

Древности северного прихода: взгляд «изнутри»

(по материалам церковно-исторических и статистических описаний Сольвычегодского уезда середины XIX века)

Биланчук Р. П.

Волости и приходы Сольвычегодского уезда в историко-культурном отношении являлись составной частью сформировавшейся в XV–XVII веках Устюжско-Сольвычегодской культурно-исторической зоны. Столетия (с XI–XIII веков), Устюжско-Сольвычегодский край в хозяйственно-культурном, религиозном и этнографическом отношении сохранял статус одной из «пограничных» территорий Русского Севера. Сложные процессы колонизации русскими северных территорий, культурной адаптации нашли отражение в памятниках местной фольклорно-литературной традиции.¹

На частном примере материалов церковно-исторических и статистических описаний Сольвычегодского уезда мы попытаемся реконструировать некоторые черты исторического самосознания населения Сольвычегодского края середины XIX века, рассмотренные сквозь призму исторической культуры собственно составителей «описаний» – сельских священников.

Еще в начале XIX века высказывалась мысль о полезности привлечь к историческим изысканиям широкую прослойку российского духовенства. «Каждый священник – писал митрополит Киевский Евгений (Болховитинов) – совершенно ознакомлен со своим приходом: он известен всем обывателям, знает всех владельцев и всех жительствоющих; почтенен ими и пользуется должным уважением и доверенностью; ведает все места, все урочища земли. Первые на вопрос его скажут ему, ежели что имеют у себя в сем роде достойного любопытства, и не откажутся снабдить тем; удовольствием почтут поведать и указать, что есть у другого, неизвестного ему, и что могли слышать вероятного от старожил». ² Приходской священник, заведующий церковным архивом, ведя статистическую отчетность и делопроизводство, потенциально являлся главным претендентом на роль собирателя и исследователя местной старины.

В середине XIX века на волне всеобщего интереса к историческим, географическим и этнографическим исследованиям по инициативе Синода была создана и реализована обширная программа историко-статистического и археологического обследования приходов Российской империи. Согласно указному предписанию высшего органа Русской православной церкви, разосланному по всем епархиям в мае-июне 1850 года, местным архиереям следовало организовать и контролировать деятельность целой системы комитетов по собиранию и обработке сведений церковно-археологического и статистического характера. Целью проведения столь масштабной работы было изучение исторического пути Православия в России путем воссоздания конкретно-исторических условий распространения христианской религии «по всем отдаленным пределам Империи». Составление описаний должно было содействовать развитию системы церковно-исторического образования в рамках программ учебных заведений духовного ведомства. ³

Для составления церковно-исторического и статистического описания Вологодской епархии в начале 1851 года при Вологодской духовной консистории был образован специальный Епархиальный Комитет, в состав которого вошли ректор и инспектор семинарии, кафедральный протоиерей и ключарь, наставники семинарии. В подчинении Главного епархиального комитета находились комитеты уездные. Им в свою очередь подчинялись частные комитеты благочиннических округов, осуществлявшие сбор первичных сведений. Замыкалась система на приходском клире и настоятелях монастырей. Особо оговаривалась практика отбора источников и порядок составления описаний снизу доверху.⁴

Результаты деятельности комитетов всех уровней нашли свое отражение в целом комплексе архивных источников, среди которых особую ценность представляют поездные описания, а также разрозненные рукописи по отдельным благочиниям и приходам. ⁵

«Описания» содержат достаточно полные количественные и качественные характеристики состояния приходского пространства, внешний вид и внутреннее убранство церквей и часовен, данные по топографии и демографии прихода. Это позволяет получить отчетливую картину общего состояния православного прихода середины XIX века. Особо подчеркнем ценность собственно «исторической» части «описаний». Письменные свидетельства приходских архивов, наблюдения священников и устная историческая традиция прихожан составляют причудливую смесь, за которой «проглядывает» менталитет сельского и посадского обывателя, его культурные установки, предпочтения, взгляды на жизнь. «Описания» часто дополняются ценнейшими примечаниями, содержащими копии документов XVI–XVII веков, памятниками житийной литературы, переложениями местных преданий и легенд о заселении края, особенностях культурного ландшафта, о местных святых и святынях. Фиксировались укоренившиеся в народной среде обряды и праздники, крестные ходы и другие элементы церковно-народной традиции.

