

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

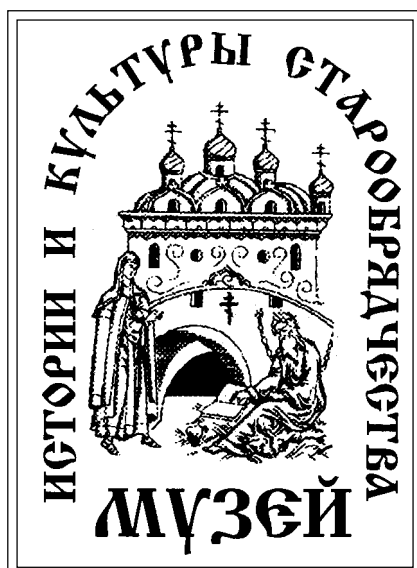
8



*Храм во имя святителя Николы.
Старообрядческий Николо-Улейменский женский монастырь. 1999 г.*



Храм Знамения Пресвятыя Богородицы в г. Калуге. 2000 г.



**Редакционная
коллегия:**

В. И. Осипов -
главный редактор
Е. И. Соколова -
ответственный секретарь

Контактные телефоны
(8-095) 457-32-26
(8-08438) 4-32-36

© «Старообрядчество: история,
культура, современность»
© Эскамилья Вега Л.Л.

При использовании
материалов сборника
«Старообрядчество: история,
культура, современность»
ссылка на него обязательна.

Выпуск 8
МОСКВА
2000

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 8

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

- А.В. Антощенко**
ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ В ОЦЕНКАХ В.О. КЛЮЧЕВСКОГО 2
- В. Ф. Соколова**
НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ПОЛОЖЕНИЕ НИЖЕГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ XIX в. 18
- Г. П. Муравьёва**
О СТАРООБРЯДЦАХ Г. ЕГОРЬЕВСКА (ИЗ МАТЕРИАЛОВ,
ПЕРЕДАННЫХ П. И. МЕЛЬНИКОВЫМ ШУЙСКОМУ УЕЗДНОМУ СУДУ) 23

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

- И. Н. Юркин**
«ОТ ГОРОДА ДО ГОРОДА НА ПРЕЖНЯЯ ЖИЛИЩА» («ВЫГОНКИ»
БЕГЛЫХ ИЗ-ЗА ПОЛЬСКОЙ ГРАНИЦЫ В 30-Х ГОДАХ XVIII в. И
РАСПРОСТРАНЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА) 29
- В. И. Осипов**
К ВОПРОСУ О ЧИСЛЕННОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ КАЛУЖСКОЙ
ГУБЕРНИИ В XIX–ПЕРВОМ ДЕСЯТИЛЕТИИ XX вв. 33
- Н. В. Зиновкина**
УКАЗ КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРИИ 1893 г.
О «МЕРАХ К ОСЛАБЛЕНИЮ РАСКОЛА И СЕКТАНТСТВА В
КАЛУЖСКОЙ ЕПАРХИИ» 39
- Д. Е. Расков**
КУПЦЫ-СТАРОВЕРЫ В ЭКОНОМИКЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА 53
- И. Н. Ружинская**
СТАРООБРЯДЧЕСТВО ГОРОДОВ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX в. 58
- В. Н. Водолазко**
СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ КЛАДБИЩЕ НА ХУТОРЕ
ПЛОТНИКОВЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ 63
- В. В. Борисов**
ЕДИНОВЕРИЕ В СЛОБОДЕ МСТЁРА ВЯЗНИКОВСКОГО
УЕЗДА ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ 65

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

- В. П. Ершов**
ТРУБА — ОДИН ИЗ АТРИБУТОВ ВСАДНИКА НА СТАРООБРЯД-
ЧЕСКОЙ ИКОНЕ «АРХАНГЕЛ МИХАИЛ — ВОЕВОДА» 68
- А. А. Чувьуров**
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ
НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХНЕЙ И СРЕДНЕЙ ПЕЧОРЫ 73
- Т. С. Канева**
УСТЬ-ЦИЛЕМСКАЯ ВЕЧЁРКА И «ВЕЧЁРОЧНЫЙ» ФОЛЬКЛОР
(О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ МЕСТНОЙ ТРАДИЦИИ) 78
- Е. А. Рыжова**
ДНЕВНИКОВЫЕ ЗАПИСИ УДОРСКИХ КРЕСТЬЯН-СТАРООБРЯДЦЕВ 83

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Соколова Е. И.**
РЕЦ.: ТАРАНЕЦ С. В. КУРЕНЁВСКОЕ ТРИМОНАСТЫРЬЕ:
1675–1935. ИСТОРИЯ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО
ЦЕНТРА В УКРАИНЕ 90
- Боченков В. В.**
РЕЦ.: СЕВАСТЬЯН ФЕНОГЕН 92

СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ В ОЦЕНКАХ В.О.КЛЮЧЕВСКОГО

А.В. Антощенко

Научное наследие Василия Осиповича Ключевского (1841—1911), ведущего русского историка последней трети XIX—начала XX вв., давно уже стало предметом внимательного историографического изучения у него на родине (1). Приятно заметить, что в последние годы возрос интерес к нему и за рубежом (2). Анализу подвергнуты самые разные стороны его научного творчества, начиная с формирования его исторических взглядов и кончая оценками различных периодов русской истории. Правда, одна проблема остаётся как бы в тени. Речь идёт об изучении Ключевским истории русской церкви. Игнорирование этого аспекта творчества историка в советской историографии вполне понятно и объяснимо. На зарубежных исследователей, как представляется, оказывает влияние тот подход к истории русской церкви, который сложился в работах русских историков-эмигрантов и который существенно расходился со взглядами Ключевского. Именно в этом коренится, на наш взгляд, представление о том, что «ему не удалось описать принятие христианства в России, византийское влияние, воздействие церкви на духовную жизнь, так же как религиозную литературу, искусство, архитектуру и музыку» (3).

Думается, что такое утверждение не совсем точно. Просто у Ключевского свой взгляд на место православия в истории России. Ключ к пониманию этого взгляда лежит в оценке историком церковного раскола в конце XVII в. Именно формирование и развитие взглядов Ключевского на указанную проблему в связи с изменением его мировоззрения и представлений о предмете и методе истории и будут проанализированы в настоящей статье.

Проблема раскола Русской православной церкви впервые привлекла внимание Ключевского ещё в годы обучения в университете. Причиной тому было появление работы А.П.Щапова «Земство и раскол», вызвавшей живой отклик в печати (4). По признанию одного из друзей студенческой поры Ключевского, впоследствии видного адвоката, А.Ф.Кони: «Многих из нас интересовал раскол, не только как религиозное или бытовое, но и как историческое явле-

ние, причём не всех удовлетворяла шаповская теория происхождения старообрядчества. В этом отношении указания Ключевского и беседы с ним были для нас и желанны, и поучительны» (5).

Не потерял из виду эту проблему начинающий исследователь и в период работы над магистерской диссертацией «Древнерусские жития святых как исторический источник». Именно в это время его внимание привлекли источники по истории русской церкви, составлявшие рукописную библиотеку В.М.Ундольского. Подчёркивая её ценность для изучения церковной истории в рецензии на изданный в 1870 г. каталог библиотеки, Ключевский замечал: «... она так составлена, что каждый отдел её может дать основание и отличный материал для обширной исторической монографии» (6). При этом «отдел раскольничьих сочинений в библиотеке Ундольского замечателен по полноте, с какой он совмещает в себе почти все важнейшие памятники этой литературы, и по редкости некоторых из них» (7). Обзор источников, составляющих отдел, свидетельствует, что они были хорошо знакомы молодому историку.

Непосредственно столкнуться с проблемой Ключевскому пришлось вскоре после защиты магистерской диссертации в 1872 г. Это было именно столкновение, так как на основании упоминания диссертанта о «сугубой аллилуиа» в житии св. Евфросина Псковского он был обвинён в «Московских епархиальных ведомостях» неким г. Б., опиравшимся на содержание открытых бесед отца Пафнутия, в научной защите заблуждений старообрядцев (8). Начавшему свою преподавательскую деятельность в Московской духовной академии за год до этого молодому доценту пришлось оправдываться и отстаивать основанное на свидетельствах источников утверждение, что в XV в. и раньше на Руси двоили «аллилуиа». Помещённый в «Современных известиях» ответ Ключевского был достаточно жёстким и убедительным. Продолжением темы стала публикация в трёх номерах журнала «Православное обозрение» его исследования «Псковские споры».

Однако прежде, чем анализировать содержание этой работы, продвинемся ещё на два года вперёд к тому времени, когда Ключевский был назначен оппонентом при защите докторской диссертации Н.И.Субботина (9), исследовавшего происхождение Белокриницкой, или Австрий-

ской, иерархии старообрядцев. Высказанные им при обсуждении работы соображения помогут как точнее поставить вопрос относительно формирования взглядов молодого историка на раскол, так и наметить некоторые направления их дальнейшего развития. Такой подход вполне соответствует и характеру дискуссии между Ключевским и Субботиным, в которой первый высказывал не столько замечания (10), сколько делился некоторыми итогами собственных размышлений с тем, чтобы проверить их в беседе со специалистом.

Вот первые два из его рассуждений: «При изучении раскола меня занимали две особенности в его истории: склонность дробиться на мелкие секты и недостаток оснований для этого. Мелкая особенность в обряде, в мнении служила уже достаточным основанием для образования нового толка. Что значит такое дробление? Без сомнения, оно указывает, во-первых, на несостоятельность оснований, на которых произошло первоначальное отделение от церкви, во-вторых, на слабость руководителей, под влиянием которых произошло это отделение: при их силе не было бы дальнейшего дробления» (11).

