не все священники. Но много людей приезжают из России и просят поднять на воздух. Если есть духовник, опытный старец, богато знает... А есть старшие, а не знают». На вопрос о том, почему в поминальном ритуале задействовано пять булочек, чего нет в чине панагии, был дан ожидаемый ответ: «Нет, там нет, но – это из Евангелия, як Господь насытил людей пятью булочками. Я с Запада Украины. У нас там тоже поднимают воздух».

Настоятель Никольской церкви из г. Щорс Черниговской обл. в своей практике строго следует канону чина панагии; излагая последовательность совершаемых им действий, он поясняет ритуальное значение освящаемого хлеба. «Воздух сопровождается чином панагии. Это “искуп души” – так местный батюшка чин панагии называл. Это из Иерусалимского требника. Есть в Часослове. Читают при этом обязательно сначала псалтырь 144, Акафист и затем чин панагии из Часослова. Потом тропарь храму, потом кондак Богородице и сугубую ектинью. Ектинья уже идет за здравие. Кладут пять булочек, это в воспоминание о том, что Христос пятью булками накормил. Четыре по углам, одну в середине. И из той, что в середине, копием, когда идет панагия, достает частицу и отдает ее людям. Люди еще приносят воду и вино, потом вино забирают домой и эту *частицу* могут крошить в вино. Вообще они не должны эту частицу крошить в коливо, а так раздать. Дара – у нас не говорят. Остальные булочки остаются на храм». Иерусалимский требник, которым руководствуется данный священник, можно считать первоисточником, фиксирующим новый посвященный Богородице чин приблизительно в IV в. Приведу по этому поводу мнение известного богослова и историка Церкви М. Н. Скабаллановича: «Начало самого чина о панагии, являющегося ныне средоточием трапезы, скрыто в глубине истории. Но то обстоятельство, что он неизвестен общераспространенному на греческом Востоке Студийскому уставу, имея здесь вместо себя возвышение укрупнов

(кусков хлеба. – Т. Л.), – это обстоятельство заставляет предполагать, что чин этот появился впервые в Иерусалимском уставе и мог возникнуть в недрах Иерусалимской Церкви очень рано». Совершаемые в храмах поминальные практики показывают, что с течением времени канонический ритуал был дополнен элементами, присутствующими в парадигме христианства, но не имеющими отношения к чину панагии (Скабалланович 2022).

Итак, если рассматривать происходящее в храме действие с точки зрения символики и функций совершаемых актов, то ситуация выглядит следующим образом: поскольку поднятие хлеба, а также вина и других пищевых приношений, имеет поминальный характер, то хлеб следует считать атрибутом поминания. Однако поднимаемый хлеб воспринимается, скорее, как атрибут с положительной коннотацией. Это подтверждает принятое на белорусских территориях определение этого хлеба как «здорновний». Изъятая из него частица как элемент чина панагии – заведомо атрибут моления о здравии, но она же, попадая на поминальный стол, становится основным ингредиентом поминального колива. Предположу, что складывание традиции совмещения в одном сакрализованном ритуале темы смерти и прославления жизни – это результат нераздельности этих понятий в миропонимании православных, осознание ими смерти как вечной жизни. Возможно, что на стадии становления ритуального комплекса его поминально-здорновный характер более осознанно соотносился с образом Богородицы, чье Успение, положившее начало специальному чину, символизировало одновременно возрождение в вечность, ей возносят молебны и о защите живых, и о спасении умерших. Немногочисленные источники о проведении всего поминального комплекса в дореволюционное время позволяют предположить, что акт поднятия хлеба и чин панагии были разделены местом и временем исполнения, а современная совмещенность в стенах храма всех обрядовых актов – результат трансформаций советского и постсоветского времени.

Современные прихожане не воспринимают совершающийся в рамках общего поминания чин панагии как посвящение Богородице, но богородичный мотив обязательно звучит в конце ритуала с обычными молитвами и обращением: «Пресвятая Богородица, помогай нам». Таким образом, поминание заканчивается молением о живых. Сложно-символический характер ритуала вызывает часто у наших собеседниц разногласия по поводу функциональности отдельных актов. Приведу спор двух жительниц с. Хотивля Городнянского р-на Черниговской обл. 1-я: «В церковь надо нести шесть булочек, сахар, и чтобы шло несколько человек, так

как там будут *поднимать дух*. 2-я: «Не, це за здравие. Панихида за умершего, а это поднимают за живых. На каждый угол по булочке».

Совершенно определено о традиции заздоровного окончания поминания, что актуализируется именно чином панагии, пишут авторы XIX в. «При сорокадневном поминовении, полугодичном и годичном есть обыкновение в конце стола потчивать гостей варенухой, которую пьют по чайной чашке, а желающие и больше, за упокой усопших и за здравие остающихся в живых родственников, которым пред обедом и после обеда возглашаются “многие лета”, ибо в это время возвышаема была панагия или всесвятное» (РГО. Ф. 46. Оп. 1. Д. 16. Л. 11; г. Новгород-Северский).

Не совсем ясна картина последующего использования освященного (поднятого в «воздух») хлеба, который белорусы чаще называют проскурой или дарником. Первый вариант – в ритуальное коливо идет вырезанная частица. И именно эта частица является основным атрибутом поднимания «воздуха». Приведу описание поминального ритуала, полученное от жительницы Брестской обл., где традиция сохраняется в наиболее полном варианте. «Здесь нет, а я из Брестской области, там есть. В храме на 40-й день берут длинное белое полотенце. Перед этим пекут хлеб белый сладкий, берем мед, длинное полотенце. Если у кого лен сохранился – то это лучше. В пост – постный хлеб. В храме все становятся со свечами. Все родственники и хор вместе с батюшкой держатся за полотенце вокруг. С хлеба вырезается частица, кладется на полотенце и крест, и хор поет поминальные песнопения, и все в такт поднимают полотенце. Не весь белый хлеб кладется, а только частица. Потом оставшийся хлеб разрезают на кусочки, мажут медом и раздают всем в храме или на улице. Частица – или домой в коливо или в церкви оставляют. Это по усмотрению родственников. Это “снятие воздуха”. Это за упокой».

Евхаристическое звучание можно усматривать в еще одной особенности поминальной практики с чином панагии. Я имею в виду порядок вкушения освященной частицы, что требовало предварительного воздержания от пищи. По церковным правилам подобное воздержание необходимо лишь при вкушении агничной просфоры (антидора), между тем как богородичную просфору потребляли после трапезы. Приведу описание поминальной практики, имевшей место в конце XIX в. К сожалению, автор информации, известный исследователь белорусской культуры П. В. Шейн, лишь зафиксировал включение панагии в последовательность поминальных действий, но не дал более детального описания всего ритуала поминания. «Накануне поминальных дней – обедня, постный ужин, даже и не

в пост, печется *заздоровный хлеб*, собираются родственники и те, кто мыл. Один из членов семейства постится с вечера до утра другого дня. Часть заготовленного для обеда – канун, каша, яичница, молоко, 6-7 блинов и 1-2 кв. водки (кварта – 0,7 л. – Т. Л.) семья забирает с собой из дома в церковь, там всю обедню, затем на могилу, там по частице от каждого кушанья оставляют. Остальное в дом священника, и там разделяют трапезу. Затем священника приглашают в дом хозяина для освящения *заздоровного хлеба*, из которого он вынимает частицу и дает тому из членов семейства, который постился. Остальной *заздоровный хлеб* разрезывается на части по числу семейств в селении или деревне и разносится по домам накануне одного из праздничных дней, чтобы каждый мог съесть натошак и помянуть умершего» (Шейн 1890: 585. Минская губ., Игуменский у.). В данном сообщении обращает на себя внимание место проведения: таинство происходит не в храме, а в жилом доме.

В Могилевском у., по сообщению того же автора, весь процесс поминания имел другую последовательность, а чин панагии совершался в храме. «В предшествующее (40-му дню) воскресенье хозяин идет в церковь и просит священника отслужить панихиду, при этом правится дара, так как возносится панагия». Эта дара отправлялась домой к умершему и на шестицах раздавалась присутствующим (здесь жидкое коливо не делали. – Т. Л.), причем все гости приходили «натошак», а дара подавалась на веке (крышке. – Т. Л.) от квашни – своего рода заместитель (рецепция) панагиара (Шейн 1890: 591). В последнем из приведенных П. Шейном примеров речь идет о территории, расположенной чуть севернее, нежели выбранный нами регион. Описанная ситуация демонстрирует переходный вариант традиции, связанной с ритуальной пищей: вынутая частица не идет в жидкое коливо, а предназначается лишь постящемуся, что только подчеркивает ее особую сакральность.

Аналогичные рецепции проскомидии, а именно: употребление вынутого кусочка только теми, кто пришел в храм натошак, причем в варианте причащения, – встречаются и сейчас, хотя и не во всех церквях. Приведу описание обрядовых действий, совершаемых в храме в с. Ключы Щорсовского р-на: «40 дней душа ходит, тады уж уходит. Делают квас, вино берут, поляницу пекут, гроши кладут, платочек и в церковь идут. И платок поднимают, на него хлеб – буханку или булочки. Сейчас уже купляют. Батюшка кажет, нужно три булочки. Компот и вино тоже поднимают. А тады батюшка из булочки вырезает угольничек и забирает, а булочки отдает. Обед будет, я дам людям, в коливо их. И этот угольничек забирает батюшка, там же есть

люди говеют, а вино в чарочки людям. Это уже провели, он пошел в свой дом».

В приведенной ниже информации, полученной в агрогородке Ленино Добрушского р-на Гомельской обл. (2011 г.), интерес представляет тот факт, что рассказчица сама проводит параллель с элементами проскомидии, более того, описывает ситуацию, дублирующую литургический акт причащения. При этом в ее рассказе присутствуют некоторые неясности, что, впрочем, характерно для большинства информаций такого рода. Это свидетельствует о том, что в памяти участников поминания откладывается главным образом свое обрядовое соучастие, действия священника фиксируются, но не требуют подробных комментариев и могут вызывать разную рефлексию при общей функциональной направленности – отправлении души. Обращает на себя внимание еще одна особенность атрибутивной части совершаемого обрядового акта, воспроизводящая (хотя и в упрощенном варианте) атрибутику чина панагии: вместо специального панагиара мы видим обычный поднос, что характерно для местного варианта исполнения священнодействия. «Воздух – это раньше всегда делал батюшка, который был до отца Василия. Раньше на 40 дней обязательно поднимали дарники – три булочки, сахар, платок. И сколько нас приходит, у нас же церкви не было, только в Гомеле, так и 10 [поминальщиков] могло быть. И у батюшки была такая тарелка, на тарелке расстилает платки. Ну, это такой поднос. И на эти платки кладет по одной булочке, чтобы уже поместились все. И вынимал частицы, как вот у просфор вынимают. И батюшка поет, и все берут каждый по кусочку и поднимают дарники, это бывало. Кладет только по одной булочке, так как не уместятся. А если мы одни, то все три положит. Частицу достает из одной. Булочки забираем домой и крошим. А частицу – если это за здоровье, подают записки за здоровье, то кидают ее в чашу и причащае всех, кто хочет. А как за мертвых, то частицу кидае. Он три частицы вынимает из одной булки. Дарник считается за упокой». В контексте сопоставлений литургических актов и чина панагии, а также определения сакрального статуса вынимаемой частицы, интерес представляет употребляемый белорусами термин дарник (дара), что в церковно-обрядовом лексиконе означает остаток агничной просфоры, после изъятия агнца.

Организационная часть поминания 40-го дня в том варианте, который помнят старые люди и который функционирует и до сих пор, также вызывает аналогии с порядком литургического богослужения. Я имею в виду принесение самими участниками поминания хлеба (в разных вариантах), который является главным атрибутом ритуального действия.

Напомню, что во время литургии поминание совершается несколько раз. Кроме изъятия частиц из большой просфоры, в том числе за живых и умерших, существует обычай вынимать частицы из маленьких просфор, принесенных верующими. После Божественной литургии эти просфоры верующие уносят домой и благоговейно употребляют в пищу (Пархоменко 2022).

Приведенные примеры показывают традиционность включения чина панагии в поминальную обрядность, хотя чинопоследование ее существенно отличается от того торжественного священнодействия, которое мы видим в описаниях канонических вариантов, особенно это очевидно в современных поминальных практиках. Отличительной чертой ее сакрального содержания можно считать включение в обрядовый комплекс элементов, апеллирующих к другим священнодействиям, в том числе литургического богослужения. Явные рецепции литургической богослужебной практики вряд ли можно считать простым заимствованием. Почитание Богородицы как второго лица божественного мира предполагало внесение в посвященные ей обрядовые акты особой сакральности. Анализируя трансформацию чина панагии, М. Н. Скабалланович сделал вывод относительно того, какой статус занял этот чин в ряду других православных священнодействий. «Лишь только Богоматерь получила в Церкви всю Свою славу и честь, должна была возникнуть идея некоторой евхаристии и во имя Ее. В целях резче отличить эту евхаристию от настоящей, возвышение поручается диакону и простому инок (у греков даже чтецу)» (Скабалланович 2022).

Естественный интерес вызывает реальное соотношение двух богослужений: литургии и панагии в местной традиции. Напомню, что речь идет о 40-м дне, значение которого как переходного этапа, завершающего расставание умершего с земным миром, требует, с точки зрения современного населения, как и в традиции, обязательного церковного поминания, причем, как правило, с поминанием «в алтаре» во время литургии. В таком случае последовательность действий такова: после литургического богослужения совершается чин панагии, в отдельных элементах дублирующий евхаристию. Можно предположить, что в прошлом, насколько это отражено в источниках XIX в., панагия совершалась после обедни вне храма в доме умершего и по времени была отделена от литургии (см. выше П. Шейна), к которой было приурочено поднятие просфоры. В советское время в связи с общим сокращением церковной жизни и сложностью совершения священнодействий с участием пастыря вне храма весь поминальный комплекс был перенесен в пространство храма.

Приведенные примеры имели целью показать рецепции церковных священнодействий, прежде всего, литургии, очевидные в местном варианте чина панагии. Однако не менее интересными представляются и аналогичные явления в народной внецерковной обрядности. Этот аспект религиозной практики очень слабо отражен в научных работах. Многочисленные исследования народной культуры убедительно показывают влияние православия на все стороны жизнедеятельности мирского населения, прежде всего на нравственность и специфику праздников. Но в оптику изучения редко попадают те особенности религиозных проявлений в культуре мирян, которые, на мой взгляд, можно обозначить как рецепции церковной ритуальности. Скорее всего, перенесение элементов церковных священнодействий в мирскую обрядность не было итогом продуманной рефлексии, хотя нельзя исключить и варианты осознанной соотнесенности своей практики с каноническими актами. Церковные богослужебные обряды могли воздействовать на формирование народной обрядности, поскольку воспринимались как безусловный эталон святости, обеспечивающий выход в божественный мир. Напомню приведенный выше пример поминального колива, который вызывает критику священнослужителей. Однако ближайшее непредвзятое рассмотрение его состава: сакрализованные путем священнодействия хлебные частицы, помещенные в вино или отвар сухофруктов, – позволяет видеть в нем элементы, адекватные атрибутам евхаристии. В качестве примера явной рецепции церковного священнодействия (его отдельных элементов) приведу обряд поминания, который происходит накануне 40-го дня после смерти в с. Шапкино Мучкапского р-на Тамбовской обл. Хорошо знакомый с обычаями своих прихожан настоятель местного храма так описывает совершаемые за поминальным столом действия: «Вся семья, певчие. Кафизмы читаются, читается “Всенощное бдение”, так они это называют панихидка. Священник обычно не приглашается. В конце на стол кувшин большой – с квасом или компотом и чашка с нарезанными кусочками хлеба – булочки или хлеб. Две чаши. И в конце каждый наливает себе и закусывает кусочком хлеба. Поют песнопения в это время, это заменяло литургию. Народ называет это причащением. Начинаешь спорить, но говорят: “у нас так”. Потом молебен и обходят вокруг дома. Вряд ли было до революции». Сам священник оценивает происходящее как парачащение или паралитургическое действие. Указанные акты, которые я могу трактовать как рецепции церковных священнодействий, нельзя расценивать как кощунственное искажение святых актов, поскольку речь идет о заимствовании ритуальности

без каких-либо попыток придать им смысл священнодействия. Моя оценка – это взгляд со стороны и попытка понять происхождение традиции.

Возвращаясь к собственно чину панагии, остановлюсь на весьма важном, но неясном аспекте формирования церковной обрядовой культуры: на каком этапе функционирования православия в русских (восточнославянских) землях канонический чин о здравии вошел в поминальную ритуальность. Позиция современных священников неоднозначна: от признания традиционности и уместности задравных молитв в обрядовом поминании до отрицания и осуждения ритуального комплекса, тем более включающего не свойственные чину панагии акты, искажающие канонический порядок поминания, в чем видят результат бесцерковного советского периода. Относительно вхождения чина панагии в поминальный ритуал, его обрядовой интерпретации и сочетания с отправлением умершего «в воздух» интерес представляет точка зрения священника из г. Щорс, который причиной модернизации церковной ритуальности считает не имеющие особого смысла мирские инициативы: «(Почему воздух связан с 40-м днем?) Не знаю, это “народ привязал”, а делать (чин панагии. – Т. Л.) можно когда угодно». При этом он видит обоснованную корреляцию между церковным священнодействием и актом отправления души, что реализуется поднятием хлеба, обращает внимание на еще одну важную функцию церковного акта. Упомянутый им старый священник недаром называл поминальный ритуал с чином панагии «искуп души», что можно трактовать как совершаемое во время обрядового действия очищение души, предоставление ей возможности отправиться в горний небесный мир, куда закрыт доступ любой нечистоте.

#### *Акт возвышения*

В современной практике чин панагии может отсутствовать в комплексе ритуальных актов, трудно сказать, всегда ли он сопровождал поминание в прошлом, но акт возвышения остается обязательным. Как считают многие священники, обряд поднятия хлеба издавна существовал в канонически узаконенной церковной ритуальности поминания под разными названиями без жесткой корреляции именно с 40-м днем после смерти. Отсутствие чина панагии в современной церковной практике не меняет сам порядок совершения акта поднятия: «Воздух поднимаем. На платок пять булочек: четыре по углам и одну в середину. Потом булочки снимут и поднимают один платок. Булочку щипят, и все поминают. И вода освященная. Это так душу провожают» (г. Щорс, 2011 г.); «Это такой обряд, так и называется “воздух”, потому что он поднимается и



опускается. Это за упокой. Мы поем сначала канон, тропарь, а как поднимают, всегда поем тропарь Благовещенский. Хлеб приносят обязательно. На платочек хлеб, батюшка свой крест, крест свой придерживает и женщины поднимают за концы. Сейчас священник поднимает кадило, мы этот тропарь не поем. Старый батюшка поднимал, а о. Антоний нет. Сейчас о. Антоний кадило поднимает, и мы поем» (с. Яловка Красногорского р-на, 2012 г.). 40-й день, как уже говорилось, занимает особое место в культуре поминания, где главное – забота об умершем, о его проходах в небесный мир. А поскольку главным обрядовым актом, выполняющим эту функцию, считается поднятие хлеба, то время его исполнения не меняют даже при необходимости корректировать весь поминальный цикл. «У меня у брата 40 дней попало на Страстную неделю, и батюшка сказал хоть обед отложить. Так воздух подняли, а обед я потом отводила, на второй день Пасхи» (с. Елино Щорсовского р-на Черниговской обл., 2011 г.).

Так как речь идет о современной церковной практике, для нас представляют интерес позиции священников, их объяснение природы обрядовых актов, а также их легитимности с точки зрения канонических установлений. Каких-либо богословски обоснованных объяснений с отсылками к богослужебным требникам услышать практически не удалось. Служители церкви склонны считать источником неординарности ритуальных актов активизировавшиеся в советское время инициативы мирян, актуализацию их осмысления христианских концептов. Приведу комментарии, полученные в Гомельской епархии: «Воздух – это не обряд, не таинство, это просто обычай. Как бы... душа... возносится. И после 40-го дня душа в состоянии покоя. Уже частный суд проходит. Зачем поднимают – не знаю. У нас уже нет, а было. (Зачем вырезали из хлеба частицу?) Ну, это... человек приносит на панихиду хлеб, и часть вырезают. Но у нас не вырезают, а режут пополам хлеб этот (любой). Часть церкви, часть на поминальный обед. Сколько было панихид, столько кусочков клали на поднос. Каждая семья от себя. И в конце панихиды, когда поется “Отче наш” и молитва Господня, все вместе брали этот поднос и поднимали. Поднос церковный. (Почему владыка запретил?) Ну, это народный обычай». Еще более определенно охарактеризовал причины появления своеобразных обрядовых актов настоятель Спасо-Преображенского Новгород-Северского монастыря: «Кто придумал, того и спросите. Это “новый Типикон”, который придумали за 70 лет. Церкви были закрыты, сидели бабки на лавке, семечки лузгали и все это (то есть суеверие), страхи разные».

Опытные священнослужители приводят аналогичные или сходные примеры из практики дру-

гих православных регионов, входивших до 1686 г. в Киевскую митрополию. Глава Черниговской епархии о. Амвросий вспоминает «Воздух... ну, везде свои обычаи. Был в Александровском монастыре, в Одесской обл., где-то под Молдавией. Там в какой-то день была панихида и столы трясли. И здесь бывает: берут плат, на него хлеб, приношения и трусят». Знакомый с практикой разных мест настоятель Благовещенского собора г. Сураж Брянской обл. о. Владимир (Фараон) отмечает разные варианты акта возвышения, связанные с поминанием. «Поднимать воздух – да, на Украине есть. В Молдавии видел: они на Радоницу, когда вечную память поют, то поднимают тарелки в воздух. Почему – не знают».