Специфика и направленность проводившихся «описаний», безусловно, способствовала выявлению разного рода местных «древностей». Однако следует заметить, что далеко не все священники и настоятели монастырей смогли справиться с «неожиданно» возложенными на них функциями историка-краеведа и этнографа-бытописателя. Сельский священник по своему психологическому складу и общему культурному развитию оставался типичным представителем эпохи «долгого средневековья», для которого сама процедура рационального выделения «древнего», «исторического» из потока повседневных дел и переживаний не могла не вызывать затруднений. Жизнь священника, его служение проходили в окружении «живой старины», отнюдь не разделявшей к себе «фактографического» отношения. Местная традиция не знала событийной канвы и оперировала «случаем», ⁶ теснейшим образом связанным с повседневной обрядово-ритуальной практикой. Отсутствие достоверных (письменных) свидетельств об истории храма, прихода неизбежно приводило «историка поневоле» (В. А. Бердинских) в стихию устного слова и образа. Однако и здесь важно было «не ошибиться», выбирая из многослойной ткани преданий, легенд, быличек «правильные» и «достоверные» свидетельства прошлого. Среди причин, явно мешавших обстоятельному изложению местных «достопамятностей» нельзя не отметить и очевидную боязнь «начальства», нежелание в *письменном* виде фиксировать отдельные особенности быта, поведения, религиозных проявлений своих прихожан, зачастую не укладывавшиеся в строгие рамки служебных инструкций. Многие старинные обычаи, бывшие до конца XVII – начала XVIII столетий в числе обычных норм приходской жизни к середине XIX века оказались основательно забыты и воспринимались духовными лицами в лучшем случае в качестве безвредных «суеверий», служа лишним подтверждением «простоты и грубости нравов здешних обывателей». Наконец, большое значение играли личностные качества приходского священника, специфика его формальных и неформальных отношений с прихожанами. Все перечисленное выше, безусловно, оказывало самое прямое влияние на полноту и качество описаний.

Церковно-исторические и статистические описания по Сольвычегодскому уезду представлены сравнительно небольшим комплексом источников, среди которых особое место занимает рукопись члена уездного комитета протоиерея Михаила Шалаурова, содержащая обобщающие сведения о 54-х приходах, сгруппированных в четырех благочиниях.⁷ Рукопись датирована 1854 годом и представляет сокращенный (обобщающий) вариант отдельных описаний приходов и церквей Сольвычегодского уезда 1851–1854 годов. В качестве дополнений рукопись содержит описание древних деревянных церквей (14 храмов; самая ранняя – Преображенская Малопинежская 1669 года постройки), а также тексты копий двух жалованных грамот Троицкой Соезерской пустыне 1636 и 1667 годов и копию со списка патриаршей грамоты 1650 года из архива Архангельской Шалимовской церкви о проведении Всероссийского поста (на Филиппов пост). В тексте рукописи (листы 12–19 об.) находится также редкий список сказания «о зачатии» Николаевского Коряжемского монастыря.

К материалам церковно-исторических описаний Сольвычегодского уезда можно отнести и 2 копии с рукописей житийной литературы XVII века. Первая из них – «Чудеса святого Петра Черевковского» в мае 1854 года была представлена священниками

Черевковской Успенской церкви своему благочинному. В Вологде рукопись была передана на рассмотрение сотруднику епархиального комитета А. Вячеславу, отметившему, что «историческая достоверность сказания требует исследования».⁸ Он же осматривал и «Повесть о чудесах Пресвятыя Троицы» из упраздненной Соезерской пустыни, сохранившейся в списке XVIII века. По мнению А. Вячеслава рукопись также не имела сколько-нибудь значительной церковно-археологической ценности (!), поскольку содержание повести было основано «не на летописном известии, а на местном предании».⁹

Обратимся непосредственно к материалам собственно «исторической» части «описаний» в редакции М. Шалаурова.

Представления о «далекой старине» традиционно основывались на значительном пласте устных свидетельств о древнем (дославянском) населении края. Таинственная «чудь» фигурировала в качестве «первонасельников» Сольвычегодского уезда и даже «предков» местных жителей, а следы ее былой жизнедеятельности в бассейне реки Вычегды наблюдались практически повсеместно.

Примечательными памятниками старины являлись бывшие укрепленные места – так называемые «городища» или «городки», еще достаточно различимые на фоне природы. Устная историческая традиция неизменно приписывала их постройку дорусскому населению, либо неизвестным предшественникам, неопределенным «предкам», наносившим земляные валы «своими руками для защищения». Мнение о «чудском» происхождении брошенных и осыпавшихся земляных укреплений (как правило, приречных «холмов») было столь устойчиво, что даже священники, имевшие на руках фрагменты писцового делопроизводства XVII века с подробным описанием этих «осадных городков» – погостов,¹⁰ как правило, придерживались «образа мыслей» своих прихожан.