Что даёт нам это высказывание? Во-первых, Ключевский, как видим, считал себя уже в это время изучающим раскол, и характер высказываемых им соображений и замечаний вполне оправдывает его мнение о себе. Во-вторых, молодой исследователь отчётливо видел недостаточность объяснения причин раскола только неприятием староверами новых обрядов, на что указывали исследования историков, придерживавшихся ортодоксально-церковной точки зрения. Отсюда возникал вопрос о внутренних мотивах, побудивших старообрядцев пойти на разрыв с церковью, который постоянно будет волновать историка, заставляя его всё глубже проникать в психологию русского человека XVII в. В этой связи вполне понятно и его недоумение по поводу пренебрежительного отношения Субботина к источникам, вышедшим из среды старообрядцев. Эти документы для Ключевского столь же ценны при изучении проблемы, как и свидетельства ортодоксов. Наконец, довольно скептическое отношение к расколоучителям, сформировавшееся у Ключевского к этому времени, сохранится и в дальнейшем, вопреки возрастающим симпатиям к ним среди либерально и демократически настроенных историков и публицистов (12). Обратной стороной этого скепсиса будет постоянный интерес к вопросу об отношении к старообрядцам иерархии. Почему, несмотря на сочувствие, а порой и открытую поддержку некоторыми её представителями староверов, в массе своей она выступила против? — ответ на этот возникавший уже тогда у него вопрос Ключевский будет искать в своих последующих работах.

Самым существенным недостатком диссертации,

который отметил оппонент, постаравшись, однако, придать своему критическому замечанию наиболее мягкую форму, было отсутствие «определённого научного взгляда на общее значение того предмета, которому он [Субботин] посвятил всю свою научную деятельность» (13). Последнее позволяет предположить, что сам Ключевский к этому времени выработал общий подход к проблеме.

Его основы были заложены в студенческие годы и в период работы над магистерской диссертацией и во многом отражали тот мировоззренческий кризис, который пережил молодой Ключевский (14). Завершившееся в это время трудное расставание с религиозным мировосприятием, начавшееся ещё в семинарии, привело его к принятию христианства как нравственного принципа при достаточно скептическом отношении к внешней обрядовой стороне современного православия (15). Среди дневниковых записей Ключевского 1868 г. есть одна, очень точно отражающая его духовное состояние. Характеризуя один класс людей в православном обществе, «занимающих невыносимое положение относительно Церкви», он писал: «Все их нравственные интересы и много общественных связаны с Церковью; ей обязаны они воспитанием и укреплением в себе нравственных начал, которых не могла дать им недалёкая, слабосильная школа нашего времени. И однако ж им неловко в церкви; они чувствуют себя будто только вполовину её членами». Причиной этого являлось, с одной стороны, всё отчётливее осознаваемая молодым историком потребность обновления церковной жизни и углубления вероучения. С другой — удовлетворённость большинства христианского общества существующим положением. «Не в его среде создалось это содержание, не ему поведана впервые религиозная истина; наше общество само вышло из купели этой истины, и как тогда начало оно по внешним чертам христианства учиться складам в азбуке этой истины, так продолжает оно складывать и доселе. Здесь оно довольствуется складами отвлекаемой другими интересами в других сферах жизни, а между тем привычка раздвояться нравственно, служить и Богу и мамоне, оставлять религию за порогом будничной жизни родила в последней множество нравственных противоречий, непримиримых, пока не возвратится в неё полнота нравственной жизни, т.е. пока не будет внесён изгнанный религиозный элемент её. Что же делать этим некоторым людям ввиду двустороннего отчуждения от Церкви, с которой они так крепко связаны? Неужели каждому из них остаётся затвориться в своей душевной келье и там одному продолжать дело, которому нет места ни в праздничной, ни в будничной жизни христианского общества?...» (16). Как видим, вопросы личные выростали на исторической почве, во многом в результате глубоких размышлений о роли христиан-

ства в истории общества и первых опытов его изучения (17).

В основу этого изучения был положен принцип исторического и критического исследования предмета, определившийся у Ключевского после знакомства с лекциями «О сущности религии» Л.Фейербаха. В одном из писем начала студенческой поры он писал своему ближайшему другу Порфирию Гвоздеву: «Теперь затронуты самые внутренние глубины православия, и от них требуют решительного да или нет. Вот чем бы заняться всем теологам семинарий и академий, их преподобиям и высокопреподобиям, если они искренно хотят защитить целостность православия. А они лишь ругаются и знать ничего не хотят, что делается подле. Кто дельно разобрал у нас, не ругаясь, хоть одну систему Германии, несогласную с православием?»