В Белоруссии в происхождении обрядов, не находящих подтверждения в требниках, священники склонны усматривать влияние католичества, что неудивительно, учитывая исторические особенности складывания конфессиональной ситуации в регионе. «Раньше поднимали хлебы, а теперь – нет. Это шла общая панихида об упокоении. Раньше, когда старые священники были, люди просили на 40-й день, как исходит душа на небо, чтобы поднимали хлеб, который приносили и полагался на канун, чтобы поднимали хлебы. Пели “Достойно есть” и поднимали этот хлеб. На подносе, не на полотне. Потом хлеб брали себе. Сейчас это не делается. Да, старые священники говорят, что была такая мирская традиция. Может быть, это было взято больше от католиков» (о. Сергей, д. Хальч Ветковского р-на).

Заслуживает внимания предположение некоторых священников о том, что акт возвышения в обрядности 40-го дня – это трансформированная рецепция разных вариантов чина «поднятия калача», не имеющих отношения к поминанию. Некоторые эпизоды подобной практики уже ушли из обрядовой жизни и остались лишь в памяти пожилых служителей церкви. Настоятелю Новгород-Северского Спасо-Преображенского монастыря довелось в детстве быть свидетелем совершения данного ритуала: «Есть в “Сербском требнике” чин “Поднятие калача”, он совершается во время праздников. Священник приходит домой к людям и там с хозяином поднимает на воздухе – платок обычно берется, целуются, приветствуют друг друга. А у нас это перешло в панихиду, хотя оно никакого отношения к панихиде не имеет. Это за здоровье. Я был еще маленький, у нас освящали дом, и батюшка совершал чин “Освящение калача”. Тогда ложили буханку хлеба и бутылку вина. Потом разрезали калач и всем, кто был, давали и раздавали вино. Это было здесь в Черниговской обл., в Носовском р-не. Это был тогда обыкновенный батон. И его поднимали: мы стояли – отец, мама, и на платке поднимали: ка-

гор и батон. Больше такого не встречал» (2010 г.). Описание сербского обычая, элементы которого действительно могли повлиять на местную традицию, дал автор известного труда по богослужебной православной практике С. В. Булгаков: «В день памяти св. Саввы, просветителя Сербии и патрона всех сербских школ, в Сербии торжественно празднуется особый обряд, называемый “Славою”. В Сербии это празднество существует уже давно... После литургии и молебствия совершается освящение «колива» (род кутьи из ячменя), “колача” (хлеба) и вина. Священнослужитель берет «колач» и при пении церковных песен вращает его, затем разрезает его и вместе с “коливом” раздает присутствующим» (Булгаков 1993: 37). Вполне возможно, что в богослужебной практике сербские и украинские священники руководствовались общими или схожими (по содержанию) требниками.

Не отрицая возможности влияния чина поднятия калача на появление аналогичных актов (в украинской традиции), предположу, что более значимо на своеобразии поминальной ритуальности, особенно в белорусской традиции, повлиял имевший широкое распространение чин панагии, его обрядовые особенности<sup>1</sup>. В связи с этим стоит обратить внимание на не характерное для русской традиции обстоятельство, а именно: широкое включение чина панагии в нормативно-обрядовую практику жителей региона, где он занимал определенную, закрепленную традицией нишу как сакральное действие с многозначной положительной коннотацией. Изучавший культуру Полесья Иван Эремич обратил внимание на повсеместность его включения в обрядовую жизнь мирского населения, причем в разных ситуациях, требующих, с точки зрения населения, совершения особых сакральных актов с обращением к Божьей Матери и святым силам с просьбой о благословении. «На Полесье в большом употреблении обряд панагии, или возношения хлеба в честь Божьей Матери. Он следует за панихидой, но по большей части совершается отдельно, преимущественно перед путешествием, и называется “зздоровным”» (Эремич 1868: 32).

Более подробное описание проведения чина панагии, сопровождающего празднование «свечи» – ежегодного торжественного переноса общественной святыни (свечи или иконы) из дома хозяев на новое место пребывания – оставил священник И. Сцепуржинский. Для нас в его информации представляет интерес тот факт, что красочно представленный эпизод поднятия хлеба аналогичен поминальным акциям, о которых шла речь выше. Причем поведение участников празднования явно свидетельствует о том, что акт поднятия воспринимается едва ли не как центральная часть священно-

действия, что объясняет устойчивое его сохранение в обрядовой традиции независимо от совершения самого чина панагии. Действие происходит в доме старых хозяев вечером накануне переноса. «Все приносят хлеб, каши, все на стол. Хозяйка дома застилает на столе белый платок, кладет на него хлеб и нож для вынудения частицы хлеба. Священник в эпитрахили начинает совершать чин панагии, по местному выражению “зздоровный хлеб”. Когда начинается пение величания и “блажим Тя вси роды”, хозяева берутся за платок, на котором лежит хлеб с вынудой частицей, и то поднимают оный, то опускают, повторяя за хором величание; многие же, по тесноте не могущие взяться за платок, то поднимают, то опускают правую руку, в знак своего участия в молитве». Обрядовые действия заканчиваются возгласением многолетия. Чтобы получить кусочек вынудой частицы, некоторые бабушки постятся полностью до совершения чина. Оставшийся хлеб хозяин убирает, и на следующее утро едят его всей семьей натошак (Сцепуржинский 1877: 152). По воспоминаниям прослужившего 50 лет в одном приходе г. Хотимска о. Кирилла, во время его служения аналогичные действия, приуроченные к празднованию свечи, происходили в храме. Все участники празднования приносили по булочке, свече и записки о здравии. После службы из каждой булочки священник вынимал частицу. Затем «кладут крест на блюдо и эти частички туда кладут. И потом все общими усилиями берут это блюдо руками, поднимают вверх и поют величание. В Климовичах, например, поют тому, кому посвящен храм, – Михаилу Архангелу. Потом разбирают каждый свое, берут свечи и уходят».

Отличительной чертой богослужения с чином панагии, в том числе и в поминальной практике в XIX в., можно считать место его проведения: обрядовые акты совершал священник, но часто во внецерковном пространстве. Между тем, и в прошлом Церковь не всегда одобряла подобную популярность внецерковного совершения святого чина, возможно, из опасения его профанации. Об этом свидетельствует, например, помещенный в Церковном вестнике вопрос: «Следует ли поддерживать обычай совершать при освящении домов чин “панагии”?». На что редакция, ссылаясь на богослужебные книги, дала отрицательный ответ: «Никак не следует, а напротив, нужно объяснить просящим совершить такой чин, что совершение его при освящении дома никакого разумного основания не имеет, так как чин этот указан в последовании дня Пасхи и совершается в некоторых монастырях за трапезой в воспоминание явления Божией Матери апостолам по вознесении Ея на небо» (ЦВ 1893: 236).

Поднятие хлеба или просфоры в чине панагии – это одновременно и прославление Богородицы, и акт благословения всех присутствующих. Придание ему в ритуале поминания 40-го дня функции отправления души, что подчеркивают довольно энергичные действия участников действия, скорее всего, мирская интерпретация канонического акта. При отсутствии каких-либо сведений в описаниях прошлого, в наших опросах относительно того, что символизировал собой этот хлеб в глазах исполнителей обряда, можно только предполагать, что он одновременно ассоциировался с душой умершего, местом ее обитания. В таком случае, использование его в качестве основного ингредиента поминального колива может создавать дополнительный эффект соприсутствия умершего участникам трапезы, актуализация которого – одна из организующих задач ритуального комплекса.

Думается, что истоки широкого распространения чина панагии в религиозно-обрядовой культуре региона, в том числе его вхождения в поминальные обычаи, следует искать в истории Православной Церкви на территории Украины и Белоруссии, до присоединения этих территорий к Москве в 1686 г. А поскольку чин панагии, как говорилось выше, имел длительный путь становления и совершался в соответствии с разными уставами, порядок богослужений в храмах Киевской митрополии, подчиненной Византии до 1686 г., мог отличаться спецификой их проведения, что требует изучения старых функционирующих на территории Украины и Белоруссии требников. Например, по данным Православной энциклопедии, «Афонская редакция чина панагии имеет дополнительные особенности: в частности, возношение панагии, которое бывает не каждый день, сочетается здесь с обрядом благословения укрухов, совершаемым ежедневно, и с поминовениями – эти дополнительные элементы чина восходят к практике студийских времен» (ПЭ 2009: 386). Что касается белорусских традиций, то, возможно, контаминативный характер поминального комплекса 40-го дня и собственно совершения чина панагии связан со спецификой конфессиональной ситуации периода униатства, когда могло происходить смешение богослужебных практик, а отсутствие четкости и упорядоченности церковной жизни, особенно в сельской среде, провоцировало активизацию религиозных инициатив мирян.

В настоящее время конкретные реакции священников на просьбы прихожан провести обряд поднятия воздуха определяются как общей политикой Церкви на унификацию и канонизацию церковной обрядности, так и собственным отношением к народной обрядности, которую оценивают не только с точки зрения ее православной легитимности,

но и ее осмысленности. В Гомельской епархии настоятельно советуют священникам избегать привнесения неунифицированной ритуалистики в церковное поминание, аналогичной политики придерживаются Церковь и пастыри на российской части пограничья (что не исключает в реальности уступок традициям прихожан). Особенно радикально настроены молодые священники, такова позиция пастыря из с. Яловка Красногорского р-на: «Нет, с такими просьбами ко мне обращаться бесполезно. Знаю, что в Новозыбкове делают. Но я отказываюсь, когда меня просят. Заочное отпевание соглашаюсь, но не воздух. Это глупость. Никакого поднимания воздуха в церкви не существует в принципе. На 40-й день служат обычную панихиду» (Брянская обл., 2012 г.). На Украине Церковь придерживается более мягкой позиции. Глава Черниговской епархии епископ Амвросий, определяя существующую традицию как народный, привнесенный в стены храмов обычай, не находящий подтверждения в тех требниках, которыми сейчас руководствуется Украинская Церковь (Московского Патриархата), советует своим священникам ориентировать прихожан на каноническую церковную ритуалистику, но учитывать значение традиции: «(Вы запрещаете поднимать воздух?) – Ну, я говорю священникам, что это не нужно и нужно потихоньку выводить, нужно, чтобы было уставное богослужение. Если есть где-то в приходе какой-то обычай и он не противоречит уставу Церкви, то его не надо нарушать» (2010 г.).

Заложенная в ритуальном действии идея – отправление души в воздух, к небу – в целом соответствует церковному учению, обрядовые акты ведет священник, причем в современной практике – в стенах храма. Своеобразие ритуального действия в том, что активными актерами в нем являются прихожане, что не свойственно церковным священнодействиям. И именно эта особенность ритуального комплекса, привнесение в церковное чинопоследование мирской традиции, позволяет говорить о формировании церковного (скорее, народно-церковного) обычая. Советское время сделало невозможным или труднодоступным совершение всех положенных актов, но обязательной для исполнения оставалась главная, с точки зрения населения, функция, требующая ритуального отправления вверх, даже без соучастия Церкви. Среди народных традиций Полесья А. А. Плотникова отмечала и обряды «правильного» захоронения, в том числе обычай «поднимать воздух» на 40-й день: «когда постилают на могилу скатерть и затем поднимают ее три раза за концы вверх, сопровождая свои действия напутствием “душе” идти вверх» (Плотникова 1993: 101. Глуховский р-н Сумской обл., с. Дунаец). В том варианте поминального комплекса, который су-

ществовал на памяти наших собеседников и практикуется и сейчас, все его элементы были связаны единой сакральностью: вместе с поднятым хлебом уходила ввысь душа умершего, затем хлеб же, как освященный атрибут, входил в поминальное коливо. Однако в последнее время эта взаимосвязь становится менее значимой. Сохраняется, хотя и не во всех храмах, поднятие хлеба, не меняется рецепт колива, но в качестве хлебного ингредиента может употребляться обычная булочка или полученная в церкви просфора, что не меняет основной состав совершаемых в храме обрядовых актов: «Воздух – в церкви. Пять булок на платок, сахар, конфеты, яйца сырые и все это на платке поднимают. Потом это оставляют в церкви, домой не несут» (с. Лемешовка Городнянского р-на Черниговской обл., 2010 г.).

#### *Заключение*

Похоронно-поминальная обрядность неизменно вызывает интерес ученых, в оптику их исследований попадают самые разные аспекты ее функционирования. Свою цель при написании статьи я определяла как желание показать многообразие церковной ритуальности, соединяющей канонические священнодействия и обрядовые инициативы мирского населения, своеобразии которых отражает народные рефлексии на церковное учение о посмертной участи человека. В поминальный комплекс 40-го дня после смерти входит трансформированный и, в основном, переосмысленный чин панагии, обрядовые элементы которого, на мой

взгляд, стали основой всего ритуала отправления умершего в иной мир. Судя по материалам XIX в., эту ситуацию можно считать традиционной для религиозно-обрядовой культуры региона, в значительной степени свою актуальность она сохраняет до настоящего времени. Конкретные примеры показывают причины и логику введения в поминальный комплекс обрядовых актов, не зафиксированных в канонических требниках, результатом чего становятся новые варианты церковных и народно-церковных обычаев. Приведенные примеры демонстрируют сложность корреляционных взаимодействий разных уровней функционирования православия: церковных канонов, церковного обычая и религиозных практик мирян. Своеобразие и отступление от привычных канонов некоторых ритуальных актов, вызывающие подчас негативную реакцию Церкви, говорят о необходимости не столько критики, сколько выяснения их истоков и понимания актуализированной в них христианской идеи. Ситуация конца XX – начала XXI в. показывает определяющую роль православной концепции жизни и смерти в обрядовой модели поведения мирян. Особо следует подчеркнуть факт совершения обрядовых актов именно в стенах храма, что, в свою очередь, является репрезентацией церковно-приходского сознания населения изучаемого региона. Материалы показывают также влияние истории и специфики конфессионального ландшафта на формирование обрядовой практики.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Судя по отдельным этнографическим сведениям, этот чин существовал в украинских и белорусских землях шире – за пределами региона пограничья. К сожалению, недостаточность источников не позволяет расширить территорию исследования.

#### **Источники и материалы**

Булгаков 1993 – Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Т. 1. М.: Издательский отдел Московского патриархата, 1993.

Пархоменко 2022 – Константин Пархоменко, священник. «Поминание усопших за Литургией» // Православный интернет-журнал «Преображение». [http://www.pravzhurnal.ru/Preobrazhenie/Azi\\_pravoslaviya/pominanie-usopshih-za-liturgiey.html](http://www.pravzhurnal.ru/Preobrazhenie/Azi_pravoslaviya/pominanie-usopshih-za-liturgiey.html) (дата обращения 07.09.2022)

ПЭ 2009 – Православная энциклопедия. Т. LIV. М., 2009.

РГО – Русское Географическое общество

Сердюков 1867 – Сердюков И. Крестьянская жизнь и обычаи в Мстиславльском у. // Могилевские губерньские ведомости. 1867. № 50–52.

Скабалланович 2022 – Скабалланович Михаил. Толковый типикон. [http://www.odinblago.ru/liturgika/mikhail\\_skaballanovich/chin\\_o\\_panagii/](http://www.odinblago.ru/liturgika/mikhail_skaballanovich/chin_o_panagii/) (дата обращения 20.07.2022).

Щепуржинский 1877 – Щепуржинский И. Братская свеча (этнографический очерк) // Странник. 1877. Т. 1. СПб.

ЦВ 1893 – Церковный вестник. 1893. № 15. СПб.

#### **Научная литература**

Григорьева Р. А. (отв. ред.). Этнокультурный ландшафт белорусско-российского пограничья в начале XXI века (по материалам исследований сельского населения). М.: ИЭА РАН, 2018.

Плотникова А. А. Дух вон // Русская речь. 1993. № 4.

Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. I. Ч. II. СПб., 1890.

Эремич Иван. Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868.

## References

Eremich, Ivan. 1868. Ocherki belorusskogo Polesya [Essays on Belarusian Polissya]. Vilyna.

Grigoryeva, R. A. (ed.). 2018. Ehnokulyturnyj landschaft belorussko-rossijskogo pogranichya v nachale XXI veka (po materialam issledovanij selyskogo naseleniya) [The Ethnocultural Landscape of the Belarusian-Russian Borderlands at the Beginning of the 21st Century (Based on the Materials of Studies of the Rural Population)]. Moscow: IEHA RAN.

Plotnikova, A. A. 1993. Duh von [Spirit out]. *Russkaya rech* 4.

Shejn, P. V. 1890. Materialyh dlya izucheniya byha I yazyhka russkogo naseleniya severo-zapadnogo kraja [Materials for the study of the life and language of the Russian population of the northwestern region]. Vol 1. P. II. Sankt-Peterburg.

## THE LOGIC OF THE FORMATION OF NATIONAL CHURCH CUSTOMS. THE CEREMONY OF LIFTING PANAGIA IN THE MODERN COMMEMORATION OF THE 40TH DAY (RUSSIAN-BELARUSIAN-UKRAINIAN BORDER)

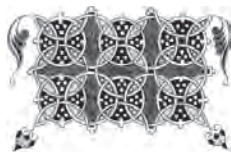
*Abstract.* The main religion of the Eastern Slavs – Orthodoxy has always functioned at different levels: canonical church ministry, ecclesiastical and folk-church customs and extra-ecclesiastical religious practice. Their correlation was actualized in varying degrees of intensity and mutual influence, resulting in new forms of religious customs and ritualism. This ratio was maintained in Soviet times, retaining its significance in our time. A representative example of the interaction of the church and secular religiosity is the custom of commemoration on the 40th day after death, combining the canonical ceremony of lifting panagia with the popular interpretation of the Christian idea of the departure of the soul of the deceased on this day.

*Keywords:* Orthodoxy, canon, custom, panagia, remembrance, soul, reception, ritual.

*Authors Info:* Listova, Tatjana A. – Ph. D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: [listova.ta@mail.ru](mailto:listova.ta@mail.ru)

*For citation:* Listova T. A. 2023. The logic of the formation of national church customs. The ceremony of lifting panagia in the modern commemoration of the 40th day (Russian-Belarusian-Ukrainian border). *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 54–67

*Funding:* The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.





## ПЕВЧИЕ В ДУХОБОРЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII – НАЧАЛЕ XX века

*Аннотация.* Институт певчих, изучению которого посвящена работа, как специфическая структурная часть духовоборческой секты, выделился из общего хора псалмопевцев. Оказавшись самой устойчивой частью сообщества, он единственный пережил исторические потрясения и внутренние катаклизмы и дожил до наших дней. Автор использовал архивные и опубликованные источники, в том числе псалмы духовоборцев, а также свои экспедиционные наблюдения, сделанные у закавказских духовоборцев. В работе рассмотрено формирование института певчих, их роль и статус в секте во второй половине XVIII – начале XX в. Автор пришел к выводу, что в ключевой части обряда богомоления, в котором запечатлены основные положения вероучения секты, под пение певчих и всех молящихся на них, по представлению духовоборцев, нисходил Святой Дух и совершалось духовное причащение, за которое они ратовали, отвергнув церковные «рукотворные» таинства. Пение псалмов – это не сопровождение богослужения, а его самая мистическая часть, главными акторами которой были певчие. Роль певчих в обряде предопределила их очень высокий статус в секте и обеспечила в дальнейшем устойчивость самого института.

*Ключевые слова:* духовоборцы, певчие, вероучение, обрядность, мистическая секта.

*Ссылка при цитировании:* Иникова С. А. Певчие в духовоборческом сообществе во второй половине XVIII – начале XX века // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 68–79

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы России: социально-антропологические, этнологические, этнодемографические и историко-культурные исследования»

---

**Иникова Светлана Александровна (Inikova Svetlana Aleksandrovna)** – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: [inikova\\_svetlana@iea.ras.ru](mailto:inikova_svetlana@iea.ras.ru), ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-4925-8819>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 68–79

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 304.28; ББК – 86.39; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/68-79>

В последнее десятилетие немало работ было посвящено музыкальной культуре духоборцев, прежде всего, псалмопению. Музыковеды, обратив внимание на необычную технику исполнения и широкое использование песнопений в культовой практике, предприняли попытки найти источники музыкальных заимствований (Зернина 2013, 2017; Косых 2021, 2022; Рудиченко 2015, 2018), а филологи еще в начале миллениума заинтересовались соответствием музыкальной и речевой форм текста духоборческих псалмов (Кодзасов, Никитина 2004). Но не менее важно для изучения духоборческой истории и культуры рассмотреть формирование и деятельность института певчих, его роль и степень вовлеченности в религиозную жизнь сообщества во второй половине XVIII – начале XX в. Без обращения к прошлому невозможно говорить о его судьбе в советскую и постсоветскую эпохи.

В первых дошедших до нас следственных делах 1760–1770-х годов секта духоборцев<sup>1</sup> выступает как оформившаяся религиозная организация, причем с настолько высоким уровнем самосознания и самоидентификации, что ее руководители сочли необходимым ходатайствовать перед

правительством о признании за сектой права на свободное вероисповедание. Несомненно, что процесс формирования такой организации занял не одно десятилетие. Ее социальной базой стали свободные крестьяне разных категорий Слободской Украины, Новороссии, Воронежской и Тамбовской губерний и небольшая часть донского и екатеринославского казачества.