К середине XIX столетия иноэтнические компоненты местных сообществ были приметны в родовых прозвищах (фамилиях), «чудского» происхождения, в названиях деревень, а также отдельных элементов культурного ландшафта. Происхождение собственно русских «родовых корней» утверждалось за «семействами новгородцев», а также выходцами с Двины, Ваги, Пинеги. Обобщенную оценку своих родовых корней хорошо выразил священник Малопинезской Преображенской церкви. По его предположениям приход возник в конце XVI века «из выходцев новгородских, бежавших от жестокостей грозного царя Иоанна Васильевича, и частию из кочующаго народа – чуди»¹¹. Собираемый образ «предка» органично входил в обрядово-ритуальную систему приходского сообщества. Священник Вознесенской Кривокурской церкви отмечал следующее: на старом городище, находящемся невдалеке от церкви, «стоит часовня св. Иоанна Предтечи, построенная усердием прихожан, в которую бывает крестный ход, совершаемый ежегодно 24 июня при малочисленном стечении народа. <...> По повествованию народному наношен этот холм жившего сперва в этом приходе чудью, которая после новыми поселенцами была выгнана и опять возвращаясь, в 2-х верстах от того холма побита и похоронена на ополье, которое место и по сие время называется могильником; уцелевшая от сего события фамилия Чецких и по сие время в потомственной линии живет в деревне Чецкаго Починка».¹²

Колонизация бассейна Вычегды русскими тесным образом связана с процессом христианизации края. Согласно церковной традиции «начало христианства» Сольвычегодского края было положено святителем Стефаном Пермским. Плоды подвижнической и просветительской деятельности «северного апостола» в дальнейшем укрепили влиятельные северные монастыри – Соловецкий, Антониев-Сийский, а также Строгановы.

«Духовное» освоение севернорусского пространства сопровождалось формированием целой системы местных культов святых и святынь – главных персонажей в системе культурно-исторической памяти локальных сообществ. Святой выступал в роли «строителя» культурного ландшафта, организатора основ приходской жизни. Священник Преображенской Чакульской церкви сообщал следующее: «...предание говорит, что однажды проходили тут [рядом с будущим храмом] св. угодники божи Логгин Коряжемский, Симон Сойгинский и Христофор Пустынский и остановились в долине между горами при устье упомянутой речки [Чакулы] и по причине красоты местоположения хотели там поселиться и основать монастырь, но грубостию жителей деревни Горки были выгнаны, за каковую дерзость упомянутые жители были прокляты вечною бедностию,

каковая бедность и доселе в них замечательна. В следствие сего сии три угодника разлучились между собою, и первый из них – Логгин ушел вниз по Вычегде и основал монастырь Коряжемский за 45 верст от Чакулы, второй – Симон ушел вверх за 25 верст и основал Сойгинский монастырь, превратившийся уже в приходскую церковь, а третий – Христофор ушел в сторону за 70 верст и основал церковь, что ныне Христофорова пустыня...». [13](#)

Мотив противостояния местных жителей и святого (весьма распространенный в подобных текстах), неприятия новых (христианских) ценностей, в обобщенном виде свидетельствует о сложности и длительности процесса христианизации северо-востока Вологодского края.

Антиномия «своего» («крещеного») и «чужого» («некрещеного») наиболее полно представленная в преданиях и легендах «о покорении и исчезновении чуди» попадала и в житийную литературу. Например, в тексте повести об иконе Святой Троицы (Соезерской) составителем приводится переложение примечательной устной легенды или цикла преданий («на сердечных скрижалях написующе») о «чудском» прошлом Двинского края («понеже мнози деревни челоуецы поведают, яко по той великой реце Двине жиша прежде людие яко дивии зверие»), происхождении названия озера Соя («со князем своим, зовомым Соєю»), о расселении «словян», противоборстве и гибели «чуди» в незапамятные времена («от словян побиенным»; «от христиан погибель бысть»), и о чудесном явлении образа Троицы в «трудном» месте («в лесех и чащах непроходных»). [14](#)

Иноэтнические противники христианства фигурируют в оригинальной версии предания об «иерее Петре» – местночтимом святом Черевковской волости: священник местной Успенской церкви «...захвачен был не просвещенной чудью, которая около тех времен производила разбой и грабеж на реке Двине; привязан к конскому хвосту и влачим по улицам, где и скончался мученической смертью». [15](#) Впрочем, в данном случае этноним «чудь» используется в качестве культурного термина для обозначения «шайки» польско-литовских и русских «воров», «чуждое» поведение которых противоречило христианским нормам.