Вот ввиду этих обстоятельств и чувствуешь потребность поближе познакомиться с историей христианства. Без истории теперь, как и во всякое переходное время, нет спасения. Чувствуешь, что многое оказывается несостоятельным, а между тем, очертя голову, не хочется бросить своих старых верований, занявших столько душевных сил. Хочется прежде проверить их критически, попытаться, нет ли ещё в них чего удовлетворяющего. Жалко бросить их, потому что они прежде были родником лучших мыслей и чувств. Вот и хочется свести счёты: вызвать пред исторический трибунал всех этих святых отцов, спросить у них, что они сделали не для себя, не для немногих, а для массы, которая так доверчиво и так благоговейно отдалась их водительству? Развили ли они в чистоте истины Христа, не затемнили ли они, что ясно в Евангелии, и не возвели ли самого Христа на высоту, которой, может, он сам не желал? Словом, проверить весь исторический ход христианства, проверить беспристрастно, и всё равно, к чему бы ни привела эта проверка, хоть бы даже к отрицанию христианства; по крайней мере тогда мы имели бы право, положа руку на сердце, сказать всем, что мы не покривили душой во имя какой-нибудь домашнего изделия теории, не поклонились ни пред каким авторитетом, чтобы им прикрыть несостоятельность собственного ума, — словом, поступили добросовестно, след[овательно], либерально в настоящем значении слова» (18).

Историческая поверка роли христианства прочно связывалась с влиянием его на жизнь народа, ставшую уже в студенческие годы под воздействием отмены крепостничества — важнейшего события, пережитого Россией и вместе с ней Ключевским во второй половине XIX в., — предметом его исторических исследований (19). Свою лепту в формирование представления о народной жизни как главном предмете изучения в истории

внёс Ф.И.Буслаев, с которым у Ключевского уже на первом курсе сложились тёплые отношения учителя и ученика (20). Именно Буслаевым были брошены в сознание ученика семена скептического отношения к византийскому влиянию и скорректированы принципы рассмотрения религиозных воззрений народа.

В письме Гвоздеву, делясь впечатлениями о работе под руководством Буслаева, о встречах у него на дому, о значении последней статьи учителя в «Отечественных записках», Ключевский со свойственным ему сарказмом писал о «византийских ужасах адских мук и козней бесовских», которые давили творческую фантазию народа: «А у нас всегда была на первом плане тяжёлая нужда, тяжёлая борьба с бедной природой да давящими историческими обстоятельствами, татарщиной, византийщиной, боярщиной и пр[очим]. Некогда было думать о поэзии. С первых пор христианства русский человек стал грехом считать свою родную старину, свою народность. Песню он называл бесовской потехой; пляску, музыку — выдумками дьявола» (21). Все эти рассуждения, навеянные статьёй и лекциями Буслаева, подкрепляясь и личным опытом студента, выходца из духовного сословия, прочно оседали в его сознании.

Отметим ещё один момент влияния Буслаева на формирующиеся исторические взгляды Ключевского о народно-религиозных воззрениях, сравнительный очерк которых был сделан студентом в виде реферата на втором курсе. А.А.Зимин в своей статье приводит пометы, сделанные на реферате Буслаевым, видя в них разногласия между учителем и учеником. Эти разногласия действительно были, поскольку Ключевский проводил возникшие у него под влиянием Фейербаха мысли о преимущественном влиянии природы на формирование религиозных верований, Буслаев же подчёркивал условия и обычаи самой жизни народа (22). Не следует при этом забывать, что Буслаев — учитель, и учитель авторитетный для Ключевского. Поэтому последний прислушивался к его мнению. Правда, проявится это несколько позже, когда Ключевский уже будет на завершающей стадии изучения житий.

Известно, что первоначально магистерская диссертация Ключевского задумывалась как исследование об участии монастырей в колонизации русского Севера, ведущим историческим источником для написания которого должна была стать житийная литература. Оптимистический взгляд на возможности решения проблемы на материале агиографии отразился в статье «Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае», написанной вскоре после работы в Казани с фондами Соловецкой библиотеки. Однако в ре-

зультате скрупулёзного изучения разочарование в житиях как источнике по истории колонизации нарастало (23), усиливались тревоги начинающего историка, внешне всегда уверенного в себе, но часто сомневающегося в душе, зависевшего от мнения других.

Вот, кажется, забрезжила надежда показать значение житий как памятника культурного и нравственного воспитания народа — отсюда столь лестный отзыв о них в рецензии на издание археографической комиссией «Великие Минеи-Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием»: «Известно, каким любимым чтением было житие в древней Руси, и мы не можем не признать за ним большого значения в истории нашего нравственного воспитания. Таким же любимым чтением остаётся оно и донныне в тех частях нашего народа, которые живут духовным наследием, полученным непосредственно от древнерусских предков. Таким значением жития пользуются недаром: трудно подобрать в наших библиотеках книгу, которая так же полно, как житие, способна была бы захватить и удовлетворить духовные потребности простого человека, так занять его нравственное чувство и воображение и послужить для него таким живым и удобным проводником сведений из наиболее ценной им области знания истории христианства» (24). И далее: «Среди нас так часто слышатся жалобы на бедность духовного содержания, духовных элементов в нашей жизни и на недостаток народного, родного в этих элементах. Эта жалоба неблагоприятно действует на наши нравственные силы и утверждает склонность к самопренебрежению. Мы вообще неохотно заглядываем в своё прошлое и робко ступаем вперёд. Нам, по-видимому, нужно крепче и осязательнее убедиться в том, что история развивала в нас не одни физические силы, что нам знакомо и нравственное напряжение» (25).