С начала XIX в. духоборцы обрели свою территорию в Мелитопольском у. Таврической губ., куда они, по повелению Александра I, были переселены из перечисленных выше губерний. В 1841–1845 гг. все духоборцы, отказавшиеся перейти в православие, были выселены правительством в Закавказье. Туда они перенесли свое теократическое квазигосударство – Духоборию. Духоборцев, объединенных единым руководством, поселили в нескольких губерниях и уездах, но само название «Духобория», прежде всего, относилось к селениям, расположенным в Ахалкалакском у. Тифлисской губ.<sup>2</sup>

Закавказская Духобория, как единая социальная и религиозная организация, просуществовала до смерти в декабре 1886 г. последней общепризнан-



Духоборцы во время богослужения. Село Славянка Елизаветпольской губ. 1865 г.  
Рис. В. В. Верещагина. Отдел рукописей Государственной Третьяковской галереи.  
Негатив 93959

ной руководительницы Лукерьи Васильевны Калмыковой. Далее начались события, обречшие секту на постепенное угасание: борьба за власть, раскол на две партии: *большую*, включавшую подавляющее большинство жителей духоборческого «государства» и присягнувшую новому вождю Петру Васильевичу Веригину, и *малую*, состоявшую из жителей с. Горелое, отказавшихся признать Веригина; отъезд в 1898–1899 гг. в Канаду 7,5 тыс. наиболее последовательных сторонников П. В. Веригина.

Во главе духоборческой секты стоял обоженный руководитель, который определял всю ее религиозную и повседневную жизнь, стратегию отношений с местными властями и шире – с государством. При нем были старшина, атаман, маленькая армия – *казачки*, а в каждом селении – староста, группы *старичков* и певчих. Старички следили за чистотой веры, за поведением и нравственностью, решали семейные и хозяйственные споры, были хранителями преданий и пророчеств вождей. Функции певчих были ограничены исполнением псалмов во время религиозных обрядов. От них прежде всего требовались вокальные данные и хорошая музыкальная память.

Пение сопровождало богослужение в разных христианских конфессиях. Протестантские деноминации: меннониты, амиши, гуттериты, кроме, пожалуй, квакерской секты, придавали очень большое значение музыкальному исполнению религиозных текстов.

Пение псалмов, или *псалмов* в секте духоборцев было составной, важнейшей частью богослужения. В качестве псалмов использовались не только выбранные места из Библии, особенно Нового завета и Псалтыри, из церковных богослужебных книг, но и духовные народные и авторские стихи, апокрифические сказания, тексты с лубочных картинок, заговоры, причем нередко один псалом мог быть скомпонован из разных отрывков или настолько искажен, что только напоминал оригинал. Действительно оригинальные псалмы преимущественно представлены *начатками*<sup>3</sup> (Каменев 1904: 491), которые являются духоборческим катехизисом.

По убеждению духоборцев, все псалмы были составлены их вождями, и в них изложено все божественное учение, поэтому они имели очень высокий сакральный статус. Один из псалмов даже специально посвящен пользе псалмопения: «Пение псалмов — душам нашим украшение. Ангелов на помощь призывать — отженяет тьму, содевает святыню человеку на укрепление ума, заглаживает грехи, подобно есть милости святых, прибавляет веру, надежду и любовь, яко солнце просвещает, тако водой очищает, яко огонь опалает, елеем умащает, дьявола постыдивает, а Бога показывает;

телесная похоти угашает <...>»<sup>4</sup> (Животная книга 1909: псалом 91).

Передавались псалмы последующим поколениям исключительно в устной форме. Поскольку написанное на бумаге слово могло быть искажено или утрачено, то божественная истина должна быть написана только в сердце человека. Псалмы составляли устную «Животную книгу», хранившуюся в памяти людей<sup>5</sup> и полностью собиравшуюся, когда духоборцы сходились на богослужение. Каждый псалом заканчивался фразой – «Богу нашему слава».

В отличие от псалмов, такие религиозные произведения, как *стишки*, которые пели на похоронах, свадьбах и праздничных застольях, не имели в конце сакраментальной фразы, обладали значительно меньшим религиозным статусом и их никогда не исполняли во время богослужения.

Западные идеи, заимствованные из учений протестантских сект (и не только) и своеобразно усвоенные основателями духоборчества, попадали в среду православных, за счет которых секта росла в XVIII в. Естественно, новое учение должно было использовать лексику, соответствовавшую религиозным представлениям вербуемых в секту людей. Более того, сами сектанты в силу религиозного мировоззрения не могли выйти за рамки существовавшей привычной религиозной лексики, но могли изменить понятия, стоявшие за прежними названиями. Они пошли по пути изменения лексического значения слов. Большинство псалмов имели явный смысл для посторонних и тайный, доступный только посвященным. Символизм и подмена лексических значений, использование отдельных придуманных слов вообще были свойственны эзотерическим организациям, в том числе мистическим сектам.

В начатках, или вопросо-ответных псалмах духоборцев часто встречаются слова «глаголы» и «пение» и производные от них – «поющие и глаголющие». Смысл этих слов раскрывается там же: «слово» или «глагол» – это Иисус Христос, а пение – Святой Дух, как пеленой покрывающий «единую, соборную, апостольскую церкву», которая есть «собрание истинных христиан», то есть духоборцев. С глаголами и пением (Сыном Божиим и Святым Духом), которых Бог «сотворил прежде для себя», Он «совет положил», создавая человека (Животная книга 1909: псалом 2, вопрос-ответ 93, 94; псалом 6, вопрос-ответ 32, 33, 35; псалом 8, вопрос-ответ 19). И еще – пение в псалмах духоборцев олицетворяет высший божественный духовный мир, или «небеса» (Животная книга 1909: псалом 14, вопрос-ответ 1).

«Поющие и глаголющие» – это сами духоборцы, хранители сущей веры христианской, а их живая душа – «образ Божий, лик небесный, поет и глаголет» (Животная книга 1909: псалом 6, во-





Семья духоборцев. Ахалкалакский у. Тифлисской губ.  
Первая четверть XX в.  
Архив С. А. Иниковой

прос-ответ 8). «<...> поющий и глаголющий передают из рода в род» то самое «слово, какое им было передано Спасителем мира», – писал в 1900 г. духоворец И. П. Обросимов в записке о духоворческих обрядах (*Ольховский*<sup>6</sup> 1905: 242). Пение и произнесение священных слов Господа Бога и, таким образом, сохранение их для человечества – это заповедь, которую духоворцы свято исполняли.

Судя по архивным документам, во второй половине XVIII в. пение псалмов было обязательной частью молитвенного обряда духоворцев Тамбовской провинции. В ходе следствия в 1765 г. обвинявшийся в отступлении от православия однодворец с. Жидиловка Козловского у. Семен Жерноклев, которого еще только пытались вовлечь в секту, показал, что во время его пребывания на духоворческом молитвенном собрании в с. Горелое Тамбовского у. присутствовавшие пели 14 главу из Захария Пророка (Ветхого завета) и псалмы из Псалтири (*Высоцкий* 1914: 11). Более определенно описал моление в эти годы духоворец – житель Стрелецкой слободы г. Тамбова разночинец Иван Любимов: «человека по два и по три, а иногда и более сходятся в одну избу и поют псалмы, кто что знает, и поклоняются один другому и целуются для того, что человек есть подобие Божие, почему и думают, что они поклоняются Отцу и Сыну и Святому Духу» (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2287. Л. 46 об.). В том же году священники и жители Жидиловки жаловались на группу отступивших от церкви сельчан-духоворцев, которые «неким странным дьявольским гласом чинят кличи безчисленные и некоторыя стихи от века неслышанныя» (Там же. Л. 6 об.). О пении духоворцами, разъезжавшими по селению на санях ночным временем толпою, писали в своей жалобе в 1803 г. жители с. Троицкая Дуброва Тамбовской губ. (ГАТО. Ф. 65. Оп. 1. Д. 404. Л. 1 об.).

Традиция псалмопения как часть богослужения существовала и у духоворцев других губерний. В самом начале XIX в. псалмы пели на молении духоворцы из Екатеринославской и Слободско-Украинской губерний (Некоторые черты 1896: 361; РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. 1816. Д. 20 б. Л. 115 об.) и духоворцы Астраханской губ., арестованные в 1802 г. на ярмарке в Ставрополе в тот момент, когда они «отправляли пением псалмов и другими невнятными словами службу публично» (РГИА. Ф. 1374. Оп. 5. Д. 222. Л. 2).

В Таврии духоворцы были поселены компактно в девяти моноконфессиональных селениях в отдалении от православных и получили возможность свободно совершать свои обряды и совершенствовать певческое искусство. Пока богомоления были тайными и малочисленными, вряд ли было возможно выделить особую группу певцов, хотя, воз-

можно, запевалы среди них были. С увеличением численности духоворцев, собиравшихся на моления, возникла потребность в руководстве пением. Посетившие духоворцев современники отмечали, что запевали псалмы женщины, причем не все сразу, а среди них были «запевалы», мужчины же подхватывали пение (Записки квакера 1874: 36; Ф-в 1828: 50; Записка о духоворцах 1876: 403), то есть из общего хора участников богослужения выделились профессионалы, обладавшие лучшими вокальными данными и техникой пения. В Закавказье запевалу называли *заподилой*, от слов «заводить пасалом». Это слово употребляют и современные певчие.

Пением духоворцы провожали усопших, встречали своего главу, входившего в зал для богослужения или посещавшего по праздникам другие селения, псалмопением встречали высоких гостей, а в мае 1818 г. – приехавшего в их село Терпение в Таврии Александра I; пением духоворческие села беспрестанно оглашались во время выселения духоворцев в Закавказье (Записка о духоворцах 1876: 404; *Каменев* 1904: 490; Несколько слов 1870: 294).

Руководители секты очень ценили хороших певцов, и среди канадских духоворцев еще в 1950-е годы сохранялось предание о том, что во время проживания в Таврии некоего Едома Сабураева (он же Ананий Сибуряев) за прекрасный «соловьиный» голос руководитель секты Савелий Капустин переименовал в Соловьева (*Попов* 1997: 49), а это было знаком признания заслуг и высокой милости. О его необыкновенном голосе, как оказалось, помнили и современные закавказские духоворцы: «Он очень певчий был, такой был голос у него!» (ПМА 1).

В Сиротском доме<sup>7</sup>, созданном Капустиным в с. Терпение, жили девицы, «которые затверживали псалмы и которые потом делались запевалами», то есть там готовили профессионалов (Записка о духоворцах 1876: 405). Капустин сделал пение псалмов девушками-певчими обязательной частью ритуала почитания вождя-Христа. Обладая хорошими молодыми голосами, они должны были создавать и поддерживать вокруг вождя атмосферу особого благолепия, подобно тому, как в Горнем мире для Бога поют ангелы. При следующем вожде Василии Калмыкове число девиц в Сиротском доме увеличилось. Предположительно, эта традиция создавать группы девушек-певчих, окружавших руководителей секты, стала складываться еще в XVIII в. В документе за 1768 г. говорилось, что один из видных духоворцев из с. Горелое Тамбовской провинции, приближенный к вождю, оставил свой дом, жил в лесу и ездил «безпристанно з девками» (РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 506. Л. 274), которые, скорее всего, распевали псалмы или под его руководством разучивали их. Во время проживания в Таврии эта тради-

ция окончательно сформировалась и сохранялась в Закавказье, а также среди духоборцев, выехавших в Канаду (АГМИР. Ф. 2. Оп. 7. Д. 953. Л. 48).

Близкий к толстовцам, интересовавшийся духоборцами И. К. Дитерихс, побывавший в гостях у большой партии в Ахалкалакском у. Тифлисской губ. на Пасху 1907 г. и ездивший по селам вместе с их руководителем П. П. Веригиным (сыном П. В. Веригина), описал, как «однажды в одном селении “певчие” девицы что-то позамешкались и молодой Веригин велел им поторопиться, а затем так грозно крикнул, что б они были немедленно приведены, что те, что называется <...> из-под земли выросли и, не отдышавшись от скорого бега, завели какой-то “псалом”» (АГМИР. Ф. 14. Оп. 2. Д. 38. Л. 26 об.). Пение не прекращалось несколько часов, пока П. П. Веригин трапезничал.

Есть еще одно интересное свидетельство об обязанностях, которые возлагались на певчих девушек. Духоборец И. П. Обросимов в своей записке, написанной им по просьбе В. Д. Бонч-Бруевича, сообщал, что в Закавказье в дом умершего духоборца приходили 12 певчих девушек<sup>8</sup> и пели над покойником всё время, пока он лежал в доме (*Ольховский* 1905: 261). Эта информация относится к последней четверти XIX в.

В начале XX в. без участия певчих не проходили ни одни похороны и *поминки*, во время которых они пели псалмы и стихишки, пока покойник лежал дома, с пением провожали его на кладбище, участвовали в похоронном *вечере*, а потом на поминках на 42 дня и год. Возраст певчих, видимо, в это время уже не имел значения.

Очевидно, и в начале XIX в. в общем регулярном богомолении, как и в более поздний период, участвовали певчие разного возраста. Так, квакер Греллэ-де-Мобилье, побывавший у духоборцев в Таврии в 1819 г., упомянул, что запевалой на молитве была «старлица» (Записки квакера 1874: 36). В зависимости от ситуации к пению привлекали ту или иную возрастную категорию.

Житель с. Горелое в Закавказье Гаврила Балабанов оставил очень содержательные воспоминания о жизни села в 1910-е и в начале 1920-х годов, в которых он сообщал о своем недолгом пребывании в группе певчих: «Я имел хороший слух и голос, и меня приобщили к старшим товарищам, которые ходили к старым певцам и твердили религиозные псалмы. Я ходил пел и каждое воскресенье посещал молитву и там пел <...>» (*Балабанов б/д*). Он указывает на разные возрастные категории среди певчих: молодые, как он, старше его и старые. Не только он, но даже певчие среднего возраста продолжали ходить к старым певчим *твердить* псалмы, и, судя по тексту, это не было одноразовым посещением.

*Выверживание* мелодии и особенностей исполнения было процессом долгим, и регулярные спевки обеспечивали преемственность культуры пения. Духоборцы и раньше, и сейчас говорят не «учить» псалмы, а *твердить*, причем это относится и к тексту, и к пению. Как объяснила одна из певчих, это означает запомнить так, «чтобы проникало в мозг» (ПМА 2).

В Закавказье сфера деятельности певчих существенно расширилась, что было связано с изменениями, происходившими в секте. Размеренная и сытая жизнь, наступившая с 1860-х годов, вела к ослаблению былой религиозности. Борцы против всего материального в деле спасения души потихоньку превращались в обрядодержателей. Особенно это было характерно для духоборцев малой партии, которая после раскола секты крепко держалась за «старинку».

Все духоборцы поддерживали и даже развивали культ *родимой* Лушечки, 22-летнее правление которой было золотым веком секты. Но большая партия, состоявшая из тех сторонников П. В. Веригина, кто не уехал в Канаду, почитала его Сыном Божиим и чтילה память о нем. Его сын П. П. Веригин уже не пользовался таким же огромным религиозным авторитетом, хотя и претендовал на роль нового Христа. Обе партии теперь держались за память об ушедших вождях, и это вылилось в создание сакрального ландшафта вокруг духоборческих селений, отмеченного многочисленными святыми местами, каким-либо образом связанными с вождями. По мере жизни в Закавказье возникали всё новые даты поминального календаря «святых и праведных родителей», то есть руководителей и ближайших членов их семей. Посещение святых мест в определенные дни и отмечание поминальных дат обязательно сопровождалось исполнением религиозных обрядов и, конечно же, не обходилось без певчих. И. К. Дитерихс отметил, что «духоборы придают им (псалмам. – С.И.) слишком важное значение, и потому во всех случаях жизни, а тем более в торжественных, пение “псалмов” обязательное установление и с этим приходится мириться» (АГМИР. Ф. 14. Оп. 2. Д. 38. Л. 26 об.). Но самым главным всегда оставался обряд богослужения, в котором наиболее полно раскрывалась роль певчих.

Отвергнув всё связанное с культовой церковной практикой, духоборцы в своих вопросо-ответных псалмах на вопросы: а есть ли у вас церковь, икона, евангелие, крест и т. д., отвечали, что все это у них есть, и дальше раскрывался новый духовный смысл каждого привычного слова. Церковь «построена ни в горах, ни в бревнах, ни в каменных стенах, а наша церковь построена в душах и сердцах человеческих» (*Животная книга* 1909: псалом 6, во-

прос-ответ 21): «тело наше храм Божий», и в этом храме вместо икон «душа наша образ Божий, лик небесный» (Животная книга 1909: псалом 12, вопрос-ответ 4), и весь «иконостас церковный, окрест духовный, – собрание истинных христиан» (Животная книга 1909: псалом 74); в этом храме «свечи неугасимы; свечи горят во храмине, а святая молитва в разуме» (Животная книга 1909: псалом 3, вопрос-ответ 33; псалом 380); священник в этом храме праведный, преподобный, не скверный и безгрешный – сам Господь.

Духоборцы в нескольких псалмах говорили, что у них есть таинства (Животная книга 1909: псалом 1, вопрос-ответ 23, 24; псалом 3, вопрос-ответ 55, 74, 88). Названия четырех из семи перечисленных духоборческих таинств полностью соответствуют названиям православных таинств: крещение, миропомазание, причащение, покаяние. Миропомазание лишь упоминалось в псалмах, тогда как суть крещения, покаяния и причащения раскрыты достаточно ясно. Покаяние (исповедь), по их мнению, «свыше добродетелей» (Животная книга 1909: псалом 9, вопрос-ответ 16), и покаяться надо не попу, а Богу, и прекратить грешить. Крещение и причащение – это «когда кто восприимлет слово Божие в себе, крестится от Христа святым духом», то есть для того, чтобы стать членом святой апостольской церкви и быть причисленным к сообществу, возродиться для новой жизни, надо воспринять в себя слово Божие. Причащение или принятие святых тайн – это познание истинного Бога-Отца и Христа, открывающегося людям своим, получение слова Христова, а не хлеб и вино, которые есть только «похоть плотская, в уста входит, фадроном преисходе»<sup>9</sup> (Животная книга 1909: псалом 1, вопрос-ответ 24; псалом 3, вопрос-ответ 74; псалом 85). Иными словами, главные духоборческие таинства, понимаемые духовно, это покаяние – оставление всех грехов, крещение – приобщение к вере, причащение – духовное познание божественных тайн, то есть откровение Божие<sup>10</sup>. Совершив первое и второе, духоборец стремился к познанию истинного Бога и получению от Него слова.

В православной церкви причастие совершается во время главной церковной службы – литургии. Свое богослужение духоборцы тоже называли *литургией* (Ольховский 1905: 244 примеч.), и так же, как православные перед причастием, они шли на богослужение натошак. Слово «литургия» еще в 1980-е годы изредка можно было услышать от современных духоборцев, но в основном они называют обряд богослужения *поклонением*.

Он был многократно описан, но придется обратиться к нему еще раз. Мы опускаем приветственную часть обряда – поясные поклоны входящих в

помещение, где состоится богослужение, их приветствия, а также заключительную часть – прощание перед уходом домой. Остановимся на его центральной части. Она заключалась в поочередном чтении псалмов сначала сидящими на лавке вдоль правой стены от стоявшего в углу стола мужчинами, затем женщинами, сидевшими вдоль левой стены. Старшие по возрасту занимали места ближе к столу. В те времена, когда в секте был вождь, он сидел первым в мужском ряду, а последняя руководительница Лукерья Калмыкова садилась первой в женском ряду.

Со слов духоборца, записанных в конце XIX в. толстовцем И. М. Трегубовым, «чтение псалмов <...> означает то, что мы ставим свечи неугасимы <...> Каждый читает свой особенный псалом: если один поставил свечу, то другой не должен ставить ту же самую, а должен ставить другую» (Ольховский 1905: 245). Современные духоборцы читают псалмы разборчиво, но не громко, монотонно, без эмоций, но с определенным ритмом, и это создает ощущение их обращенности внутрь себя. На вопрос, почему читают так монотонно, старейшая духоборка Гореловки ответила: «Так нас учили. Мы ж Богу читаем, а не людям» (ПМА 3). Молитва, как говорится в псалме, соединяет человека с Богом (Животная книга 1909: псалом 157, 380), и это важно для последующих действий.

Закончив чтение псалмов, все встают. Обе группы подходят ближе друг к другу и в первый ряд выдвигаются певчие. Они обычно пели одну-две строки текста псалма, каждая из которых соответствует музыкальной строфе и называется *взвод* (произносили как *звод*, *узвод*). Собственно, пели все присутствовавшие, но запевали и вели хор певчие. Под пение второго-третьего взвода сначала мужчины, а затем женщины начинали *видаться*<sup>11</sup>: второй духоборец подходил к первому, они брались за правые руки в дружеском рукопожатии<sup>12</sup>, одновременно, не разжимая рук, делали два поклона, целовались в губы и делали еще один поклон, четвертый поклон отдавали женщинам. После мужчин кланялись женщины, отдавая четвертый поклон мужчинам. В конце XIX в. духоборцы объясняли: «За руку берутся со смыслом <...> сплетшие в любви, во благодати, возвышением разума – опознать Тайного Бога Отца и Христа, в нем же есть суд, сокровище и разум сокровенный», а «целуемся <...> в знак: “лобзаемся лобзанием вечной любви”» (Ольховский 1905: 246 примеч.)<sup>13</sup>.