Практически каждый приход имел свою собственную «досточтимую» икону – покровительницу местного сообщества, оберегавшую людей и домашних животных от различных напастей и невзгод. Без молитвенного обращения к ней не обходился ни один сколько-нибудь значимый акт обрядово-ритуальной практики коллектива или отдельного индивида. В приходе Пермогорской Воскресенской церкви в одной из трех часовен, находящейся при деревне Великом Селе находилась почитаемая икона Божией Матери, называемая в народе «Великосельской». Она являлась патрональной святыней деревни и признавалась явленной. «С нею, – сообщает священник, – бывает крестное хождение по озимым полям [8 сентября на Рождество Богородицы]. Хлеб, потоптанный тысячею поклонников, не только не получает вреда, но напротив, улучшается...». [16](#)

«Восприятие существования» самых древних храмов Сольвычегодского уезда выводилось из «случая явления» чудотворного образа. * В качестве образов – «основателей» приходов – почитались иконы Николая чудотворца (Никольская церковь на реке Нименде; Николаевская Селянская на реке Виляди, Дроковановская Николаевская), образы Спаса и Троицы (Спасская церковь в заштатном городе Красноборске, Устьевская Троицкая, Соезерская Троицкая). Предания о чудесном «явлении» икон и основании храмов раскрывают определенный алгоритм заселения новой территории, возвращающий нас к «чудскому» прошлому края: «... по реке же Виляди, как говорит предание, жила прежде не крещеная чудь; развалины домов их еще во многих местах близ реки и ныне видны; по явлению иконы Николая Мирликийского чудотворца часть из них пожелала принять христианскую веру и креститься, потомство которых и ныне под названием Дуриковых жительствоуют в сей волости. Предание говорит, что в одно время будто бы усмотрена икона Николая Чудотворца, несенная быстротекущею рекою Вилядью против воды, которая и остановилась именно против того места, где ныне существует настоящая, во имя его освященная, церковь; а первоначально была построена часовня, в которую и внесена икона». [17](#)

Утрата почитаемого образа (ровно, как и мощей святого) влекла за собой лишение той благодатной силы, которая поддерживала местное сообщество. Размышляя над причинами

запустения и упразднения Троицкой Соезерской пустыни, священник Николаевской Ягрышской церкви в частности указывает на последствия опустошительного пожара 1748 года, при котором «будто-бы из пламени [горевшего Троицкого храма] вылетели три белых голубицы. Сие точно заставляет предположить, что чудодействующая благодать отступила от сего места. И подлинно, с сего времени не видно стало явленного образа св. Троицы, который был украшение и славою Соезерской пустыни». [18](#) В качестве главной причиной утраты любой местной святыни признавалось «охлаждение» к ней со стороны обывателей, в частности, отсутствие молитвенных обращений. Напротив, чудесное спасение иконы (мощей) от «пожарного запаления» [19](#), наводнения, рук разбойников свидетельствовало о высокой потребности в почитании именно этой (а не какой-то другой) святыни.

Интенсивность почитания святых и святынь находилась в прямой зависимости от глубины и сохранности культурно-исторической памяти местного сообщества. Механизм трансляции культурного опыта был тем надежнее, чем больше знаковых средств «участвовало» в его (опыта) создании. Оптимальным вариантом можно считать наличие в приходе письменной традиции (жития), которая имела бы прочную опору в системе устной истории. «План выражения» культурно-исторической памяти составляла совокупность «текстов» обрядово-ритуальной и праздничной культуры сообщества – система, в основе которой лежал престольный праздник.