Но это — в печати, в сознании, ищущем выход из сложного положения с «невыходящимся» исследованием, а в душе всё больше усиливался скепсис и в отношении истории христианства, и в отношении духовных потребностей простого человека, и в отношении нравственного напряжения. Семена, брошенные когда-то учителем в полемику со славянофильством в душу ученика, нашли в ней благодатную почву и дали свои всходы, прорастая уже цитированными записями в дневнике, сделанными за месяц или два до написания столь лестного отзыва о житиях.

Честный Ключевский не мог быть фарисеем.

Кризис разразился в связи с началом публикации докторской диссертации В.С.Иконникова (26). В рецензии на неё выплеснулось наружу всё: и остро переживаемое положение «аутсайдера» (27) в общественной жизни, и драма глубокой искренней

любви (28), и неудачное исследование — всё, связывающееся в единый узел нравственной самооценкой Ключевского.

Однако высокий эмоциональный накал, вылившийся в резкую язвительность тона рецензии, не должен заслонять от исследователя её содержание. Ключевский не только критиковал приёмы работы Иконникова и выводы о значении монастырской колонизации, но и оспаривал ведущее положение исследования о значении византийского влияния. Он довольно скептически как по отношению к творческой силе византийской образованности, так и способности Руси воспринять наиболее важное в ней — богословствование. Заметим и ещё три важных момента в рецензии, которые будут затем влиять на изучение Ключевским раскола. Во-первых, он отвергал вывод о преобладании созерцательного и аскетического направлений в жизни древнерусского общества в результате византийского влияния и указывал причину этого: «На Руси это созерцательное направление не встретило достаточных условий в характере и степени развития народа» (29). Отсюда возникал общий методологический вопрос о принципах изучения культурных влияний, который станет стержнем его следующей рецензии исследования Щапова. Во-вторых, под сомнение ставилось «помутнение» христианства на Руси в XVI и XVII вв., что заставляло искать причины раскола вне богословской сферы. Наконец, здесь намечались контуры будущих размышлений о плодотворности влияния различных ветвей христианства на решение вопроса о соотношении веры и разума (30).

Появившийся вскоре после рецензии на исследование Иконникова критический разбор работы А.П.Щапова «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа» был сдержанным и корректным по тону (улеглись житейские бури), но столь же сокрушительным по содержанию. Ключевского привлекали в работе два момента: стремление заглянуть в сокровенные глубины народной жизни и философский подход. Однако, по оценке Ключевского, ни на одном из этих путей Щапов не достиг успеха. Автор не сумел ни правильно показать содержание процесса умственного развития народа, ни точно определить различные влияния и их последствия для данного процесса. При этом Ключевский сопровождал критику высказыванием собственных суждений, которые стали путеводной нитью в его дальнейших исследованиях.

Изменение интеллектуальной жизни виделось ему как история понятий и знаний, развивающаяся под значительно меньшим влиянием внешних, случайных обстоятельств, а потому более правильно. Здесь нет «действий и характеров, а есть идеи и их внутренняя историческая преемственность

в народном сознании». Задача состоит в верном логическом объяснении этого процесса, что требует соблюдения правил этой науки. «Исторические факты — по существу своему выводы, обобщения отдельных явлений, сродных по характеру; они — то же, что понятия в логической сфере. Подобно последним, они могут разниться по своей широте, по количеству обобщаемого в них материала; но подобно последним же, они всегда должны сохранять логическое соответствие своему материалу» (31). Правильное оперирование этими понятиями, по мнению Ключевского, требует соблюдения следующих правил: во-первых, учёта всех сил и условий, порождающих явление, а не его причинное выведение из обособленного факта, во-вторых, понимания исторического своеобразия того или иного периода, что позволит избежать перенесения современных понятий на прошлое, наконец, построения факта на основе существенных, а не случайных сторон исторического явления (32).

Ключевский считал очень важным правильно наметить общий подход к изучению взаимодействия цивилизаций, в ходе которого происходят изменения в умственной жизни народов. Изучение «внешних образовательных влияний», как называл их Ключевский, должно опираться на рассмотрение трёх моментов в них: «это, во-первых, элементы развития, какие могла принести влияющая среда, далее — те из этих элементов, какие могли быть усвоены средой, подвергшейся влиянию, и, наконец, изменения, какие претерпели усвоенные элементы под действием особенностей этой последней среды, новые культурные образования, созданные ею из этих элементов» (33). Только при таком рассмотрении возможна правильная оценка византийского влияния.