Обычно на богомолении пели три псалма, но их могло быть и больше: всё зависело от числа собравшихся и величины псалмов. Когда молившиеся заканчивали *видаться*, певчие допевали взвод и кто-нибудь из них *дочитывал* псалом. «Дочитать» означает прочитать псалом полностью от начала до

конца. Видались на молитве только во время пения. На это еще в 1819 г. обратил внимание вышеупомянутый квакер Греллэ-де-Мобиле (Записки квакера 1874: 36); об этом говорят и современные духовборцы. Они понимают суть этого действия так: «Пошел, помолился, поклонялся, повидался с Богом: ведь кланяемся – это мы с Богом выдаемся<sup>14</sup>» (ПМА 4). Духовная встреча с Богом под пение псалма – это кульминация обряда, который нельзя прерывать.

А. К. Черткова, встречавшаяся с духовборцами, бывшими проездом у нее в гостях в Англии в местечке Пюрлей, где жили толстовцы, записавшая нотами несколько псалмов и стихов и беседовавшая с ними, писала, что «пение происходит у них при очень строгом, благолепном порядке. Для них – это дело серьезное, “божественное”. И в обыкновенное время так же, как во время воскресного богослужения, они поют чинно, как будто исполняют обряд» (Черткова 1910: 7). Псалмы и стихи, как говорили и говорят духовборцы, они *пели*, а светские песни *играли*.

Итак, молящийся прочитал псалом, то есть поставил Богу незримую свечу, вместо вещественной иконы поклонился троичному Божьему образу в душе человека, но возникает закономерный вопрос: в чем же заключалось духовное причащение, происходившее на этой духовборческой литургии? Сохранилось редкое свидетельство, как его понимали сами духовборцы. На допросе в 1803 г. тамбовский духовборец показал, что они «молятся богу, исповедываются и приобщаются святым тайнам мысленно и пением псалмов» (ГАТО. Ф. 2. Оп. 25. Д. 68. Л. 1 об.). В то время, когда происходит *видание*, на молящихся под пение (или с пением) псалма нисходит Святой Дух, и они получают Божественное слово – откровение. И совершенно ясной становится строка их псалма: «Глаголет нам Господь в сердцах и пениях» (Животная книга 1909: псалом 178). При ведущей роли певчих во время поклонения реализовывалась самая мистическая часть духовборческого учения – откровение Божье.

Это совершенно не похоже на введение себя в транс бесконечным чтением Иисусовой молитвы или экстатичными движениями под пение распевцев в сектах хлыстов и скопцов. Впрочем, можно вспомнить мистическую секту английских квакеров, вообще отказавшихся от произнесения молитв, пения, каких-либо обрядов и практиковавших самоуглубление в безмолвии и ожидании озарения.

С. Е. Никитина и С. В. Кодзасов отметили особенности музыкальной формы, в которой исполнялись псалмы – «чрезвычайно замедленной, без выраженного ритма, зато со многочисленными “атаками”, или твердыми приступами гласных, меняющихся в длительном распевании слогов <...>» (Кодзасов, Ни-

китина 2004: 532). Они же отметили высказывание канадского исследователя К. Пикока, изучавшего духовборческое псалмопение, об особом типе дыхания исполнителей. И нельзя не согласиться с авторами, что именно такая музыкальная «форма создает впечатление безличной растворенности в чем-то бесконечном» (Кодзасов, Никитина 2004: 532). Возьмем на себя смелость утверждать, что это не что иное, как техника вхождения в состояние транса, и певчие выступали ведущими в этом процессе.

Все сказанное относится к тем обрядам, при совершении которых духовборцы *видались* под пение псалмов. Во всех других случаях пения псалмов целью певчих было создание атмосферы духовной причастности к Небесам, позиционирование себя как божьего израильского (избранного) народа, то есть это была своеобразная форма самоидентификации.

Пение духовборцев производило на современников, которые даже не догадывались, какая мистерия разыгрывается у них на глазах, большое впечатление своей необычностью. У каждого слышавшего его возникали какие-то свои образы. Те, кто недоброжелательно относился к духовборцам, слышали в нем «странный дьявольский глас» или пение гуляров и бандуристов, исполнявших тексты, сложенные языком офеней (Каменев 1904: 489, 490), но были люди, видевшие в духовборцах борцов с самодержавием и церковью и слышавшие в их пении «заунывность притесненной, вечно страдавшей, преследовавшейся, травленной жизни»; «грустные, протяжные звуки, полные безысходной тоски» и даже «всхлипывания в колеблющихся звуках мелодии». Для них духовборческое «грустное, монотонное пение веет чем-то безнадежным» (Бонч-Бруевич 1911: 254; Сулержицкий 1905: 24; Линева 2002: 21; ОР РГБ. Ф. 369. К. 436. Ед. хр. 4. Л. 60). А у кого-то не возникало никаких ассоциаций, и они считали, что «духовборческое пение в большом количестве тоже утомляет сильно, т. к. слов разобрать нельзя, а мотивы бедны и тягуче однообразны <...> на непривычного действуют удручающе» (АГМИР. Ф. 14. Оп. 2. Д. 38. Л. 26 об.).

Как писала А. К. Черткова, долгое распевание духовборцами гласных с почти закрытым ртом делает звук узким и жестким, а слова совершенно неразборчивыми, и это, по ее мнению, было недостатком такой манеры исполнения (Черткова 1910: 7). Современные исследователи обращали внимание на чрезвычайно замедленное распевание гласных, делавшее текст непонятным, буквально неуловимым, и задавали закономерный вопрос: «зачем нужно петь текст, если он заведомо непонятен?» (Кодзасов, Никитина 2004: 530). Но каким должно быть пение, призывающее, по мнению духовборцев, в души и сердца верующих Святой Дух? Оно не могло по-

ходить на что-то привычно-обычное и даже просто земное. И без того непонятный текст непонятно пелся для Бога.

Понимали или нет сами рядовые духоборцы, какой псалом поется? В период религиозного расцвета секты, когда вся их жизнь проходила в замкнутом духоборческом социуме, они, возможно, могли это определить, но в 1980-е годы распознать псалом могли только сами певчие.

Другой вопрос, из каких источников и что именно духоборцы почерпнули для себя, а что привнесли собственного, чтобы получилось столь непривычное русскому уху пение. Возможно, музыковеды смогут найти на него ответ, тем более что серьезные шаги в этом направлении уже делаются (Косых 2021). Современные закавказские духоборцы в 1980-е годы склонны были считать, что это пение идет со времен явления на земле Христа. Канадский духоборец И. А. Попов тоже отметил представление единоверцев о том, что «мотив этого пения пребывает в страдальческом роде со времени самого Иисуса Христа» (Попов 1997: 24).

Такая манера исполнения псалмов, естественно, порождала у современников, не посвященных в тайну, вопрос: почему духоборцы так странно поют. Последние всегда отвечали, что во времена жестоких гонений, опасаясь соглядатаев, могущих проникнуть на их собрания и донести, предки духоборцев с помощью такой манеры скрывали смысл учения, а потом это вошло в традицию (Черткова 1910: 7). Точно так же певчие говорят и сейчас. И современные исследователи опять готовы поверить им, потому что такое объяснение звучит убедительно. Но это один из тех мифов, который принадлежит самим же духоборцам, не желавшим вдаваться в объяснения посторонним. Догматические псалмы и так имели двойной смысл: явный и тайный, и последний был недоступен чужим, а странная манера пения, наоборот, только привлекала ненужное внимание. Был даже такой случай, когда духобор-

цы, жившие среди православных с. Новоалександровка Таврической губ., в 1820 г. вынуждены были открыть свою принадлежность к секте, поскольку приходской священник услышал их странное пение и уличил в вероотступничестве (РГИА. Ф. 1284. Оп. 195. 1820. Д. 18. Л. 6).

Пение псалмов во время богослужения было неоднократно зафиксировано в документах второй половины XVIII в. Создание моноконфессиональных духоборческих поселений в Таврии в начале XIX в., необходимость руководить сложным по своей манере пением большого числа молящихся и то значение, которое придавал качеству пения руководитель секты С. Капустин, – все это способствовало выделению певчих из общего хора. Главной же причиной создания института певчих было завершение в новых условиях формирования культовой практики, которая в наиболее совершенной форме должна была соответствовать мистическому учению секты.

Высокий статус певчих в секте и устойчивость самого института определялись их ролью в богослужении и других обрядах. При ведущем участии певчих совершалось духовное причащение и молившиеся получали Божественное откровение.

Специфика духоборческого пения, которую отмечали современники и исследователи, была направлена на введение молящихся в состояние транс. Владение техникой пения требовало от певчих высокого профессионализма, который достигался постоянными спевками и «затверживанием» псалмов.

В XIX – начале XX в. видна тенденция к расширению участия певчих в религиозной жизни секты, соответственно, возрастала и их востребованность в сообществе. Пение псалмов являлось неотъемлемой частью духоборческой культуры. Оно способствовало сплочению секты и укреплению идентичности.

Обращение к изучению института певчих позволяет существенно расширить представления о самой секте, убедиться, что ее учение и культ имеют мистическую основу.

## Примечания

<sup>1</sup> Название «духоборцы» сектанты получили в официальных документах только в 1786 г. от архиепископа Славянского и Херсонского Никифора (Феотокиса). В основу духоборческого учения были положены идеи западного протестантизма, в том числе анабаптизма и, возможно, польско-литовского антиринитаризма. Духоборцы считали, что поклоняться надо единому Богу духовно и не признавали ничего рукотворного в культовой практике. Себя считали истинной церковью, возглавляемой Сыном Божиим Христом, пребывавшим в плоти их вождей. Они не нуждались в Священном Писании и церковных таинствах, ибо Бог сам научал божественным истинам через откровение. В душе верующего человека, в памяти, разуме и воле запечатлен образ Божий – живая икона, которому они поклонялись на молении. Являясь мистической по своей сути, секта не имела экстатического культа.

<sup>2</sup> Духоборцы расселились в Ахалкалакском и Борчалинском уездах Тифлисской губ., в Елизаветпольском у. одноименной губернии. В начале 1880-х годов, после присоединения к России Карсской обл., часть переселилась туда. Духоборией обычно называли селения в Ахалкалакском у.: Богдановка, Горелое (Гореловка), Орловка, Спасское, Ефремовка, Троицкое (в советское время Калинино), Родионовка, Тамбовка. Центром

было с. Горелое, где жил руководитель секты.

<sup>3</sup> Название «начатки» очень символично, то есть это начало знаний о вере.

<sup>4</sup> Текст этого псалма заимствован из приписываемого блаженному Августину поучения под названием «О силах псалмов» (Псалтырь 1671: 9–10 об.). Псалом, записанный В. Д. Бонч-Бруевичем от духоборцев, содержит некоторые искажения, не меняющие его суть. Выражаю благодарность сотруднику ПСТГУ, к. филос. н. С. А. Воронцову, указавшему на место публикации поучения «О силах псалмов».

<sup>5</sup> Псалмы духоборцев были записаны в 1899–1900 гг. В. Д. Бонч-Бруевичем от закавказских духоборцев, переселившихся в Канаду, и изданы в 1909 г.

<sup>6</sup> Ольховский – псевдоним В. Д. Бонч-Бруевича.

<sup>7</sup> Сиротский дом был одновременно резиденцией вождя, религиозным и административным центром и приютом для одиноких стариков и сирот.

<sup>8</sup> Начиная с XVIII в., по примеру Иисуса Христа, окруженного 12 апостолами, руководители секты окружали себя 12 «ангелами», потом «апостолами», а в Закавказье – 12 «казачками». У Лукерьи Калмыковой было 12 подруг. Так что 12 певчих девушек – цифра не случайная.

<sup>9</sup> Слово «фадрон» – от «афедрон», что на греческом означает «уборная», употреблялось в значении «задний проход». Бонч-Бруевич отметил в примечании к псалму 85, что духоборцы именно так понимали это слово (Животная книга 1909: примеч. 193).

<sup>10</sup> Лютер первоначально признавал три таинства: крещение, покаяние и евхаристию, совершаемые реально, но понимаемые как символы «благодатного состояния» человека. Некоторые протестантские секты, например, гернгутеры, признавали тоже эти три таинства. Духовное понимание таинств было характерно для квакеров.

<sup>11</sup> Фраза «идти кланяться» или «пойти на поклонение» означает участие в обряде богомоления: от прихода в место совершения обряда и до прощания. Слово «видаются» означает центральную часть этого обряда, когда, взявшись за руки, два духоборца (или две духоборки) два раза кланяются, целуются и еще раз кланяются под пение псалма, т.е. слова «кланяться» и «видаться» не являются синонимами.

<sup>12</sup> Надо отметить, что рукопожатия в разные моменты богослужения практикуются у лютеран, меннонитов, амишей, квакеров. На надгробиях старых меннонитских кладбищ в США можно увидеть две руки, соединенные в рукопожатии.

<sup>13</sup> Бонч-Бруевич (псевдоним Ольховский) со слов представителя большой партии записал, что тот, кто начал кланяться первым (второй, подошедший к первому), говорил шепотом: «“На сем месте покланяемся Отцу и Сыну и Святому Духу”. Его товарищ по поклонению также шепотом отвечает ему: “по нашему желанию был Бог и будет”» (Ольховский 1905: 246). В обозримом прошлом закавказские духоборцы ничего во время поклонения не говорили.

<sup>14</sup> Слово «видаться» употреблялось в определенные моменты свадебного, похоронного обрядов, проводов в армию. Участники так же, как на богомолении, брались за руки, кланялись, целовались, причем в некоторых случаях женщины могли «видаться» с мужчинами.

## Источники и материалы

АГМИР – Архив Государственного музея истории религии.

Балабанов б/г – Балабанов Г. Г. Воспоминание Балабанова Гаврилы Григорьевича. Этнографическое описание жизни духоборцев за время с 1910 г. и по настоящее время. Машинописная копия рукописи. Б/г. Архив автора.

Бонч-Бруевич 1911 – Бонч-Бруевич В. Д. У закавказских духоборцев // Современный мир. 1911. № 6. С. 237–265.

Высоцкий 1914 – Высоцкий Н. Г. Материалы из истории духоборческой секты. Сергиев Посад, 1914.

ГАТО – Государственный архив Тамбовской области.

Животная книга 1909 – Животная книга духоборцев. СПб., 1909.

Записка о духоборцах 1876 – Записка о духоборцах, обитающих в Мелитопольском уезде Таврической губернии // Труды Киевской духовной академии. 1876. № 8. С. 390–420.

Записки квакера 1874 – Записки квакера о пребывании в России // Русская старина. 1874. Т. 9. № 1. С. 1–36.

Каменев 1904 – Каменев М. Духоборческая секта // Миссионерское обозрение. 1904. № 14.

Линева 2002 – Линева Е. Э. Музыкальная поездка на Кавказ // По следам Е. Э. Линевой. Сб. науч. статей. Вологда, 2002. С. 16–30.

Некоторые черты 1896 – Некоторые черты об обществе духоборцев // Русская старина. 1896. № 8. С. 257–270.

Несколько слов 1870 – Несколько слов о молоканах в таврических степях // Отечественные записки. 1870. Т. 190. № 6. С. 292–314.

- Ольховский* 1905 – *Ольховский В.* Обряды духоборцев // Живая старина. Отд. этнографии. Вып. 3–4. 1905. С. 233–270.
- ОР РГБ – Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.
- ПМА – Полевые материалы автора.
- ПМА 1 – Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2000 г.; информант В.Т.Г., 1920 г. р. (урож. с. Гореловка, Грузия).
- ПМА 2 – Экспедиция в с. Архангельское Чернского р-на Тульской обл. 2003 г.; информант П.Ф.Б., 1947 г. р. (урож. с. Гореловка, Грузия).
- ПМА 3 – Экспедиция в с. Гореловка Богдановского р-на Грузинской ССР 1988 г.; информант М.Ф.З., 1908 г. р.
- ПМА 4 – Экспедиция в с. Гореловка Ниноцминдского р-на Грузинской Республики 2014 г.; информант Т.М.О., 1953 г. р.
- Псалтырь 1671 – Псалтырь с воследованием. М.: Московский печатный двор, 1671 // РГБ. Музей книги. № 3889.
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов.
- РГИА – Российский государственный исторический архив.
- Сулержицкий* 1905 – *Сулержицкий Л.* В Америку с духоборами (из записной книжки). М., 1905.
- Ф-в 1828 – Ф-в А. О раскольниках, поселенных Таврической губернии в Мелитопольском уезде // Отечественные записки. 1828. Ч. 33. № 93. С. 44–58.
- Черткова* 1910 – *Черткова А.* Что поют русские сектанты. Сб. сектантских напевов с текстом слов. Вып. I. Отд. I. Псалмы и стишки духоборцев. Записано по духоборческим голосам. М., 1910.

### Научная литература

- Зернина А. В.* Динамика репертуара духовных песнопений целинских духоборов // Проблемы музыкальной науки. 2013. № 2 (13). С. 74–78.
- Зернина А. В.* Певческая традиция духоборов Ростовской области: конфессиональный и религиозный аспекты. Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. ФГБОУ ВО Ростовская государственная консерватория им. С. В. Рахманинова, Ростов-на-Дону, 2017.
- Кодзасов С. В., Никитина С. Е.* Культура и фонетика: духоборские псалмы // Семиотика, лингвистика, поэтика: К столетию со дня рождения А. А. Реформатского / отв. ред. В. А. Виноградов. М., 2004. С. 529–543.
- Косых А. В.* О параллелях в религиозной музыке духоборцев и меннонитов // Музыка и время. 2021. № 7. С. 31–37.
- Косых А. В.* Русские духовные стихи в «Животной книге духоборцев» // Opera musicologica. 2022. Т. 14. № 1. С. 74–93.
- Попов И. А.* Рассказы из истории духоборцев. Екатеринбург, 1997.
- Рудиченко Т. С.* Песнопения в религиозных ритуалах духоборов и молокан Ростовской области: современное состояние // Вестник АГУ. 2015. Вып. 4 (168). С. 173–179.
- Рудиченко Т. С.* Духоборские культовые песнопения «псалмы»: вопросы происхождения // Музыкальная культура Юга России. 2018. № 2 (31). С. 5–11.

### References

- Kodzassov, S. V., and S. E. Nikitina. 2004. Kul'tura i fonetika: dukhoborskiye psalmy [Culture and phonetics: Doukhobor psalms]. In *Semiotika, lingvistika, poetika: K stoletiyu so dnya rozhdeniya A. A. Reformatskogo* [Semiotics, linguistics, poetics: To the centenary of the birth of A. A. Reformatsky], ed. by V. A. Vinogradov, 529–543. Moscow.
- Kosykh, A. V. 2021. O parallelyakh v religioznoy muzyke dukhobortsev i mennonitov [About the parallels in the religious music of the Doukhobors and Mennonites]. *Muzyka i vremya* 7: 31–37.
- Kosykh, A. V. 2022. Russkiye dukhovnyye stikhi v «Zhivotnoy knige dukhobortsev» [Russian spiritual poems in the «Zhivotnaya Book of Doukhobors». *Opera musicologica* Vol. 14. № 1: 74–93.
- Popov, I. A. 1997. *Rasskazy iz istorii dukhobortsev* [Stories from the history of the Doukhobors] Yekaterinburg.
- Rudichenko, T. S. 2015. Pesnopeniya v religioznykh ritualakh dukhoborov i molokan Rostovskoy oblasti: sovremennoye sostoyaniye [Chants in religious rituals of the Dukhobors and Molokans of the Rostov region: current state] *Vestnik Adygeyskogo gosudarstvennogo universiteta* 4 (168): 173–179.
- Rudichenko, T. S. 2018. Dukhoborskiye kul'tovyye pesnopeniya «psalmy»: voprosy proiskhozhdeniya [Doukhobor cult chants «psalms»: questions of origin]. *Muzykal'naya kul'tura Yuga Rossii* 2 (31): 5–11.
- Zernina, A.V. 2013. Dinamika repertuara dukhovnykh pesnopeniy tselinskikh dukhoborov [Dynamics of the



repertoire of spiritual chants of Tselinsky Doukhobors]. *Problemy` muzy`kal`noj nauki* 2 (13): 74–78.  
Zernina, A.V. 2017. Pevchiskaya traditsiya dukhoborov Rostovskoy oblasti: konfessional'nyy i religioznyy aspekty [The singing tradition of the Dukhobors of the Rostov region: confessional and religious aspects]. RhD diss. abstract, Rostov State Conservatory named after S. V. Rachmaninov, Rostov-na-Donu, 2017.