События и персонажи «большой» (общероссийской) истории включались в «текст» местной истории лишь в том случае, если они были непосредственно связаны с судьбами локального сообщества. «Предание говорит, – замечает священник Николаевской Селянской церкви, – что волостию онаго прихода в прежние времена пролегла дорога в Сибирь через сузем (густой лес), которой следы в некоторых местах и ныне приметны. По какому-то случаю Императору и Великому князю Петру Алексеевичу был путь в сибирския губернии, где он и проезжал через сию волость; увидев на небольшом возвышении близ реки стоящие церкви, вознамерился посетить святыню и в знак своего пребывания и сыновней любви по Матери своей Церкви на обратном пути пришел в колокольный звон весом в 25 фун [тов] колокол и до днесь существующий». В документах церковного архива сохранилось указание о поминальном вкладе, сделанном по смерти Ивана IV – «деисусе стоячем на трех дсках», который был впоследствии продан «по малочисленности и нищете прихода старообрядцам <...> за дорогую цену». [20](#)

Подведем некоторые итоги. Обзор церковно-исторических и статистических описаний по Сольвычегодскому уезду позволяет выявить достаточно широкий круг материалов «устной истории», легших в основу «исторической» части сведений о приходах и церквях. «Местный текст» исторической культуры населения Сольвычегодского уезда, основанный на религиозно-мифологических представлениях, характеризуется пестротой и разнообразием локальных вариантов устной и письменной традиций. С другой стороны, «проявляющее» себя местное самосознание устойчиво воспроизводит схему, свойственную традиционной культуре в целом. В ее основе лежит система представлений о «предках» (первопоселенцах) и «культурных героях», мифологизированные образы которых, переосмысленные системой христианских ценностей и норм, служат стержнем универсальной объясняющей модели «происхождения» сообщества, особенностей культурного ландшафта, реалий быта, специфики жизнедеятельности и личностных судеб отдельных его представителей.

Первый масштабный опыт проведения церковных описаний получил широчайшее распространение в 1870-е – 1890-е годы и стал, наряду с типологически сходными этнографическими, историческими, церковно-археологическими описаниями, самым популярным видом краеведческих работ, «доступным сотням историков-любителей и краеведов, проживавших в селах и маленьких уездных городах». [21](#)

* Как бы повторявшего (по принципу «эха») общехристианское «первособытие» – Богоявление.

1 Мировоззренческие и литературные аспекты формирования духовной культуры Устюжско-Сольвычегодского края см. в книге: Власов А. Н. Устюжская литература XVI–XVII веков: Историко-литературный аспект. – Сыктывкар, 1995.

2 Переписка митрополита Киевского Евгения с государственным канцлером Н. Н. Румянцевым. – Воронеж, 1868. – Вып. 1. – С. 17. Цитирую по: Комарова И. И. Церковно-археологические учреждения и охрана памятников культуры в России конца XIX – начала XX в. // Археографический ежегодник за 1990 год. – М., 1992. – С. 83.

3 Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 131. Д. 826; Основные положения указа предписания Синода отражены в «Начертании правил для составления церковно-исторического и статистического описания Вологодской епархии», подготовленные в январе – начале февраля 1851 года. См.: Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник (далее – ВГИАХМЗ). Сектор письменных источников. Ф. 13. Оп. 1. Д. 4. Л. 1.

4 Там же. ЛЛ. 2–5.

5 См.: Биланчук Р. П. Церковно-историческое и статистическое описание Вологодской епархии 1850–1880-х годов и развитие историко-церковного краеведения // Русская культура на пороге третьего тысячелетия: Христианство и культура. – Вологда, 2001. – С. 82–85.

6 «Случай – быль, притча, приключение, происшествие, обстоятельство, встреча, все неожиданное, непредвиденное, внезапное, нечаянное ...» // Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. – СПб.: М., 1882. – Т. IV. – Стб. 226.

7 Государственный архив Вологодской области (далее – ГАВО). Ф. 496. Оп. 1. Д. 12596.

8 ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 97.

9 Там же. Д. 146.

10 О времени сооружения и назначении укрепленных мест на Севере см.: Игушев А. Р., Кленов М. В., Савельев Э. А. Осадные городки XV–XVII вв. на территории Коми края. – Сыктывкар, 2000.

11 ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12596. Л. 85.

12 Там же. ЛЛ. 74-об; 76-об.

13 Там же. Л. 13.

14 ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 146. ЛЛ. 2–3.

15 ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12596. Л. 60.

16 Там же. Л. 62.

17 Там же. Л. 42-об.

18 Там же. Л. 73.

19 По народным представлениям при уничтожении церкви пожаром частицы мощей из антиминса переходили в другой храм, либо возносились прямо на небеса – к Престолу Всевышнего. В качестве знака этого перехода часто указывается на колокольный звон. См., например: Архив Русского географического общества. Разряд VII. Д. 73. ЛЛ. 35–36.

20 ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 12596. Л. 41-об.

21 Бердинских В. А. Русская провинциальная историография второй половины XIX в. – М.: – Киров, 1995. – С. 325–326.