На основе сформулированных положений о принципах изучения культурных влияний Ключевский намечал конкретное направление исследования византийского влияния, а именно, рассмотрение того, как вносимая система мироучения и нравов, облечённая в «сенсуальную» одежду образа и обряда, изменяла непосредственное мирозерцание древнерусского человека. Коль скоро проводницей византийского влияния была церковь, то важно было правильно определить её роль в этом процессе. «Церковь и внешними своими формами, и внутренним содержанием разрушала первобытную языческую непосредственность и местную исключительность русского сознания и давала ему новые образовательные элементы, без которых невозможна европейски-христианская жизнь: вот простая и ясная сущность её значения в умственном развитии народа» (34). Но нужно помнить, что это — аспект изучения проблемы, а не вывод о результате деятельности церкви в Древней Руси (35). В отличие от Запада на Руси церковь была единственной силой, способствовавшей ум-

ственному и нравственному образованию народа, что приводило к менее быстрым и сложным результатам. Оценка их была дана вскользь в магистерской диссертации и развёрнуто — в появившихся после её защиты «Псковских спорах».

Уже отмечалось, что исследование это было вызвано обвинениями в научном оправдании раскола и носило полемический характер. Однако автор отодвинул полемику на второй план (36), поскольку главным для него стало доказательство его научных выводов. Исследование строилось в строгом соответствии с теми принципами, которые были обоснованы в рецензии на работу Щапова. Заметим кстати, что Ключевский продолжал полемику с ним, доказывая на основе изучения уже конкретного материала отмеченную ранее ошибочность его положений о склонности русского народа к богословствованию и обоснование этого ссылкой на «бабскую богословию» староверов (теперь Ключевский знал, что определение это принадлежит Кохановскому).

Ключевский начал своё изложение с определения предмета исследования, каковым являлась история русской мысли, позволяющая многое объяснить в русском народном характере. Особенности развития русского мышления, по мнению автора, определялись его содержанием — духовными вопросами и теми приёмами, которые были усвоены для их разрешения. Ограничиваясь сферой церковно-нравственной казуистики, мышление древнерусского человека порождало образцы напряжённой диалектической умственной работы над весьма прозаическими предметами. «Эта сила диалектического напряжения мысли рядом с недостатком внутреннего содержания в наивных вопросах, к которым она обращалась, одинаково характеризует и древнейшие произведения русского мышления ... и позднейшую умственную деятельность раскола, которая и по содержанию и по приёмам составляет прямое продолжение древнерусского мышления» (37). Эти черты являются результатом восприятия византийского культурного запаса, прежде всего богословия, семена которого, брошенные на неводеланную почву русской умственной жизни, проросли наивной церковно-нравственной казуистикой.

Эти общие положения историк подкреплял рядом конкретных наблюдений над событиями XV в., усилившими отмеченную особенность древнерусского мышления. Важнейшим среди них было приобретение самостоятельности русской соборной церковью, вызвавшее изменение её взгляда на себя. После Флорентийского Собора и падения Константинополя, которые связывались воедино в сознании русского человека и приводили к выводу о том, что причиной последнего была измена истинному православию, это изменение взгляда на себя приобретало характер сознания соб-

ственного превосходства, выражением чего стала концепция «Москва — третий Рим». Вместе с гордостью рождалось и смутно ощущаемое чувство ответственности, стремление строже взглянуть на себя, внести изменения, которые позволили бы соответствовать высокому призванию единственного хранителя истинного христианства. «В появлении мысли об оглядке на себя, о пересмотре своих внутренних недостатков, заключается всё, что можно назвать духовным приобретением русского общества, вынесенным из событий XV в.» (38).

Такая скептическая оценка Ключевского определялась тем, что в основе церковной автономии русской иерархии он видел политические успехи Московской Руси XIV—XV вв., а эти последние были проявлением «общего закона русской исторической жизни». Дальнейшее изложение не оставляет сомнений, что под этим Ключевский, ученик не только Буслаева, но и Соловьёва, понимал формирование государственного начала (39). Именно ему церковь, не чувствовавшая в себе достаточных сил для осуществления задач нравственного воспитания народа, отдала их решение. «Если перемены в церковном положении и настроении Руси XV в. имели свой первоначальный источник в её государственном росте, то самый этот рост для представителей церкви стал не только историческим фактом, который они благословили и подкрепили своим содействием, но и нравственным правом, которому они подчинились и на которое возложили свои лучшие церковные упования» (40). Отдав инициативу в решении чисто церковных вопросов в руки государства, русское духовенство ограничило свои практические интересы лишь экономической сферой — вопросом о земельных церковных имуществах. При условии его недостаточной образованности церковная мысль приобрела «своеобразное в своей односторонности направление», а именно, повышенный интерес к вопросам казуистического свойства. Завершая первую часть статьи, Ключевский подводил итоги: «Изображённые три факта нашей церковной жизни, обнаружившиеся с половины XV в.: чувство церковной самостоятельности, упадок образования в духовенстве и равнодушие последнего к практической церковной самодеятельности — достаточно объясняют происхождение четвёртого — умножения споров о формальных или казуистических церковных тонкостях, а всеми четырьмя фактами довольно полно определяется умственное состояние русского церковного общества во второй половине XV в.» (41). Дальнейшее исследование было посвящено конкретным событиям в Пскове, которые вполне соответствовали вышеприведённым фактам-обобщениям.