#### SINGERS IN THE DUKHOBOR COMMUNITY IN THE SECOND HALF OF THE 18TH – EARLY 20TH CENTURIES

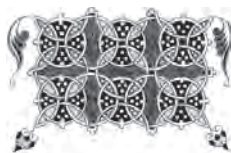
*Abstract.* The Institute of singers, which this article is devoted, as a specific structural part of the Doukhobor sect, stood out from the general choir of psalmists. Being the most stable part of the community, it is the only one which has survived historical upheavals and internal cataclysms and has survived to the present day. The author used archival and published sources, including the psalms of the Doukhobors, and also drew on his expedition observations, which had been made among the transcaucasian Doukhobors. The paper considers the formation of the institute of singers, their role and status in the sect in the second half of the XVIII – early XX century. As a result of the research, the author came to the conclusion that in the key part of the prayer rite, in which the main provisions of the sect's creed are imprinted, according to the idea of the Doukhobors, the Holy Spirit descended on the worshippers and spiritual communion was performed, for which they advocated, rejecting the church's "man-made" sacraments. The singing of psalms is not an accompaniment of worship service but its most mystical part, and the main actors of which were choristers, ensuring the result of the most important rite. This role predetermined their very high status in the sect and ensured the stability of the Institute of singers in the future.

*Keywords:* Doukhobors, singers, creed, ritual, mystical sect.

*Author Info:* Inikova, Svetlana A. – Ph. D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: [inikova\\_svetlana@iea.ras.ru](mailto:inikova_svetlana@iea.ras.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

*For citation:* Inikova, S. A. 2023. Singers in the Dukhobor Community in the Second Half of the 18th – Early 20th Centuries. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 68–79

*Funding:* The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



© 2023 А. П. Радионов  
Москва, Россия



## ИМЯСЛАВИЕ НА ЮГЕ РОССИИ: БИОГРАФИИ ЛИДЕРОВ ДВИЖЕНИЯ, СУДЬБА ОБЩИН В ДОВОЕННЫЙ ПЕРИОД

*Аннотация.* Статья раскрывает базовую терминологию поставленной темы, характеризует основные вехи возникновения и развития споров вокруг почитания имени Божия, описывает локализацию мест скопления монашествующих и мирян из среды имяславцев в первой трети XX в. Показаны основные факты биографий лидеров имяславия. Сделан вывод об их вкладе в организацию имяславского движения на юге России. Показана судьба общин имяславцев в период антирелигиозных гонений, проанализированы доводы следствия в отношении обвиняемых.

*Ключевые слова:* Русская Православная Церковь, Священный Синод, имяславие, прославление имени, имя Бога, религия, Темные Буки, Бабук-аул, Медовеевка, долина Псху, конфликт, репрессии, гонения.

*Ссылка при цитировании:* Радионов А. П. Имяславие на юге России: биографии лидеров движения, судьба общин в довоенный период // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 80–88

---

**Радионов Александр Петрович (Radionov Alexander Petrovich)** – магистр исторических наук, учитель истории МАОУ Гимназии № 69-Ф, эл. почта: [radionov777@rambler.ru](mailto:radionov777@rambler.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 80–88

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>

УДК – 248.145; 271.791; ББК – 86.372-4; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/80-88>

Обращаясь к столь значимой и интересной теме, стоит определиться для начала с базовой терминологией. В этом нам поможет Православная энциклопедия, соответствующий раздел которой, составленный на основе трудов епископа Илариона Алфеева, гласит: «Имяславие – движение почитателей имени Божия, начавшееся в русских монастырях Афона в 1909–1913 гг. и нашедшее сторонников в России. Связанная с имяславием полемика нашла выражение в трудах русских богословов и философов XX века» (*Иларион (Алфеев)* 2009: 457).

Дополняя первое определение, Большая российская энциклопедия более обширно раскрывает содержание термина: «Имяславие (имябожие, оноματοдоксия; имябожничество – наименование, использовавшееся противниками имяславия), в начале XX в. мистико-догматическое течение в истории Русской церкви, основным положением которого являлась констатация неразрывной связи между именем Божиим как энергией и действием Божиим и Самим Богом и, как следствие, полное отождествление имени Божия и Самого Бога; одно из поздних проявлений византийско-славянского исихазма» (*Большая российская энциклопедия* 2023).

Елена Гурко, размышляя в своей книге о «Божественной оноματοлогии», отмечает, что идея термина «подсказана попыткой перевода термина “имяславие” как того, что используется для определения одной из старейших и самых характерных тенденций русского православия, основывающейся на обожествлении и интерпретации имени Бога как неотъемлемой части религиозного и мистического учения восточного православия. <...> Буквальным переводом является “оноματοдоксия” (доху, учение), однако, поскольку и в имяславии и в православии (Orthodoxu) вместо доху используется *славие*, оноματοдоксия становится оноματοлогией» (*Гурко* 2006: 11).

Главным богословским положением имяславия является формула «Имя Божие есть Сам Бог», подразумевающая незримое присутствие Бога, Его Энергии в Его именах. Не все согласились с этой формулировкой. Выше названное утверждение встречается в трудах отца Иоанна Кронштадтского, его позаимствовал для описания своего опыта умносердечной молитвы Иисусовой в книге «На горах Кавказа» схимонах Иларион (Домрачев) в 1907 г. Издание этой книги и разгромные рецензии на неё стали триггером к догматическому противостоянию.

Что на данный момент известно об авторе? Родился он около 1845 г. (*Иларион (Алфеев)* 2007: 291–292). По другим данным, Иван Иванович Домрачев родился 27 декабря 1848 г. в с. Сорвижском Котельничского у. Вятской губ. (*Енафродит* 2014: 114).

Учился в духовном училище (Близ заката 2013: 54). Поступил в семинарию. Бросил учебу на последнем, четвертом курсе. Затем работал в течение двух лет учителем в родном селе (*Енафродит* 2014: 114). Иван бросает работу и в 1870–1872 гг. странствует по русским обителям. Затем дорога приводит его на Старый Афон, где он «поступил в Русский св. Пантелеимона монастырь. Будучи по образованию семинаристом, был назначен в канцелярию заниматься там письмоводством. Духовник о. Иероним, дабы удержать его в обители, велел ему заниматься умносердечной молитвой и сам же стал обучать его художественному способу оной... Так прошло 15 лет, а всего на Афоне 19 лет. Прервалась его такая жизнь по случаю нужды на Новом Афоне учителя для школы. Он поехал за послушание и занял должность учителя с абхазскими детьми при тамошнем монастыре. Пробыв же в этой должности три года, он... отказался от должности учителя и ушел в Кавказские горы верст на север за 200 от монастыря в совершенно безлюдное место Бабук» (*Об Афонской смуте* 2020). В дальнейшем он сменит множество мест своего пребывания.

Таким образом, отец Иларион (Домрачев), прибыл на Кавказ около 1891 г., а начало периода его пустынножительства приходится на 1894 г.<sup>1</sup> В последующие годы произошло его знакомство со старцем Дисидерием. С ним он вел беседы об Иисусовой молитве. Беседы эти отец Иларион постепенно фиксировал на бумаге, и они легли в основу книги «На горах Кавказа», работу над которой он вёл с 1903 г., проживая недалеко от Сентинского женского монастыря (*Енафродит* 2014: 195).

После издания книги автор первоначально получал самые лестные отзывы «...искренние, сердечные, задушевные» (*Кунцевич* 2005: 207). Однако вскоре реакция переменилась. На себя обратило внимание отношение о. Илариона к имени Бога: «Имя Господа Иисус Христос нет возможности отделить от Его святейшего Лица» (*Иларион (Домрачев)* 1998: 58). «Сын Божий – во святом Своем Имени весь и всецело пребывает всеми своими совершенствами и всею полнотою Своего Божества» (*Иларион (Домрачев)* 1998: 67), «Итак – имя Бога всемогущего – есть Сам Бог» (*Иларион (Домрачев)* 1998: 69), – заключал в итоге автор.

Вскоре появилась и первая разгромная рецензия на книгу отца Илариона, в которой схимонах Хрисанф (Минаев) выступил противником слияния Божества и Его имени. Он называл имя Иисус простым человеческим именем (*Евгений, протоиерей* 2013). Прочтение рецензии вызвало размежевание афонских иноков на сторонников (имяславцев, именуемых ещё имябожниками) и противников (имяборцев – так их называли имяславцы) догма-

та об имени Божиим. Многие монахи восприняли отрицание мысли «Имя Божие есть Сам Бог» в отношении имени Иисус как отрицание божественности Самого Христа: вся суть сложнейшего догматического спора была сведена в рамки: «одни говорили, что Христос – человек, другие – что Бог» (Макаренко 2008: 39). Отсюда столь горячий религиозный фанатизм и взаимные обвинения в ереси. Однако тезисы по этому вопросу носят гораздо более глубокий характер. У тех, кто взялся за осмысление этой темы на высоком философско-богословском уровне, впереди был длинный путь, наполненный жаркими полемическими дискуссиями.

Ситуация приковала к себе внимание Святейшего Синода, который выразил свою позицию в послании от 18 мая 1913 г., однозначно не поддержав<sup>2</sup> богословие отца Илариона, а также «Апологию» Антония (Булатовича) – дворянина, гусара с яркой биографией, который яро защищал позиции имяславцев перед лицом высшего светского и церковного руководства.

На фоне начавшихся Балканских войн 1912–1913 гг. разногласия в монастырях давали удобный повод греческому правительству к захвату русских монастырей на Афоне и сокращению числа монахов (Хитров, Соломина 2001: 3–5). С целью недопущения этого было принято решение о насильственном выдворении части насельников, коих оказалось более 800 человек (Половинкин 1996: 18–19). Это вызвало внутри империи общественный резонанс. Темой имяславия заинтересовалась интеллигенция обеих столиц. Фамилии А. Лосева, П. Флоренского, М. Новоселова неразрывно связаны с проблематикой богословия имени.

Пока кипела эта интеллектуальная работа, подавляющее большинство имяславцев отправляют к местам их прежнего проживания. Многим афонитам некуда было возвращаться, поэтому они устремились на Кавказ, к местам, столь трепетно описанным в полюбившейся им книге отца Илариона. В начале 1920-х годов немалое число из них перевалочным пунктом для дальнейшего движения в горы выбрали станицу Белореченскую.

В это время на юге проживал отец Софроний – в миру Сергей Павлович Шевцов, мещанин г. Екатеринодара (Кривенко 1914: 13), с юных лет имевший славу человека аскетических устремлений. Он отслужил положенный срок в армии, но, вернувшись домой, отказался от мирской жизни. В его биографии были периоды жизни в Глинской пустыни и на Афоне. Несколько лет он провел в Оптиной пустыни при жизни известного старца Амвросия, славу строгого последователя которого он и приобрел (Пярт 2008: 26). Возвращение в столицу Кубани уже в монашеском статусе произошло в 1897 г.

Здесь его настигла слава среди местного населения (Кривенко 1914: 14).

Одними из почитателей старца Софрония была религиозная семья Макаровских. По его совету Матрена Макаровская в 1904 г. усыновила двух родных братьев – Федора и Григория Патокиных (ГАКК. Ф. 468. Оп. 2. Д. 279. Л. 4). Главным стремлением семьи было спасение души, отсюда – желание уйти от мира. В 1905 г. был куплен участок в 27 десятин в Туапсинском округе Черноморской губ. вблизи селения Георгиевское (Список землевладельцев), на котором Макаровскими будет основано поселение, в 1910 г. (ГАКК. Ф. 468. Оп. 2. Д. 155. Л. 6–7) преобразованное в Иверско-Алексеевскую женскую общину. Первой настоятельницей здесь станет принявшая монашество с именем Мариам Мавра Стефановна Макаровская. Вновь образованное поселение вскоре наполнилось насельницами. Среди них нашлись те, кто стремился захватить власть в общине. Из-за ложных доносов Мариам (Макаровская) была в 1913 г. отстранена от управления, а верные ей монахини вскоре были удалены из обители. Федор Макаровский был сослан в Сибирь, а без пастырского наставления старца Софрония жизнь оставшихся монахинь стала далека от идеала (ГАКК. Ф. 468. Оп. 2. Д. 279. Л. 25 об.–26). Община была разгромлена.

Бывшая настоятельница матушка Мариам была отправлена на послушание, скитаясь по разным монастырям Прибалтики. С началом Первой мировой войны она бежит оттуда и возвращается в г. Екатеринодар. В родную обитель ее принимать отказались (Протокол допроса). Находясь в ссылке, в 1913 г. матушка Мариам под влиянием газеты «Колокол» становится убежденной имяславкой и в 1916 г. переезжает из Екатеринодара в урочище Темные Буки – к месту погребения о. Илариона (Домрачева). Сюда же собираются преданные ей монахини, а также их духовный наставник отец Софроний (Протокол допроса). Здесь будет образован Иверский скит, по склонам гор построят небольшие хаты, будет вестись скромное хозяйство. Место поселения будет названо «хутор Луговской» – по фамилии наиболее чтимой в общине монахини.

Революция и Гражданская война в России потрясли жизнь десятков миллионов людей. Для истории Церкви 1917 г. стал поворотным: впервые с петровских времен было восстановлено патриаршество. Созванный ранее Поместный собор в число важных для рассмотрения тем включил и вопрос об имяславии. Был образован специальный Подотдел, который на заседаниях в декабре 1917 г. наметил список тем для предполагаемой работы. Однако выработка решений по ключевым вопросам шла крайне медленно. Последняя сессия Поместного со-



Часовня над местом перезахоронения останков схимонаха Илариона в Темных Буках. Построена отцом Константином (Борщ) в 2007 г. Фото из открытых источников

бора закрылась в сентябре 1918 г. В условиях разгрома Гражданской войны собору уже не суждено было продолжить свою работу.

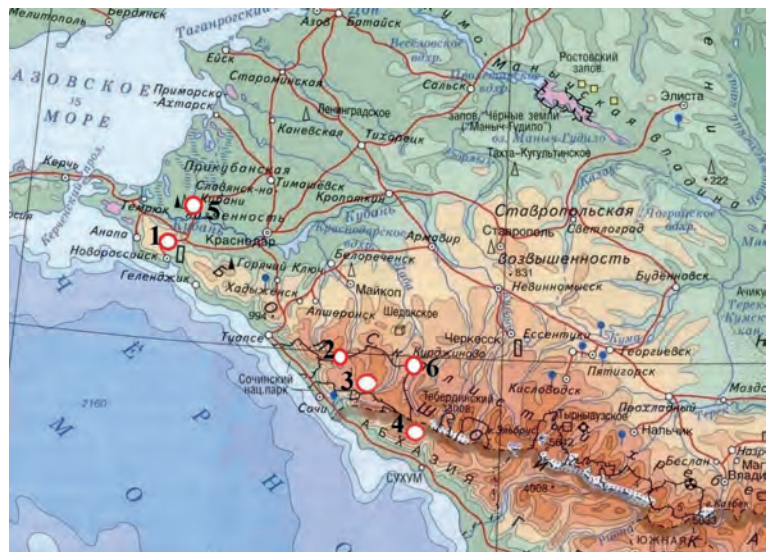
Так и не дождавшись принципиальных для себя определений, на Кавказ отправляются многие имяславцы. Процесс этот шел и ранее, но был менее массовым. В условиях раскола церкви на тихоновцев и обновленцев имяславцы воспринимались частью верующего населения как истинно православные, претерпевшие гонения за веру ещё в царское время. В связи с этим влияние их на население юга России растёт. После революции оформились основные центры движения имяславия на Кавказе (см. карту).

В Сочинском р-не главными поселениями имяславцев были окрестности села Медовеевки (цифра «3» на карте). Изначально во главе местной общины с 1914 по 1922 г. (Макаренко 2008: 39–40) стоял о. Патрикий (Белых): в миру – Белых Петр Стефанович (Васильевич) (см.: Иларион (Алфеев) 2007а: 246; Макаренко 2008: 39), из крестьян Курской губ., который в свое время поступил в Свято-Андреевский скит на Святой горе. Отец Патрикий принимал активное участие в бурных афонских событиях и после выдворения в 1913 г. поехал в Новый Афон. Оттуда он перебрался в район Красной Поляны, живя в келье вместе с монахом Георгием (Макаровским) (Епафродит 2014: 399–400). Вокруг них собирают-

ся последователи. Община выросла с 10–20 до почти 100 человек к концу Гражданской войны. В связи с этим встал вопрос об управлении. В результате о. Патрикий в 1922 г. переселяется в Темные Буки (цифра «1» на карте), где принимает наставничество над местной общиной монахинь от своего идейного противника о. Софрония. В Медовеевку из Бабук-аула переходит иеромонах Феофилакт (Епафродит 2014: 41).

Позднее лидером в Бабук-ауле (цифра «2» на карте) стал монах Пантелеймон, он же отец Федор, он же Павел Дементиевич Григорович – бывший штаб-ротмистр Переяславского драгунского полка, который еще в 1908 г. подвизался в районе Красной Поляны, а в 1912 г. уехал на Афон. Там он познакомился с отцом

Антонием (Булатовичем) и стал его ближайшим соратником. Павел Григорович помогал в издании его книги «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус», ставшей одним из главных богословских тру-



Карта Северного Кавказа с отмеченными местами концентрации имяславцев

дов в защиту имяславцев (Хитров, Соломина 2001: 109). После смерти отца Антония Павел Дементиевич будет считать себя его преемником и претендовать на право управлять всеми имяславцами. После прибытия в Россию он много путешествовал, но к 1918–1919 гг. вместе со своими единомышленниками (среди них был и отец Георгий Макаровский) жил в станице Белореченской до 1921 г. (Архив

Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 5 Л. 186, 189). Через год, летом 1922 г., отца Павла зовут погостить в Темные Буки. Здесь он знакомится с семейством Макаровских, встречает отца Патрикия (Белых) и отца Софрония (Шевцова). В начале мая 1923 г. его путь лежит в село Солёное к отцу Флавию Лаба (Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 3. Л. 93).

Николай Смирнов, который в те годы пешком обошел основные места проживания имяславцев, вспоминал, что он «был у имяславцев в хуторе Соленом Майкопского округа. Их там очень много, и они тянутся по линии Бесстрашная – Передовая и т. д. В хуторе Соленом я встретил иеромонаха Флавию. Флавий был руководителем имяславцев» (Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 6. Л. 178). Эту общину власти разогнали летом следующего 1924 г. Многие монахи были арестованы и отправлены в ссылку вместе со своим руководителем (Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 3 Л. 162). Павел Григорович избежал ареста, так как был в то время на даче Макаровских под Туапсе. Осенью следующего года отец Павел отправится со своими сторонниками в окрестности Бабук-аула, где соберется около сотни лиц, в том числе и мирян. Они сохраняли связи со своими родовыми станицами, в которых также оставались жить имяславцы (*Сергиченко* 1967: 33<sup>3</sup>; *Макаренко* 2008: 125<sup>4</sup>).

Долина с селом Псху в Абхазии (цифра «4» на карте) после сентября 1924 г. стала приютом для многих переселенцев. Советская власть закрыла тогда Ново-Афонский монастырь «как очаг контрреволюционной пропаганды» (*Пиголь* 2015: 646). Нельзя однозначно утверждать, что все «пустытники на Псху признавали церковную юрисдикцию катакомбного епископа-исповедника Варлаама (Лазаренко) Майкопского, тайно служившего в скиту в урочище Пеус, недалеко от Туапсе» (*Костаненко* 2022: 55). Были среди них и имяславцы – монахи, высланные со Старого Афона. Например, руководителем монашеской общины на хуторе Санчарском был монах Федул (Дьяченко), а на хуторе Ригдза подвизался монах Иоанн (Михайленко) (*Сикорская* 2017: 409–415). Они могли не признавать епископа Варлаама. Николай Смирнов отмечает: «В 1922 году в январе месяце я, придя на Новый Афон в Абхазии, встретил имяславцев: монаха Феодосия и Зотия в саду с иеромонахом Абакумом. В разговоре со мной они заговорили, что власть наступила антихриста и советовали мне пойти к Красной Поляне, в Медовевку – это монашеская пустынь. Там жило человек 80, из них имяславцев человек 30 и в селе Медовевке несколько крестьян» (Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 6. Л. 178).

Крупным центром присутствия имяславцев была ст. Славянская (цифра «1» на карте, с 1958 г. – г. Славянск-на-Кубани). Отсюда поддерживалась связь с единомышленниками из Темрюка и Краснодара (ПМА. Славянский р-н Краснодарского края. Сентябрь 2012 г. Информант Е. М. Белая, 1921 г. р.), среди славянцев было «много сочувствующих лиц, а также монахов, которые держат связь со Псху» (*Макаренко* 2008: 130). Эта станица отличалась также тем, что в день празднования 10-летия Октябрьской революции здесь было организовано открытое выступление имяславцев против советской власти и проводимой ею политики (Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 1. Л. 20). Его участники шли с пением молитв к центральной площади с намерением сорвать мероприятие. Все они были арестованы и получили тюремные сроки. Следствие выявило картину широкого распространения идей имяславия среди населения станиц и хуторов нынешнего Крымского, Славянского, Красноармейского, Калининского, Брюховецкого, Приморско-Ахтарского районов<sup>5</sup>, что сопровождалось активной антисоветской агитацией.

Другим крупным центром имяславцев на юге России были станицы бывшего Баталпашинского отдела Кубани. Напомним, что здесь располагается женский Спасо-Преображенский Сентинский монастырь, рядом с которым в свое время жил схимонах Иларион (Домрачев). В этих местах центрами присутствия монашествующих были станицы Сторожевая, Зеленчукская и Кардоникская. Общины, возникшие в названных населенных пунктах и их окрестностях, состояли из монахинь ранее закрытых монастырей и монахинь, получивших постриг внутри общины, а также мирских лиц, с ними связанных. Лидером общины ст. Сторожевой был иеросхимонах Павел, он же Иероним. Один из старофонских монахов-имяславцев Палладий (в миру Пётр Емельянович Дротиков) показал: «Своим духовником я считаю иеромонаха Павла. К нему мы всегда пишем покаяние и исполняем его все требования» (Архив Управления ФСБ по Карачаево-Черкесской Республике. Д. 974. Л. 38).

На имяславцев станиц Зеленчукской и Кардоникской (территория нынешней Карачаево-Черкесской Республики, приблизительный район расселения указан цифрой «6» на карте) распространялась власть еще одного маститого духовника – иеромонаха Иегудила (Панова). На Святой Горе он пробыл до 1914 г., будучи знаком со многими видными имяславцами. В 1917 г. архимандрит Давид (Мухранов), его духовник, лично дал ему свое благословение выехать на Северный Кавказ и быть руководителем пустынножителей (Архив Управления ФСБ по Карачаево-Черкесской Республике. Д. 974. Л. 38).

Конец 1920-х годов был временем коренных преобразований в аграрном секторе экономики молодого советского государства. Близилась коллективизация. Для решения поставленных задач необходимо было сломить любое сопротивление несогласных. Церковь рассматривалась правительством как пережиток старого режима, способный к организованной антисоветской агитации. Повсеместно начался новый виток гонений на религию, на духовенство, который затронул и северокавказских пустынников. «Зачистка» гор от «контрреволюционного элемента» шла в течение нескольких лет. Были уничтожены все крупные центры проживания имяславцев.

Например, в районе с. Псху по делу о «Контрреволюционной монархической повстанческой организации имяславцев» были арестованы и привлечены к ответственности 101 человек, 36 из которых расстреляны, остальные приговорены к заключению в концлагере сроком на 10 лет (Кубанские новости 1992).

В конце зимы 1928 г. разогнали общины в Бабук-ауле (Сергиенко 1967: 39–40). 1 марта 1929 г. были арестованы имяславцы общины в Темных Буках. Уголовные дела, заведенные на имяславцев юга России, были приобщены к более крупному общесоюзному делу о «монархической контрреволюционной организации Истинно-Православная церковь». Версия следствия состояла в следующем: имяславцы возглавлялись офицерами Григоровичами из Бабук-аула, организуя более мелкие ячейки своей организации по всей Кубани, Черноморскому и Армавирскому округам. Их организация в свою очередь была частью филиала ИПЦ – истинно-православной церкви, руководителем которой был епископ Варлаам (Лазаренко), подчинявшийся епископам Алексею (Буй) и Иосифу (Петровых). Имяславцам приписывали связь с белобандитами, в частности с Никитой Козловым, и готовность участвовать в свержении советской власти с оружием в руках.

В качестве доказательства этой теории следственные органы как главный аргумент выдвигали проведение съезда имяславцев 1924 г. Однако знакомство со следственным делом и свидетельскими показаниями лиц, которые участвовали в этом съезде, наглядно показывает, что никакой единой контрреволюционной организации имяс-

лавцев не было. Съезд собирали (в том числе с участием маститого имяславца Иринея (Цурикова) из Москвы) для решения накопившихся богословских противоречий, однако он привел лишь к окончательному размежеванию имяславских общин на изолированные друг от друга группы. Так, из протокола допроса отца Павла Григоровича можно узнать, что «на этом съезде произошел раскол: я и Софроний остались при афонском течении, а остальные приняли новое течение, причем, старшими этого нового течения считались Патрикий, Федор и Георгий Макаровские» (Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 3. Л. 24). Отец Патрикий затем уведет своих духовных чад и от общения с последними двумя названными лицами. О взглядах братьев он отзывался так: «С Макаровскими я разошелся из-за следующих положений, выдуманных ими: Имя Иисус и Илия – христианин по учению Макаровских – это одно и то же. Они стали учить, что кто паспорт взял, тот Антихрист. Это тоже неправильно» (Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796. Т. 6. Л. 16).

На примере следственных показаний только двух ключевых свидетелей и участников съезда 1924 г. становится очевидным, что версия следствия о сплоченной контрреволюционной организации имяславцев – несостоятельна, монашествующие и миряне из этих общин были репрессированы незаслуженно. Указом Президиума ВС СССР от 16.01.1989 г. все лица, проходившие по вышеназванному делу, были реабилитированы.

Подводя итог, отметим, что имяславие было распространено в десятках станиц, хуторов и аулов юга России, имело широкое влияние на умонастроение местного населения через афонских монахов, лидеры которых внесли решающий вклад в организацию монашеских общин и устройство их внутренней духовной жизни. Общины имяславцев в 1920–1930 годы претерпели гонения, что является в целом отражением антирелигиозной политики советского государства в указанный период. До настоящего времени тема имяславия остается спорной, но в то же время она является важной составной частью общей церковной истории региона, открывая нам новые её аспекты, собирая воедино картину событий прошлого.

## Примечания

<sup>1</sup> Примечательно указание на «безлюдное место Бабук». Здесь, очевидно, речь идет о местечке Бабук-аул. Становится понятным место выбора имяславцами в дальнейшем основных мест их концентрации. Бабук-аул и Темные Буки – это места первого и последнего пребывания отца Илариона.

<sup>2</sup> Из послания от 18 мая 1913 г.: «Святейший Синод вполне присоединяется к решению Святейшего патриарха и Священного Синода Великой Константинопольской Церкви, осудившего новое учение “как бого-

хульное и еретическое», и со своей стороны умоляет всех, увлекшихся этим учением, оставить ошибочное мудрование и смиренно покориться голосу Матери-Церкви» (см.: *Флоренский* 2000).

<sup>3</sup> Автором указаны: ст. Медведовская, ст. Надежная (мужчины – человек десять), ст. Подгорная, ст. Каладжинская, ст. Владимирская, ст. Упорная, ст. Вознесенская, ст. Бесленевская, ст. Губская, ст. Переправная, хутор Соленый, хутор Шедок, ст. Ахметовская, ст. Курганная, ст. Малотенгинская, Солох-аул.

<sup>4</sup> Автором указаны: ст. Андроновская, ст. Абсибаевская, хутор Сторожевой.

<sup>5</sup> В материалах архива УФСБ РФ по Краснодарскому краю (Д. П. 63796. Т. 1 Л. 19–45) указаны: хутор Трудо-беликовский, ст. Новониколаевская, ст. Новоджерелиевская, ст. Ольгинская, ст. Бриньковская, ст. Старовеличковская, ст. Варениковская, хутор Степной.

### Источники и материалы

АРПМА – Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне.

Архив Управления ФСБ по Карачаево-Черкесской Республике. Д. 974.

Архив Управления ФСБ РФ по Краснодарскому краю. Д. П. 63796.

Близ заката 2013 – Близ заката: современные пустынножители в горах Кавказа. М., 2013.

ГАКК – Государственный архив Краснодарского края.

*Евгений, протоиерей* 2013 – *Евгений, протоиерей*. Выдержки из журнала «Русский инок» о имябожии // Сайт «internetСобор. Русская Православная Церковь Заграницей. Во имя правды и достоинства». 26.08.2013.

<http://internetsobor.org/index.php/stati/vyderzhki-iz-zhurnala-russkij-inok-o-imyabozhii>

*Епафродит* 2014 – *Епафродит, инок*. Имяславие. В 14-ти тт. Т. 5. М., 2014.

*Иларион (Домрачев)* 1998 – *Иларион (Домрачев И. И.)*, схимонах. На горах Кавказа. СПб., 1998.

*Кривенко* 1914 – *Кривенко И.* Иверско-Алексеевская женская община (1905–1914 гг.). Туапсе, 1914 // Фонды Туапсинского историко-краеведческого музея им. Н. Г. Полетаева.

Кубанские новости 1992 – Кубанские новости. 1992. № 59 (259). 26 марта. С. 3.

Об Афонской смуте 2020 – Об Афонской смуте. АРПМА. Оп. 10. Д. 158. Док. 5309 // Сайт «К Свету / Духовное просвещение, основы аскетической культуры, издание православной литературы». 04.11.2020. <http://ksvetu.org/articles/ob-afonskoy-smute>

ПМА – Полевые материалы автора.

Протокол допроса – Протокол допроса Мавры Стефановны Макаровой // Фонды Туапсинского историко-краеведческого музея им. Н. Г. Полетаева.

*Сергиенко* 1967 – *Сергиенко Е.* Мать Дросида // Наука и религия. 1967. № 1.

Список землевладельцев – Список землевладельцев Кубанской области и Черноморской губернии за 1909–1911 гг. // Сайт «Кубанская генеалогия» <http://kubangenealogy.ucoz.ru/index/0-9> (дата обращения 21.03.2022).

### Научная литература

Большая российская энциклопедия // Сайт «Большая российская энциклопедия 2004–2017». [https://old.bigenc.ru/religious\\_studies/text/2007054#](https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/2007054#) (дата обращения 01.04.2023).

*Гурко Е. Н.* Божественная ономотология: именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Минск: Экономпресс, 2006.

*Иларион (Алфеев), епископ* (сост., общ. ред.). Споры об Имени Божиим: Архивные документы 1912–1938 гг. СПб., 2007а.

*Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский*. Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров. СПб., 2007.

*Иларион (Алфеев), епископ*. Имяславие // Православная энциклопедия. Т. XXII. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2009. С. 457.

*Костаненко Л., иерей*. Антирелигиозная политика советского государства на примере борьбы с монастырями и монашеством на Западном Кавказе в 20–30-х гг. XX в. // Хризостом: научно-просветительский журнал Екатеринодарской духовной семинарии. 2022. № 3 (3).

*Кунцевич Л. З.* Переписка с отшельником Иларионом // Имяславие. Сборник богословско-публицистических статей, документов и комментариев. Т. 2. М., 2005.

*Макаренко П. С.* Именем Божиим. Краснодар, 2008.

*Пиголь П., игум.* Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь // История Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря с 1735 до 1912 года. Издательская серия «Русский Афон XIX–XX веков». Том 5. Афон: Пантелеимонов монастырь, 2015.

*Половинкин С. М.* Хроника Афонского дела // Начала. М., 1996.



Пярт И. П. Монастырское старчество в атмосфере кризиса Русской Православной Церкви на рубеже XIX–XX вв. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4.

Сикорская Л. Е. Исповеднический путь монашествующих на Кавказе: 1920–1930-е годы. М., 2017.

Флоренский П. А. Сочинения в 4-х томах. Т. 3 (1) / сост. игумен Андроник (А. С. Трубачев), П. В. Флоренский, М. С. Трубачева; ред. игумен Андроник (А. С. Трубачев). М.: Мысль, 2000.

Хитров А. М., Соломина О. Л. (сост.). Забытые страницы русского имяславия. Сборник документов и публикаций по афонским событиям 1910–1913 гг. и движению имяславия в 1910–1918 гг. М., 2001.

## References

Gurko, E. N. 2006. *Bozhestvennaya onomatologiya: imenovanie Boga v imyaslavii, simbolizme i dekonstruktsii* [Divine Onomatology: Naming God in Imyaslavie, Symbolism and Deconstruction]. Minsk: Ekonompress.

Ilarion (Alfeev), bishop (ed.). 2007. *Spyry ob Imeni Bozhiem: Arkhivnye dokumenty 1912–1938 gg.* [Disputes about the Name of God: Archival Documents 1912–1938]. Sankt-Peterburg.

Ilarion (Alfeev), Bishop of Vienna and Austria. 2007. *Svyashchennaya taina Tserkvi: Vvedenie v istoriyu i problematiku imyaslavskikh sporov* [The Sacred Mystery of the Church: An Introduction to the History and Issues of the Imyaslav Disputes]. Sankt-Peterburg.

Ilarion (Alfeev), bishop. 2009. Imyaslavie [Imyaslavie]. In *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. XXII. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaya Entsiklopediya».

Kostanenko, L., priest. 2022. Antireligioznaya politika sovetskogo gosudarstva na primere bor'by s monastyryami i monashestvom na Zapadnom Kavkaze v 20–30-kh gg. XX v. [The anti-religious policy of the Soviet state on the example of the fight against monasteries and monasticism in the Western Caucasus in the 20–30s of the XX century]. *Khrizostom: nauchno-prosvetitel'skii zhurnal Ekaterinodarskoi dukhovnoi seminarii* 3 (3).

Kuntsevich, L. 3. 2005. *Perepiska s otshel'nikom Ilarionom* [Correspondence with the hermit Hilarion]. In *Imyaslavie. Sbornik bogoslovsko-publitsisticheskikh statei, dokumentov i kommentariiev* [Imyaslavie. Collection of theological and journalistic articles, documents and comments]. Vol. 2. Moscow.

Makarenko, P. S. 2008. *Imenem Bozhiim* [In the name of God]. Krasnodar.

Pigol', P., hegumen. 2015. Novo-Afonskii Simono-Kananitskii monastyr' [New Athos Simono-Kananitsky Monastery]. In *Istoriya Russkogo na Afone Svyato-Panteleimonova monastyrya s 1735 do 1912 goda* [History of the Russian on Athos St. Panteleimon Monastery from 1735 to 1912]. Izdatel'skaya seriya «Russkii Afon XIX–XX vekov» [Publishing series «Russian Athos XIX–XX centuries»]. Vol. 5. Afon: Panteleimonov monastyr'.

Polovinkin, S. M. 1996. *Khronika Afonskogo dela* [Chronicle of the Athonite case]. In *Nachala* [Beginnings]. Moscow.

Pyart, I. P. 2008. Monastyr'skoe starchestvo v atmosfere krizisa Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi na rubezhe XIX–XX vekov [Monastic Eldership in the Atmosphere of the Crisis of the Russian Orthodox Church at the Turn of the 19th–20th Centuries]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4.

Sikorskaya, L. E. 2017. *Ispovednicheskii put' monashestvuyushchikh na Kavkaze: 1920–1930-e gody* [The Confessional Path of Monastics in the Caucasus: 1920–1930s]. Moscow.

Florenskii, P. A. 2000. *Sochineniya v 4 tomakh* [Works in 4 volumes]. Vol. 3 (1). Moscow: Mysl'.

Khitrov, A. M., and O. L. Solomina (ed.). 2001. *Zabytye stranitsy russkogo imyaslaviya. Sbornik dokumentov i publikatsii po afonskim sobytiyam 1910–1913 godov i dvizheniyu imyaslaviya v 1910–1918 godakh* [Forgotten pages of Russian imyaslaviye. Collection of Documents and Publications on the Athos Events of 1910–1913 and the Name Glory Movement in 1910–1918]. Moscow.

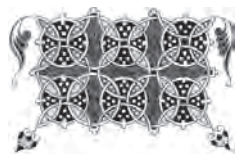
## IMYASLAVIE IN THE SOUTH OF RUSSIA: BIOGRAPHIES OF MOVEMENT LEADERS, THE FATE OF COMMUNITIES IN THE PRE-WAR PERIOD

*Abstract.* The article reveals the basic terminology of the topic, characterizes the main milestones in the emergence and development of disputes around the veneration of the name of God, describes the localization of gathering places of monastics and laity from among the imyaslavists in the first third of the 20th century. The main facts of the biographies of the leaders of imyaslavie are shown. The conclusion is made about their contribution to the organization of the imyaslav movement in the south of Russia. The fate of the imyaslavists communities during the period of anti-religious persecution is shown, the arguments of the investigation against the accused are analyzed.

*Keywords:* Russian Orthodox Church, Holy Synod, name glorification, glorification of the name, name of God, religion, Dark Buki, Babuk aul, Medoveevka, Pskhu river valley, conflict, repression, persecution.

*Authors Info:* Radionov, Alexander P. – Master of History, History Teacher, Gymnasium №69-Ф (Moscow, Russian Federation), E-mail: [radionov777@rambler.ru](mailto:radionov777@rambler.ru)

*For citation:* Radionov A. P. 2023. Imyaslavie in the south of Russia: biographies of movement leaders, the fate of communities in the pre-war period. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 80–88



# ПУБЛИКАЦИИ ИСТОЧНИКОВ И МАТЕРИАЛОВ

© 2023 Н. В. Шляхтина  
Москва, Россия



## ПИСЬМА К ПРОТОИЕРЕЮ МИХАИЛУ ТРУХАНОВУ. ЧАСТЬ 2: ПИСЬМА СЯЩЕННИКА ГЕОРГИЯ ИВАНОВИЧА РАДЕЦКОГО

*Аннотация.* Мы продолжаем публикацию архива протоиерея Михаила Васильевича Труханова, начатую в предыдущем номере. Речь идет о письмах от людей, с которыми о. Михаил находился в лагере, а после освобождения продолжил поддерживать связь, вел переписку, встречался. В данном номере представлены письма от о. Георгия Радецкого – известного священника и исповедника советского времени, сотрудника Псковской Духовной Миссии в годы Великой Отечественной войны, приговоренного к 15 годам лагерей, но сохранившего и реализовавшего, несмотря на многие препятствия, горячее желание служить Русской Православной Церкви.

*Ключевые слова:* протоиерей Михаил Труханов, исповедники, репрессии, христиане в советском государстве, православие, христианская вера, священник Георгий Иванович Радецкий.

*Ссылка при цитировании:* Шляхтина Н. В. Письма к протоиерею Михаилу Труханову. Часть 2: Письма священника Георгия Ивановича Радецкого // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 89–94

Публикуется в соответствии с планом НИР ИЭА РАН, тема «Народы России: социально-антропологические, этнологические, этнодемографические и историко-культурные исследования»

---

Шляхтина Наталья Валерьевна (Shlyakhtina Natalya Valerevna) – младший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта [natalja.25.256@mail.ru](mailto:natalja.25.256@mail.ru)  
ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9321-8863>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 89–94

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 82.941; ББК – 86.372; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/89-94>

Мы продолжаем публикацию архива протоиерея Михаила Васильевича Труханова, начатую в предыдущем номере. Письма, переданные нам помощницей о. Михаила В. А. Звонковой, делятся на несколько категорий. В данном случае речь идет о письмах от людей, с которыми о. Михаил находился в лагере (в архиве они обозначены титульным рукописным листом «Заклученные»), а после освобождения продолжил поддерживать связь, вел переписку, встречался.

В данном номере представлены письма от о. Георгия Радецкого.

Георгий Иванович Радецкий родился в 1922 г. в г. Риге, а скончался, очевидно, после 1999 г. в г. Вильнюсе, где проживал все время после освобождения из лагеря. Арест Г. И. Радецкого 4 ноября 1944 г. был связан с членством его в Псковской Духовной Миссии, находившейся в годы Великой Отечественной войны на оккупированной немецкими фашистами территории и контактировавшей с оккупационными властями. В Миссии о. Георгий был переводчиком с немецкого языка. Кроме того, он служил иподьяконом на разных приходах Псковской обл. После освобождения этих территорий от врага был арестован вместе с другими членами ПДМ и осужден по статьям 58-1а, 58-11 УК РСФС «Измена родине» на 15 лет лагерей, без права обжалования приговора. Однако после освобождения в 1953 г. в 1956 г. был реабилитирован, проживал в Вильнюсе Литовской ССР и работал врачом в пос. Рудомино Вильнюсского р-на. Там же после рукоположения служил в Преображенском храме священником.

Судя по всему, переписка протоиерея Михаила с о. Георгием Радецким была недолгой, письма датируются годами с 1954 по 1957. Да и встречались священники редко. Тем не менее о. Георгий Радецкий – лицо небезызвестное, в интернете опубликованы архивные материалы о его реабилитации, откуда можно почерпнуть и ряд биографических сведений<sup>1</sup>.

В письмах нашла отражение история рукоположения о. Георгия, осложненная тем, что его жена в свое время получила известие о его смерти и, как и все знавшие его, считала погибшим. После чего она официально вышла замуж второй раз. Когда же Георгий Иванович вернулся, расторгла брак со вторым мужем и воссоединилась с будущим о. Георгием. Такая коллизия стала серьезным препятствием к рукоположению. Однако в результате заветное желание стать священником было все-таки осуществлено.

**Н. В. Шляхтина**

#### **Письмо 1**

29.08.1954 г.

Дорогой мой Михаил Васильевич!

Сердечно благодарю Вас за память. Вы мне до-

ставили этим большую радость, так как очень соскучился по Вам. Когда Вы были у нас, то я был всегда рад, хотя на пять минут, к Вам зайти, и на душе как-то становилось легче. Теперь же я чувствую одиночество, как никогда, и веду замкнутый образ жизни. В кино хожу редко. На днях демонстрировали кинофильм «Свадьба Кречинского». Этот фильм я посмотрел с большим удовольствием. Литературу я тоже давно не получал. Вчера окончил Генриха Манна «Верноподданный» в оригинале. Связь с дядей, слава Богу, нормальная. Это меня утешает, и я счастлив, что (пока!) никаких последствий нет.

В Лекутовиче я очень разочаровался. Всей санчасти здесь одна цена. Все они друг друга стоят, т. к. кроме эгоизма, лицемерия и подхалимства Вы других качеств в нем найдете. У Вас (по наслышке) обстановка (в этом отношении) как будто лучше? Что касается Евгения, то мне кажется, что Вы его немного идеализируете. Но, Бог с ним и со всеми. Долго я себе ломал голову, что такой Анатолий, о котором Вы мне написали. Наконец я вспомнил, что с ним встречался в Вильно и с ним иподиаконовал при митрополите Сергии. Интересно, почему он не хотел, чтобы я о его существовании знал? Вы, конечно, слыхали, что я нахожусь, вот уже месяц, на старой работе. Здесь я чувствую себя лучше, чем в конторе, т. к. сам себе хозяин... В апреле я получил ответ на свою жалобу от Генерального Прокурора. Ответ был таков: «Приговор утвердить». В апреле я вторично написал на имя Председателя Верховного Суда. На днях мне ответила Военная Коллегия, что моя жалоба направлена в Главную Военную прокуратуру. Посмотрим, что они скажут? Очень рад, что Вы нашли свою Мамашу, теперь и у Вас на душе спокойнее. Ваше поручение выполнено.