Таким образом, в «Псковских спорах» Ключевским были намечены общие подходы к изуче-

нию проблемы раскола, дана характеристика ряда важных фактов, сочетание которых создавало условия для его возникновения. Однако в данном виде нарратив не объяснял полностью причин раскола, хотя и определял некоторые из них. Отмеченная особенность мышления древнерусского человека не позволяла ответить на вопрос: почему, при наличии уже в XV в. казуистических споров о количестве «аллилуиа», хождении посолонь и двуперстным наложении креста и других вопросах, раскол произошёл только в конце XVII в.? Нарратив являлся как бы незавершённым.

Завершением его стало внесение проблемы в контекст русской истории XVII—начала XVIII вв., что сделал Ключевский в лекционных курсах, читаемых им. Западное влияние, с изображения последствий которого он начал свою преподавательскую деятельность в Московском университете, сменив на кафедре С.М.Соловьёва, давало новый ракурс видения проблемы. Встреча двух культурных влияний становилась тем контекстом, в котором развивались события, приведшие к расколу. Наиболее полное воплощение такой подход к решению проблемы нашёл в статье «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.» Статья имела и подзаголовок — «историко-психологический очерк». Последнее определялось направлением того издания, в котором она была помещена, — журнала «Вопросы философии и психологии». На решение опубликовать статью именно здесь (Ключевский всё же считал «своим» журналом «Русскую мысль») повлияли, по-видимому, добрые отношения с С.Н.Трубецким, ректором университета и активным участником, а затем какое-то время редактором журнала. Стремлению издания вернуть интеллигенцию к национальной религии, здоровым национальным идеалам (42) вполне соответствовала поставленная автором задача: объяснить причины раскола с народно-психологической точки зрения. Последнее, в свою очередь, точно отражало то направление, в котором шло в 90-е годы осмысление Ключевским подхода к изучению истории вообще.

Новый подход выразился прежде всего в структуре нарратива. Он был как бы разбит автором на две части. Первые три раздела давали преимущественно характеристику объективного хода событий, а в последующих на первый план было выдвинуто их восприятие историческими субъектами. Не случайно третий раздел он заключал словами: «Так шли дела, но не так складывались впечатления: первые шли по правилам исторической логики, а вторые складывались по менее урегулированным предприятиям народной психологии» (43). Однако эта разбивка довольно условная, поскольку можно говорить лишь о том, что выдвинуто на первый план в каждой части. В целом же нарратив построен на антиномии объектив-

ного и субъективного: от исторического факта к его восприятию, которое становится основой мотивировки нового действия, воплощающегося в новый исторический факт. Развивая центральную метафору повествования — метафору корабля, на который вступало русское общество, чтобы отправиться за знаниями, можно сказать, что нарратив приобретает волнообразный характер с волнами неодинаковой высоты и силы, набегающими на этот корабль.

Итак, отправным пунктом исследования было положение о встрече двух культур, хотя и родственных, европейских, но очень непохожих одна на другую, представлявших «различные мирозерцания, разные способы развития и различные понимания смысла и целей бытия» (44). Особенность положения общества Московской Руси в середине XVII в. заключалась в том, что, укрепившись в политической и церковной самостоятельности, оно, с одной стороны, уже утратило почитание авторитета Востока, хотя и сохраняло духовные связи с ним, с другой, — влекомое к Западу потребностями в научных и технических знаниях, не находило там союзников. «Русский человек очутился между двумя мирами, не доверяя одному, пугаясь другого и нуждаясь в обоих» (45).

Далее Ключевский раскрывал этапность западного влияния. В XVI—начале XVII вв. вопрос о заимствованиях с Запада был решён основательно, с чётким определением безопасных границ, в которых они могут быть допущены. «Любопытствовали узнать иноземные хитрости, а не самих хитрецов», — так афористично определил содержание решения Ключевский. Однако постепенно от заимствования технических знаний и изобретений перешли к восприятию житейских удобств и обстановки, затем — к усвоению «тех вкусов и понятий, которыми она была создана и без которых она сама, эта обстановка, безвкусна и непонятна» (46). Объяснение тому, что граница была нарушена, Ключевский видел в психологии человека XVII в., которому недоступно было чёткое разграничение в заимствовании нужного и излишнего, национального и общечеловеческого. И следствие, выводимое из излишества влияния, было также психологическим: «бросаясь на заморские новинки, житейские удобства и изящные развлечения, стали понемногу и смутно чувствовать те духовные интересы и усилия, которыми они были созданы, и полюбили эти интересы и усилия, прежде чем уяснили их отношение к доморощенным понятиям и правилам жизни — полюбили их сперва тоже как житейское развлечение, как приятный и ещё не испытанный мотив засидевшейся мысли» (47). При этом, стремясь не изменить благочестивой старине, но уступая западному влиянию, границу допустимого отодвинули ещё «в глубь своего быта, чуть не до