Желаю Вам, дорогой Михаил Васильевич, всего самого наилучшего.

Да хранит Вас Господь Бог!

Крепко жму Вашу руку. Ваш (подпись)

Р. С. О[тец]. Вас[илий]. Просил передать Вам привет и благодарит за Ваш привет. Кроме него я никому не передавал привет. (подпись)

#### **Письмо 2**

19.VII.1955 г.

Здравствуйтесь, дорогой Михаил Васильевич!

За Вашими этапами я, по силе возможности, следил и очень рад, что Вы, как я слыхал, живы и здоровы и работаете по спец[иальности]. В конце-то концов я нашел товарища, с кем и передаю Вам свою первую записку. Я, слава Богу, жив и здоров, но с сегодняшнего дня работаю не по специальности. У нас сокращение штата, и меня списали в бригаду. Месяц я проработал в зоне, а сегодня вышел на объект. Сижу теперь в конторе и занимаюсь

бумажной волокитой. Стефанский и Столяров уехали на днях на этап (на I и II ЛО). Сериков тоже на общих. Его побили, после чего он лежал в больнице у нас и отказался работать по своей специальности и пошел сам в бригаду. Еще списали Гулямова, но он числится в ОП и продолжает работать. Мкутович ходил, когда меня перевели к зону, на мое место. После эксцесса с Сериковым его, как и всех, вызвал опер. Они так не поладили, и он посадил его на 5 суток. В карцере Мкутович держал голодовку. По выходе из карцера он лежал в больнице. Теперь он вышел, но нигде не работает. Тюнин к нам не возвратился и начальником теперь Муровлянская. С женщинами вообще трудно работать. Бестолковщина ужасная. Вам из М. ничего не поступало. Если у Вас найдется время и настроение, то напишите, как Вы живете и как себя чувствуете.

Да хранит Вас Господь! С приветом, уважающий Вас (подпись).

Р. С. Мкутовичу сбросили 17 лет и обещали перевести в бытовой лагерь.

(на обратной стороне листа, а это чистый, незаполненный бланк «Грузовая накладная», есть надпись: «Доктору Труханову Михаилу Васильевичу».)

### **Письмо 3**

27.IX.1954 г.

Дорогой Михаил Васильевич! Глубоко тронут Вашим вниманием. Спасибо большое. Рад за Вас, что связь налаживается все лучше и лучше. Прекрасно понимал я Ваши переживания в поисках семьи и Ваши душевные страдания, но слава Всевышнему – все налаживается. Это большая моральная поддержка, особенно в наших условиях. Не выщите, что не сдержал пока свое слово в отношении книги, которую обещал Вам переслать, но в последние дни у нас стали выдергивать людей по ночам на этап. Это все кошмарно действует, во всяком случае, на меня. Чем связать эти этапы не знаю, может быть, предстоящей реорганизацией лагерей? (как болтают). Во всяком случае я тоже приготовился, т. к. предполагаю, что рано или поздно меня это коснется. Неприятно все это, но духом я не падаю, т. к. всегда говорю: «да будет воля Твоя». О. Василий все еще лежит в больнице.

Да хранит Вас Господь!

Жму Вашу руку уваж[ающий] Вас (подпись).

### **Письмо 4**

4.X.1954 г.

Здравствуйте, дорогой Михаил Васильевич!

Ваше поручение при первой возможности выполняю, о чем Вам тогда сообщу. Как Ваше самочувствие? Благодарен за приветы, которые мне передают. На меня нашел «заскок», если так можно выра-

зиться. Хочу себе сделать ватное одеяло. Оно всегда пригодится. Писал я об этом Серикову с просьбой помочь мне, для этой цели, ватой. Он мне написал, что и Вы поможете мне. За Вашу отзывчивость и внимание крепко целую. Новостей у меня нет. Вчера получил бандероль с двумя книгами по анатомии Тонкова (в двух частях).

Да хранит Вас Господь!

Жму Вашу руку. С сердечным приветом Ваш (подпись)

### **Письмо 5**

18.X.1954 г.

Дорогой Михаил Васильевич!

Глубоко тронут Вашим вниманием. Примите искреннюю благодарность за добрые пожелания. Хотелось бы, конечно, скорого исполнения всех пожеланий – но – «Да будет Воля Твоя».

Мой взгляд Вы прекрасно знаете – для чего-то все это нужно.

Терпением я, слава Богу, вооружился и буду покорно ожидать Милости Божией. Что Милость Господня нас рано или поздно осенит, в этом нет сомнения.

Жму Вашу руку (подпись)

(Далее отдельно идет текст молитвы. Видимо, это личная молитва автора письма. – Н. Ш.)<sup>2</sup>

Господи! Заступи, спаси, помилуй и сохрани меня Твоею Благодатию. Огради меня Твоими Ангелами. Отврати от меня всех враг видимых и невидимых. От всякой напасти, беды, скорби, нужды и клеветы человеческой избави мя. Скажи мне, Господи, путь, в онь же пойду! Веди меня, как вел до сих пор. Да будет Воля Твоя яко на небеси и на земли. Господи! Укрепи меня в силе и вере. Помогни мне, помилуй мя, сохрани меня и благослови меня во веки веков. Аминь.

### **Письмо 6**

15.XI.1954 г.

Многоуважаемый Михаил Васильевич!

Очень сожалею, что теперь мы не сможем так часто переписываться. Так я был рад ежедневно знать, что Вы живы и здоровы. Ваше поручение сегодняшнее выполнено, но я перед Вами виноват и каюсь в этом. Дело в том, что Ваш конверт был без марки, и я осмелился Ваше письмо переложить в другой конверт с маркой. Вы так крепко заклеили конверт, что я, вскрывая его, порвал немного бумагу, которая была приклеена к конверту. Надеюсь, что Вы не очень рассердитесь на меня за мой поступок.

Через 6 дней день Вашего Ангела.

Так как, наверно, не представится возможность Вас 21/XI поздравить, примите от меня се-

годня наилучшие пожелания и исполнение всех Ваших желаний.

Да хранит Вас Господь и Пресвятая Дева!  
Целую (подпись)

### **Письмо 7**

27.12.1956 г.

Многоуважаемый Михаил Васильевич!

Поздравлю Вас и Веру Александровну с наступающим Новым Годом и праздником Рождества Христова. От всей души желаю счастья и благополучия.

Ваше письмо от 6.12.с.г. с благодарностью получил.

Я нахожусь опять в полосе невезения. Моя хиротония была назначена на 10 декабря, в день Знамения Божией Матери.

В последнюю минуту наш епископ решил посоветоваться в отношении меня ни с кем иным, как с Николаем Федоровичем. Он послал ему телеграмму (кстати: за нее заплатили 47 рублей), и на следующий день, т. е. 8/XII Н. Ф. ответил тоже телеграммой.

Привожу Вам текст:

«Святейший Патриарх решает вопрос Радецким согласно церковным правилам так. Сначала надо Радецкому расторгнуть церковный брак, жить отдельно от жены, тогда можно рукоположить его сан священника, но брак его бывшей женой ему мешает быть и диаконом и священником. Только развод и отдельная жизнь. Протопресвитер Колчицкий».

Как Вам это нравится?

Никто из духовенства не ожидал такого ответа, и все крайне возмущены. Их отношение ко мне меня очень трогает. Местное духовенство, которое знает всю мою семейную историю и мою жену лично, написало коллективное письмо на имя Святейшего. Они смело указывают, что нельзя в отношении меня применять правила, которые уже устарели и написаны 1500 лет тому назад. Там указано, что меня считали умершим, что сами они служили по мне панихиды и т. д.

В одном месте значит, что это событие всколыхнуло всех верующих Виленской епархии и вся симпатия на стороне пострадавших. Интересно, чем все кончится. Меня все очень возмутило. Хотел поступить пока в институт (немецкий язык, заочно), но дело в том, что мой аттестат зрелости с времен оккупации и его не признают. Поступил я в X класс заочной средней школы. Занятия три раза в неделю, по вечерам. Хочу приобрести «действительный аттестат», а потом будет видно. Подыскиваю какую-нибудь работу. Жену я не брошу и епископу сказал, что не знаю, что соответствует больше христианским принципам: оставить жену, после того как я ей все

простила и налажена нормальная – в полном смысле этого слова – семейная жизнь, или остаться с женой?

На этот вопрос он мне так и не ответил. Если бы она вела распутную жизнь, то все было бы в порядке, а тут, после упорных слухов о моей смерти, она зарегистрировалась в ЗАГСе (в церкви она не венчалась) и после того, как связалась письменно со мной, развелась – это препятствует рукоположению. Я думал сам поехать к Святейшему, но, когда узнал о том, что духовенство написало, решил поездку свою отложить пока.

После своего возвращения из Москвы я с женой поехал в Ригу. Думал там пробыть дней пять, но после одних именин (Михаил), где совершенно случайно и неожиданно встретил много старых знакомых, мы пробыли две недели. И в Риге меня похоронили и служили по мне, на могиле моей мамы, панихиды. Меня иначе не называли как «воскресший из мертвых».

Первым долгом я пошел на могилу своей мамы, а потом все время ходили по гостям, и то приходилось в один день в трех местах бывать. Милочка всем очень понравилась.

На днях получил письмо от Дурмишхана Епифановича. Он просит Вас передать сердечный привет. Его адрес: Тбилиси, ул. Дзержинского 14.

Он Вам писал по адресу п/я 163. По его просьбе я ему Ваш адрес сообщил. Надеюсь, что Вы меня за это ругать не будете. Вот и все мои новости. Милочка поздравляет Вас и Веру Александровну с Новым Годом и наступающими праздниками. Надеюсь, что Вы мне ответите скоро. Меня интересует очень Ваше мнение по поводу моей «истории».

Еще раз желаю всех, всех благ.

Да хранит Вас Господь!

Целую Вас, Ваш (подпись)

P. S. Получил военный билет и зачислен в запас 2-ой категории. Что это значит – не знаю. (подпись)

### **Письмо 8**

15/I.1957 г.

Дорогой Михаил Васильевич!

Благодарю Вас за Ваше теплое письмо, которое вчера получил. Спешу с коротким ответом лишь потому, что горю желанием Вас увидеть. Обязательно сообщите, когда будете проездом в Вильнюсе. Может быть, сможете и здесь остановиться? Был бы очень рад.

Во всяком случае при встрече обо всем подробно о себе расскажу. Как долго Вы намереваетесь быть в Ковно? Мы обязательно должны встретиться.

Людмила Аркадьевна просит Вам и Вере Александровне передать привет. От моего имени прошу тоже это сделать.

Вчера получил от Дурм[ишхана] Е[пифановича] письмо. Он в Тифлисе, но пока не работает. Собирается Вам написать. По своему вопросу я не успокоился и собираюсь написать и подробно все изложить.

Не хочу верить, что решение то окончательное.  
До скорого свидания.

Целую (подпись)

### Письмо 9

17/IV.1957 г.

Христос Воскресе!

Поздравляем Вас, глубокоуважаемые Михаил Васильевич и Вера Александровна, с праздником Светлого Христова Воскресения и трижды Вас целуем. От всего сердца благодарим Вас за поздравление.

Получив Вашу открытку, отправленную в Минске, мы опечалились, так как предполагали Вас принять у себя. Жаль, но ничего уже не поделаешь.

Живем мы все по-старому.

Вторичный ответ поступил от Святейшего в феврале месяце. Резолюция была на двух печатных страницах. В этот раз она очень благоразумная и для меня благоприятная. Все в полном порядке. Хотели меня посвятить в день Благовещения, но я отложил хиротонию до получения аттестата, т. к. трудно совместить работу с посе-

щением уроков, зачетов, а потом и экзаменов. По праздничным дням еду служить в Новую Вилейку (пригород Вильно), в 8 км от города. Вот и это письмо пишу в промежутке между обедней и чтением 12 Еванг[елий].

Из Ленинграда я получил справку, которую привожу ниже:

«Справка

Дело по обвинению гражданина Р. Г. И. рассмотрено Военным трибуналом Ленинградского военного округа 8 августа 1956 г.

Приговор Военного трибунала войск НКВД Ленинградского округа от 12–15 января 1945 года в отношении Р. Г. И., 1922 г. р., уроженца г. Риги, отменен и делопроизводство прекращено за отсутствием состава преступления. Приговор Военного трибунала войск МВД Казахской ССР от 13/V.1953 г. в отношении Р. Г. И. Военным трибуналом Лен. ВО не пересматривался.

(подпись)»

Кроме того, мне прислали 344 р. 83 коп. за изъятые, при аресте, ценности. Да, забыл написать, что резолюцию Святейшего переслал не Н. Ф., а Ружицкий.

Погода у нас сейчас отвратительная, падает снег, и скорее похоже на Рождество, чем на Пасху.

Еще раз желаем Вам всех, всех благ.

Уважающие Вас Г. и Л. Радецкие

### Примечания

<sup>1</sup> См. сайт «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный Университет. Факультет информатики и прикладной математики / Новомученики, исповедники, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX в. / Радецкий Георгий Иванович. <http://martyrs.pstbi.ru/bin/nkws.exe/docum/ans/nm/?HYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6XbuEc8GZteeceG01dOvUcuWd66WWc8qiceXb> (дата обращения 15.05.2023).

<sup>2</sup> У о. Михаила Труханова накопилось множество таких личных молитв. Они обильно присутствуют в его воспоминаниях «Первые сорок лет моей жизни», а также в других его книгах. После кончины о. Михаила они были собраны и выпущены отдельным изданием.

## LETTERS TO ARCHPRIEST MIKHAIL TRUKHANOV. PART 2: LETTERS FROM THE PRIEST GEORGE IVANOVICH RADETSKY

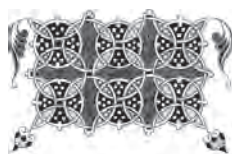
*Abstract.* We continue the publication of the archive of Archpriest Mikhail Vasilyevich Trukhanov, begun in the previous issue. These are letters from people with whom Fr. Mikhail was in the camp, and after his release he continued to keep in touch, corresponded, met. This issue contains letters from Fr. Georgy Radetsky, a well-known priest and confessor of the Soviet era, an employee of the Pskov Spiritual Mission during the Great Patriotic War, sentenced to 15 years in the camps, but who, despite many obstacles, retained and realized his ardent desire to serve the Russian Orthodox Church.

*Keywords:* Archpriest Mikhail Trukhanov, confessors, repressions, Christians in the Soviet state, Orthodoxy, Christian faith, priest Georgy Ivanovich Radetsky.

*Authors Info:* Shlyakhtina, Natalya V. – Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: [natalja.25.256@mail.ru](mailto:natalja.25.256@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-8863>

*For citation:* Shlyakhtina, N. V. 2023. Letters to Archpriest Mikhail Trukhanov. Part 2: Letters from Priest Georgy Ivanovich Radetsky. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 89–94

*Funding:* The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.





# РЕЦЕНЗИИ. АННОТАЦИИ. СООБЩЕНИЯ

© 2023 О. В. Кириченко  
Москва, Россия



## РЕЦЕНЗИЯ НА МОНОГРАФИЮ: РАДИОНОВ А. П. ИМЯСЛАВИЕ НА ЮГЕ РОССИИ. Б/м: ИЗДАТЕЛЬСКИЕ РЕШЕНИЯ, 2022. – 362 с.

*Аннотация.* В рецензии анализируется вышедшая в 2022 г. книга А. П. Радионова «Имяславие на юге России». Особенность данного научного труда в его обращенности к истории имяславия, главным образом, советского периода. Автора интересует не столько богословская сторона имяславских идей, достаточно изученная, сколько практическая жизнь имяславцев в годы их «жизни в миру», после изгнания с Афона. Автор показывает, что имяславцы в советский период долгое время существовали в виде монашеских общин в женских монастырях юга России. В советские годы главным для них становится вопрос исповедания. Их радикализм приобретает еще более острый характер: они живут эсхатологией, не принимают советскую власть, становятся частью катакомбной церкви. Однако их изоляционизм, нетерпимость к «имяборцам», то есть всем другим, делает их достаточно узкой, маргинальной группой даже среди оппонентов власти и официальной церкви. Неизвестная история имяславия раскрывается автором в судьбах отдельных лиц, в событиях, в региональной специфике юга России, ставшего основным местом расселения имяславцев.

*Ключевые слова:* монография А. П. Радионова, «Имяславие на юге России», имяславие, имяборчество, Афонская смута, религиозный радикализм, имяславские общины советского времени, изоляционизм.

*Ссылка при цитировании:* Кириченко О. В. Рецензия на монографию: Радионов А. П. Имяславие на юге России. Б/м: Издательские решения, 2022. – 362 с. // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 95–98

**Публикуется в соответствии с планом научно-исследовательских работ Института этнологии и антропологии РАН**

**Кириченко Олег Викторович (Kirichenko Oleg Victorovich)** – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН, эл. почта: [kirichenko.oleg.1961@mail.ru](mailto:kirichenko.oleg.1961@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 95–98

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 248.145; 271.791; ББК – 86.372-4; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/95-98>

Монография А. П. Радионова «Имяславие на юге России» обращена к теме, которую привычно рассматривать в контексте богословских проблем начала XX в. Между тем автор адресует читателя к совершенно новому поводу событий, связанных с имяславской тематикой. Во-первых, в центре внимания А. П. Радионова не богословские споры, а история этого церковного движения, которая имела продолжение в советские годы и которая совершенно неизвестна. Значительная часть событий, имеющих отношение к имяславию, проходила на юге страны, поэтому можно сказать, что автор и в целом осветил исторический путь русского имяславия в годы общих гонений на Церковь, которые прямо коснулись и этого феномена. Во-вторых, в книге имяславие представлено в судьбах общин, их руководителей и участников, что дает возможность читателю увидеть, как это движение реализовывало свои установки, как создавало формы своей церковной и бытовой жизнедеятельности. И наконец, А. П. Радионов вводит в научный оборот круг новых источников, взятых им из архивов и опросов людей, причастных имяславию, что делает книгу ценным источником по теме «История имяславия». Словом, перед нами совершенно неизвестное нам имяславие, которое оказалось, в силу специфики времени, в самом горниле глубочайших испытаний и жизненных коллизий, постигших Россию после революции 1917 г. Но имяславие имело и свою дореволюционную историю. Поэтому перед читателем разворачивается с самого начала драматичная история движения и в его краткий дореволюционный период, и далее – в еще более трагические советские десятилетия, когда исповедание веры легло в основу имяславия.

Автор показывает, что в «афонский период», еще прежде насильственного выселения имяславцев с Афона, с их стороны наблюдалась несвойственная монахам демонстративная общественная активность, доходящая до физического противодействия своим оппонентам. Бунтовать начали именно имяславцы, они первые бросили вызов всей Церкви, они пытались втянуть афонских монахов в светские, по своему характеру, споры. Поэтому и выдворение их на фоне происходивших до этого событий выглядело как логичное продолжение начатой ими совсем не богословской дискуссии.

Радикализм в их действиях проявился с самого начала: это был резкий и непримиримый тон в спорах, отсутствие меры в оценках другой стороны, отсутствие монашеского смирения, желание действовать любыми способами ради того, чтобы доказать свою правоту. Автор книги хотя и не акцентирует внимание читателя на критическом взгляде в отношении имяславцев, но, твердо следуя историческим фактам, вводит нас в «мир событий», которые гово-

рят сами за себя. Мы видим, что радикализм и нетерпимость становятся той почвой, которая собирает вокруг имяславцев сочувствующих им людей, множит их, поскольку подобная крайняя форма не могла, по логике вещей, не указывать на крайнюю степень защиты монашествующими важных вероучительных истин. Налицо именно такой – немонашеский – исток появления имяславского исповедничества. Именно эта мутная волна должна была захлестнуть и увлечь за собой тех монахов-простецов, которые жили на Афоне практикой творения Иисусовой молитвы, привыкнув к тому, что Иисусова молитва – это разговор с Богом, а не просто короткая молитва, удобная для повседневности. Богообщение через молитву, через пребывание ума в Боге и делало, в данном случае, имя Божье Иисуса Христа особым гарантом Богообщения. У идейных же вдохновителей движения, авторов книг по имяславию, этот практический опыт был обоснован как учение, в связи с чем была догматически обозначена особая природа Божественного имени. С этой ступени началось нечто новое в отношении к имени Христа. Потом в ту же копилку стали попадать философские и богословские разработки столичных мыслителей, идейно связанных с софиологией. Подключился вообще иной формат богословской мысли, связанный с западноевропейской, даже не христианской традицией, о чем писал А. Ф. Лосев в книге «Дополнения к Диалектике мифа», созданной, но не изданной в 1920-е годы. Имяславское богословие все дальше и дальше стало отходить от первоначального понимания, характерного для афонских монахов, практикующих Иисусову молитву и умное молитвенное делание.

Причины имяславского радикализма автором не рассматриваются, в этом вопросе он мало теоретизирует, видя в неумолимой логике фактов более важное средство достижения истины. Но за этим плотным сцеплением фактов, безусловно, просматривается противостояние «официального» и «народного», которое демонстрировали имяславцы на всех уровнях. А ведь это один из важнейших их аргументов, в нем и присутствует знак времени – критическое отношение ко всему официальному: церковному или же государственному. Поэтому имяславский радикализм имел явные революционные корни. Имяславцам была присуща зараженность революционными настроениями, чем страдал в предреволюционную эпоху и весь светский российский мир. Но, повторим, это лишь *наши выводы* из авторского текста. Здесь, наверное, будет уместно сказать, что А. П. Радионов хотя и демонстрирует в книге свое желание быть объективным (и избранный им метод позволяет это делать), но все же он проявляет свою симпатию к тем, кому посвящена

книга, к их драматичной истории, к их искренности в делах веры, их христианскому подвижничеству. Ведь основная часть истории имяславцев в его книге посвящена советскому периоду, времени их исповедничества. И без подобного сочувственного отношения к своим героям сложно было бы так скрупулезно исследовать их историю, обращаться к самым незначительным деталям их биографий.

Самопровозглашенный изоляционизм имяславцев, конечно, шел от их радикализма, от их желания дистанцироваться от всех тех, кто не разделял их убеждений в том, что имя Бога и есть сам Бог. Этот своего рода «старообрядческий» и даже сектантский мир стал активно формироваться именно в условиях советской действительности, когда рушились порядок прежней жизни, религиозные устои, общество становилось другим. Вот почему автор акцентирует внимание читателя (фактами) на эсхатологическом характере имяславской идейности в советское время (чего не было в дореволюционное время), на критическом отношении к советской власти и Церкви, которая шла на сближение с властью. Наступило не просто время испытаний для верующих, как считали они, но время кануна Божьего суда, когда каждому христианину надо быть готовым к исповеданию правильной веры. Имяславцы как бы концентрируются, судя по тем действиям и практикам, которые описывает автор, в этом времени «близ при дверях», они готовятся перед всеильной властью засвидетельствовать свое исповедание. Отсюда это демонстративное обличение «нечестивой власти» (Медовеевское и Славянское выступления), казалось бы, бессмысленное и бесполезное, но за которым стояла имяславская позиция «горой стоять за имя Божье», защищать его, даже ценой жизни, особенно когда за временем антихриста следует Второе Пришествие Христа.

А. П. Радионов правильно оценивает пути и возможности расширения и сохранения имяславия в советский период. И здесь огромное значение имело женское монашество, женские монастыри, а после их закрытия – общины. То есть женская монашеская среда в советское время становится важным механизмом хранения и передачи имяславской идейности. Женское монашество уже до революции демонстрировало свои консервативные устои: твердый массовый монархизм, ориентацию на аскетику, подвижничество, хранение веры. В 1920-е и 1930-е годы монахини активно боролись с церковным обновленчеством. Поэтому не случайно, что имяславцы нашли здесь поддержку и своего рода защиту. Все выявленные автором имяславские общины были связаны с закрытыми женскими монастырями, монахинями, расселившимися по городам и весям.

Также нельзя не отметить, что широкому распространению имяславия на юге, как следует из авторского текста, способствовала казачья среда, благоприятная для функционирования такого рода движения. И не только потому, что здесь, кроме православия, существовали и старообрядчество, и сектантство, но и в силу культурной специфики этой среды, привыкшей отстаивать традиционные устои, склонной к консерватизму и не чуждой радикализма. Впрочем, это была лишь окружающая благоприятная среда для существования, но сами имяславские общины, как отмечает автор, существовали все-таки в рамках не светских, а монашеских общин. Хотя в них неумолимо проникала мирская, светская составляющая. Это важное обстоятельство, важный исторический факт, свидетельствующий о том, что имяславие нуждалось в монашеском лоне и без него не могло существовать. Тут стоит упомянуть о нашем экспедиционном опыте в Воронежской и Тамбовской областях. Исследуя судьбы женских монашеских общин в советское время, в 1990-е годы мы столкнулись с памятью о нескольких бывших афонцах-простецках, высланных в 1913 г. с Афона за имяславие. Это были, по рассказам людей, подвижники, продолжавшие жить в 1920-е и 1930-е годы строго монашеской жизнью, находясь отдельно от сельчан и имея под своим духовным руководством монахинь, проживающих в других селениях. Духовное руководство монахинями было характерно для всех них. Вспомним и о том факте, что известный философ-имяславец А. Ф. Лосев (как и его жена) также имел тайный постриг от своего духовного отца – афонского монаха-имяславца о. Давида. О чем это говорит? О том, что само существование «хвалящих имя Божье» было возможно лишь в высокой монашеской среде, поскольку это было не просто хваление, но умная аскеза, предполагающая ряд определенных и необходимых условий.

Особняком в книге стоит вопрос о «диссидентской» природе имяславия, о резком неприятии ими советской власти, о путях борьбы с ней, а также о предполагаемой следственными органами возможности использования их антисоветских настроений зарубежными недоброжелателями нашей страны в советские годы. Но поскольку материала, демонстрирующего подобные связи, у правоохранителей в результате проведенного следствия не оказалось, версия эта осталась в документах на уровне недоказанных предположений.

Автор доводит историю имяславия на юге России до современности, показывая, что движение сохранилось до сего дня. Оно не централизовано, не имеет единства, в нем отсутствует церковная иерархия; движение поддерживают лишь люди,

являющиеся наследниками, воспитанниками тех общин, которые продолжали существовать здесь и после 1950-х годов. Какой-то частью они входят в сообщество не единой также катакомбной церкви, за счет чего и могут вести церковную жизнь. Но большая часть имяславцев живет вне церковной жизни, молясь дома и используя те запасы святых тайн, которые сохранились с советского времени. То есть движение носит угасающий характер, хотя и сохраняющий до сего дня изоляционистский настрой. В целом данная книга, впервые раскрывая исторические перипетии имяславского пути, позволяет говорить о том, что сама история рассудила спор имяславцев и тех, кого они несправедливо называли имяборцами.

Монография А. П. Радинова – важный научный труд, во многом впервые представляющий историю имяславия в целом, от зарождения до нынешних

дней. Это было главной задачей автора, с чем он блестяще справился. Вместе с тем представленный материал требует теперь обстоятельного философского и историософского (может быть, даже богословского) осмысления, поскольку открывает новые аспекты существования такого явления, как имяславие. Ясно, что это было структурно сложное и неоднозначно оцениваемое явление; здесь немало было подвижников веры, живших православной жизнью. Часть имяславцев не порывала своих отношений с Православной Церковью, смотря на дело прославления имени Божьего не в софранианском ключе обожествления имени, а в духе афонских монахов-преставцов, творцов Иисусовой молитвы, считавших имя Божье существенным элементом для молитвы, соединяющей человека с Богом.

REVIEW OF THE MONOGRAPH: RADIONOV A. P. IMYASLAVIE IN THE SOUTH OF RUSSIA. No place of publication: PUBLISHING SOLUTIONS, 2022. – 362 p.

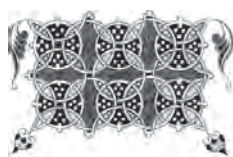
*Abstract.* The review analyzes the book «Imyaslavie in the South of Russia» by the Krasnodar author A. P. Radionov, published in 2022. The peculiarity of this scientific work is its focus on the history of name worship, mainly of the Soviet period. The author is interested not so much in the theological side of the imyaslav ideas, which has been sufficiently studied, but in the practical life of the imyaslavists during the years of their «life in the world», after being expelled from Athos. The author shows that in the Soviet period, the Imyaslavists existed for a long time in the form of monastic communities in women's monasteries in southern Russia. In the Soviet years, the main thing for them was the question of professing. Their radicalism takes on an even sharper character: they live by eschatology, do not accept Soviet power, and become part of the catacomb church. However, their isolationism, intolerance towards «name-fighters», that is, everyone else, makes them a rather narrow, marginal group even among opponents of the authorities and the official church. The unknown history of imyaslavie is revealed by the author in the fates of individuals, in events, in the regional specifics of the south of Russia, which has become the main place of settlement of imyaslavists.

*Keywords:* monograph by A. P. Radionov, «Imyaslavie in the South of Russia», imyaslavie, name-fighting, Athos turmoil, religious radicalism, imyaslavist communities of the Soviet era, isolationism.

*Authors Info:* Kirichenko, Oleg V. – Dr. of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation), E-mail: [kirichenko.oleg.1961@mail.ru](mailto:kirichenko.oleg.1961@mail.ru) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0730-7075>

*For citation:* Kirichenko, O. V. 2023. Review of the monograph: Radionov A. P. Imyaslavie in the South of Russia. No place of publication: Publishing solutions, 2022. – 362 p. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 95–98

*Funding:* The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.



© 2023 Г. А. Романов  
Москва, Россия



**РЕЦЕНЗИЯ НА СТАТЬЮ: ЛИСТОВА Т. А. ЛОГИКА  
ФОРМИРОВАНИЯ НАРОДНО-ЦЕРКОВНЫХ ОБЫЧАЕВ: ЧИН  
ПАНАГИИ В СОВРЕМЕННОМ ПОМИНАНИИ СОРОКОВОГО  
ДНЯ (РОССИЙСКО-БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОЕ  
ПОГРАНИЧЬЕ) // ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ. 2023.  
№ 33. С. 54–67**

*Аннотация.* Апологетика народной паралитургики получила новый импульс в статье Т. А. Листовой за счет расширения темы сохранения религиозности в народной среде с помощью паралитургического творчества. В данном случае речь идет о народном «чине панагии», который автор считает церковным явлением. Однако рецензент показывает, что народная паралитургика утвердилась в отрыве от православной христианской традиции как результат искажения церковной жизни в униатский период.

*Ключевые слова:* паралитургическая народная практика, чин панагии, униатство, искажение православной традиции, русско-белорусско-украинское пограничье.

*Ссылка при цитировании:* Романов Г. А. Рецензия на статью: Листова Т. А. Логика формирования народно-церковных обычаев: чин панагии в современном поминании сорокового дня (российско-белорусско-украинское пограничье) // Традиции и современность. 2023. № 33. С. 99–102

---

Романов Григорий Александрович (Romanov Grigory Alexandrovich) – кандидат исторических наук, заместитель главного редактора научного православного журнала «Традиции и современность», эл. почта: [grirom@list.ru](mailto:grirom@list.ru)

Научный православный журнал «Традиции и современность». 2023. № 33. С. 99–102

ISSN 2687-1122; ISSN 2687-119X || <http://naukapravoroslavie.ru>  
УДК – 393.05; ББК – 86.372.24-54; <https://doi.org/10.33876/2687-119X/2023-33/99-102>

Статья Т. А. Лисовой посвящена этнографическому изучению судеб паралитургической практики в районах российско-белорусско-украинского пограничья с конца XIX по XXI в.

Мнение редакции журнала в оценке собранного этнографического материала не совпадает с точкой зрения автора.

Изучение стихии народного паралитургического творчества представляется важным не столько из-за малоизученности, сколько из-за необходимости объективной оценки. Она зависит от церковной точки зрения на народную паралитургику. Поскольку не Церковь училась у народа, а народ обращался к церковной теме и образцам богослужения. В вопросах богослужений Церковь не может быть непервичной. Сохранение религиозности в тяжелых условиях гонений, инославной и иноэтнической среды важно и возможно, но не любой ценой, а лишь при соблюдении церковности (канонов, устава, традиции, преданий). За нарушениями канонов неизменно следует маргинальность, превращение церковного народа в замкнутые сектантские группы. И мы не вправе идти вслед за этнографическим материалом, не давая ему сущностной оценки.

Выбранная исследователем территория с конца XIV в. находилась в ведении Великого княжества Литовского, принявшего в конце концов католицизм в качестве государственной религии. Это привело к созданию в 1569 г. Речи Посполитой в результате объединения Королевства Польского и Великого княжества Литовского на основе Люблинской унии. Православные священнослужители были изгнаны, а для православного населения организовано униатское богослужение на латинском языке. Оказавшиеся в инославном окружении славяне попытались защитить свою этническую идентичность, сохранив православную культуру на народном уровне. Так возникли паралитургические практики, дополнявшие на родном языке униатское богослужение. В них входили и паралитургические песнопения, пересказывавшие литургические тексты, и духовные стихи, и народные обряды, имитировавшие православную церковную жизнь. Паралитургические практики выражали горечь об утраченной Благодати Церкви и служили воспоминанием о былой гармонии религиозной жизни. В 1686 г. на украинско-белорусские земли вернулось Православие, и в XVIII в. паралитургические практики были запрещены. Их исполнение жестко преследовалось. Сохранялись только народные песнопения духовных стихов вне храма. Однако в конце XIX – начале XX в. были допущены местные послабления ради облегчения возвращения бывших униатов в Церковь. Священники допускали, по просьбе местных жителей, выполнение внебогослу-

жебных народных обрядов поминовения за здоровье и за упокой. Образцами для обрядов послужили, в том числе, и монастырские практики.

В статье рассматривается практика «чина панагии» – один из ярких примеров народной паралитургии, уводящей народную религиозность от первоначального значения монашеского чина панагии.

Объектом исследования автор выбрала внецерковные религиозные практики, в частности обычай поминания на сороковой день после смерти с поднятием хлеба или пирога, дополняющий в данной местности общетрадиционные для верующих действия. Обычай автор неправомерно назвала «соединением канонического чина Панагии с народной интерпретацией христианской идеи ухода в этот день души умершего». Сами участники событий так не называли свои действия. Автор приводит старинное название обычая в белорусских районах: «поднятие проскуры», «поднятие дарника». В других местах «воздух поднимают». Лишь иногда в разговорах со священниками чин панагии упоминается в качестве образца.

В монастырском «Чине о Панагии» братия попарно исходит из храма на трапезу, неся впереди на панагиаре богослужебную просфору, из которой на проскомидии была вынута частица в честь Божией Матери. «Панагия» в переводе с греческого означает «Всесвятая», как называют Богородицу. Ее и символизирует Богородичная просфора. По древнему преданию, апостолы после сошествия на них Святого Духа, собираясь на общую трапезу, оставляли за столом незанятое место для Иисуса Христа, полагая там хлеб. По окончании трапезы и после благодарственной молитвы они этот кусок (укрух) подымали с поминанием Иисуса Христа. Когда по блаженном успении Божией Матери в третий день апостолы сидели за трапезой, во время возношения хлеба в память Христа они увидели в воздухе Божию Матерь, окруженную ангелами, и воскликнули: «Пресвятая Богородице, помогай нам». Цель монастырского чина – настолько тесно соединить только что окончившуюся литургию с трапезой, чтобы и та, и другая явились одним богослужением, и первая сообщила свою благодать второй (Толковый Типикон. Вып. 2. М., 2003. С. 50–51).

Автор предполагает у народа право выражать свою религиозность, имитируя священно-обрядовые богослужебные действия вне храма, у себя дома, что на самом деле неблагоприятно и даже греховно. Это ярко показывают собранные исследователем примеры.

Автор сообщает, что в XIX в. поднимали хлеб на полотенце, что служило испрашиванием здоровья. Иногда хлеб заменяли специально испеченные хозяином пироги или булочки. В поднятии прини-

мал участие священник или все присутствовавшие. В записанных информантами XIX в. свидетельствах много непонятого, например: «священник пирог вместе с хозяином (?) поднимает три раза». Наверное, платок держали вместе и священник, и хозяин.

В исследуемых местностях поминальное блюдо на сороковой день отличалось от общепринятого. Вместо каши-кутчи использовалось «коливо» (хлеб резаный), положенное в «узвар» (компот). На сороковой день заготовленные продукты на полотенце или платке поднимали в воздух перед употреблением. Автор признает, что не было общих правил исполнения обычая, а сохранившиеся описания часто непонятны.

Беда отстранения населения от православных богослужений повторилась в советское время, что послужило сигналом к возобновлению паралитургических практик. Кто-то что-то вспоминал, и тогда стали совершать народные обряды по принципу «кто во что горазд». Заздравные поминания перемешивались с поминаниями за упокой, добавлялось еще что-то от других обрядов, все сваливалось в кучу и выполнялось сразу подряд, причем в разных местах по-разному.

Разноголосица в описаниях выступает во всех элементах обряда. На платке поднимают «хлеб и вино», «хлеб, соль, сахар в стакане», «бутылку или компот, лимонад». Для обряда требуется белый хлеб, или три булочки, или пять булочек, или шесть булочек. Из хлеба или булочки сам хозяин вырезал треугольную частицу либо просто резал на части. Поднимая хлеб, умершего поминали за упокой, а присутствовавшим возглашали за здравие «многая лета».

Автор признает, что все описанные обряды являются паралитургическими практиками, а причиной их возникновения, вероятно, была реакция на униатство. Автор предлагает вывод: «Скорее всего, перенесение элементов церковных священнодействий в мирскую обрядность не было итогом продуманной рефлексии, хотя нельзя исключить и варианты осознанной соотнесенности своей практики с каноническими актами. Церковные богослужебные обряды могли воздействовать на формирование народной обрядности, поскольку воспринимались как безусловный эталон святости, обеспечивающий выход в божественный мир... Свою цель при написании статьи я определяла как желание показать многообразие церковной ритуальности, соединяющей канонические священнодействия и обрядовые инициативы мирского населения, своеобразие которых отражает народные рефлексии на церковное учение о посмертной участи человека. В поминальный комплекс 40-го дня после смерти входит транс-

формированный и, в основном, переосмысленный чин панагии, обрядовые элементы которого, на мой взгляд, стали основой всего ритуала отправления умершего в иной мир. Судя по материалам XIX в., эту ситуацию можно считать традиционной для религиозно-обрядовой культуры региона, в значительной степени свою актуальность она сохраняет до настоящего времени. Конкретные примеры показывают причины и логику введения в поминальный комплекс обрядовых актов, не зафиксированных в канонических требниках, результатом чего становятся новые варианты церковных и народно-церковных обычаев».

Автор выражает довольно распространенную точку зрения на народную религиозность, как на «особый мир народной веры». Это интеллигентский взгляд на народ, который «всегда прав», даже в своих заблуждениях.

Нельзя не отметить, что регион русско-белорусского и белорусско-польского пограничья, особенно широко известного Полесья, отличается разнообразием народных обычаев, в том числе религиозных. Это разнообразие привлекает этнографов, но Церковь дает ему свою оценку. На этом цивилизационном и религиозном православно-католическом разломе процветало немало древних архаичных языческих обрядовых практик, исчезнувших в Центральной России, где Русская Православная Церковь могла действовать активно и системно. В силу этих двух причин народное творчество здесь было разнообразно.

Мы можем сравнить опыт бесцерковной жизни в советское время в центральных районах Советской России с приведенным в статье опытом и сделать вывод, что на народную среду первичное влияние оказывали: 1) длительность бесцерковной жизни; 2) окружение – иноэтничное, инославное, в данном случае католическое; 3) степень укорененности населения в церковную жизнь, что в значительной степени обуславливалось влиянием монастырей.

Подобной паралитургической практики в советское время в центральных регионах России не существовало. Церковная жизнь, конечно, упрощалась, но богослужебная жизнь не подвергалась кардинальной трансформации.

С нашей точки зрения, собранные этнографические наблюдения ярко показывают несостоятельность самостоятельных паралитургических обрядов. Инославная среда, лишение пасторского напутствия становятся большой бедой для православного народа. Без пастырского и архиерейского попечения сразу становятся видны слабости народной веры. Отсутствие архиерейского попечения в униатский период приводило к тому, что сами свя-

щенники начали заниматься таким же «народным творчеством», дополняя литургию собственными возгласами, правилами и т. д., то есть служили не по уставу.

Объективность оценки паралитургических практик не может быть внецерковной, чтобы не по-

лучилось так, что народ, вроде бы стремясь остаться с Православной Церковью, в результате уходил от нее или трансформировал ее изнутри. Опасность этого пути известна из опыта Католической Церкви, породившей многочисленные протестантские и сектантские течения.

REVIEW OF: LISTOVA, T. A. 2023. THE LOGIC OF THE FORMATION OF NATIONAL CHURCH CUSTOMS. THE CEREMONY OF LIFTING PANAGIA IN THE MODERN COMMEMORATION OF THE 40TH DAY (RUSSIAN-BELARUSIAN-UKRAINIAN BORDER). *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 54–67

*Abstract.* The apologetics of folk paraliturgics received a new impetus in the article by T. A. Listova by expanding the topic of preserving religiosity among the people with the help of paraliturgical creativity. In this case, we are talking about the folk «rite of panagia», which the author considers a church phenomenon. However, the reviewer shows that folk paraliturgics established itself in isolation from the Orthodox Christian tradition as a result of the distortion of church life in the Uniate period.

*Keywords:* paraliturgical folk practice, rite of panagia, Uniatism, distortion of the Orthodox tradition, Russian-Belarusian-Ukrainian borderland.

*Authors Info:* Romanov, Grigory A. – Ph. D. in History, Deputy Editor-in-Chief of the Scientific Orthodox Journal «Traditions and Modernity» («*Traditsii i sovremennost*») (Moscow, Russian Federation), E-mail: [grirom@list.ru](mailto:grirom@list.ru)

*For citation:* Romanov, G. A. 2023. Review of: Listova, T. A. 2023. The logic of the formation of national church customs. The ceremony of lifting panagia in the modern commemoration of the 40th day (Russian-Belarusian-Ukrainian border). In *Traditsii i sovremennost* 33: 54–67. *Tradition and modernity (Traditsii i sovremennost)* 33: 99–102