церковной ограды и домашнего очага, но не хотели отступать дальше» (48). И здесь Ключевский уточнял, что это ход размышлений «руководителей русского общества». «Огромное большинство общества было менее разборчиво и более пугливо» (49). Однако при этом он не был склонен считать западное влияние и даже его излишества, которые выводили влияние из сферы политической в сферу бытовую, настораживая тем самым русское общество, причиной раскола. «Другое дело, когда запало в умы подозрение, а не посягает ли иноземное влияние на жизнь нравственно-религиозную, не прокрадывается ли оно за ограду Церкви. В этой заветной области затрагивались наиболее дорогие жизненные интересы, доступные самому простому разумению, возникали всем одинаково ощутительные опасности, грозила общая конечная гибель, и тревога должна была превратиться в страшный испуг, в народное смятение» (50).

Такое психологическое состояние было подготовлено предшествующими историческими событиями и их восприятием русским человеком. Среди них — Смутное время, породившее «сильное недоверие к нравственной устойчивости общества», равно как укрепившее недоверие к латинству. Следствием сомнений в прочности оснований общества в условиях крутого поворота становилось пробуждение и обострение характерных для древнерусского человека эсхатологических настроений, связанных с ожиданием неминуемого пришествия антихриста. Акцент, как видим, всё больше смещался на восприятие. Не случайно именно в третьем разделе Ключевский писал, что раскол соприкасался с западным влиянием *народно-психологической* (здесь и далее курсив автора) стороной. Пытаясь ответить на вопрос: почему произошло это соприкосновение, или, как он ещё называл этот процесс — «встреча», Ключевский отметил парадокс: она произошла «при посредстве одного недоразумения». Понятно, что «недоразумение» не может соответствовать строгому логическому понятию «причина», поэтому и употреблено не «вследствие», а «при посредстве». Именно неверное восприятие логики исторического развития людьми XVII в., развившееся в тревоге по поводу введения новшеств в русской церкви, начавшегося при патриархе Иосифе и продолжившегося при Никоне, было ближайшей причиной движения во имя старого обряда. Объективный ход событий определял, что эти новшества не были прямым следствием западного влияния, а как раз были направлены против него. Польско-литовская уния, отторгнувшая часть паствы от Русской православной церкви и загнавшая её под власть папы, Смута, чуть не погубившая преемницу Византии (две большие волны нахлынули), успехи католической лиги в начале тридцатилетней войны и «наплыв» в Москву люда с лютерского Запада (две волны поменьше) привели к

тому, что: «в виду поднимавшейся грозы, русское церковное общество насторожилось, начало собираться с силами и прибираться, готовясь к борьбе и внимательнее присматриваясь к своим недостаткам» (51). Так Ключевским намечался мотив, за которым следовало действие. Усиливались сношения с восточным патриархом в целях исправления домашних церковных порядков, появилась «потребность сблизиться с настоящим, действительным православным Востоком». И вновь автор возвращался к мотиву (волна отхлынула), чтобы углубить его понимание. Теперь он подчёркивал расширение и прояснение взгляда русского церковного общества на своё положение во вселенской церкви. Отсюда вытекала возможность (но не необходимость. История не подчинена строгой внутренней логике, с Гегелем Ключевский распрощался ещё в университете, теперь приходила пора прощания с «реализмом») занять достойное место среди других поместных церквей, «стать питомником и рассадником духовного просвещения для всего православного мира» (52). И далее — оттенки чувства, с каким брались за дело: «Эта высокая миссия должна была и пугать и радовать: пугать — трудностью и опасностью непривычного дела, радовать — мыслью, что вот сам византийский Восток, павший второй Рим, зовет Москву себе на смену — стать третьим» (53). Уточнив мотив, Ключевский приступал к характеристике действия, точно подмечая и способ его осуществления — торопливо и суетливо. Далее следовало перечисление фактов: приглашение остаться в Москве протосингелу Александрийского патриарха Иосифу, затем — скитальцу-греку Арсению, вызов киевских учёных Епифания Славинецкого с товарищами, помещение 30 учёных старцев в Андреевском монастыре, наконец, открытие греко-латинской школы, то есть всех тех действий, которые вызывались наметившимся изменением взгляда русского церковного общества на себя. А все вместе эти изменения и действия вели к тому, что «... *еллинская* мудрость, мимо которой, как великого душевредного соблазна, боязливо чураясь и крестясь, пробегал благочестивый древнерусский грамотей, — эта самая еллинская мудрость теперь провозглашалась если не источником, то необходимым пособием христианского любомудрия и благочестия, и признание этой мудрости в качестве такового пособия вменялось в обязанность, как завет знаменитых отцов Церкви и учителей благочестия — Василия Великого, Григория Богослова и многих других» (54). От этих порождённых конкретной исторической ситуацией восприятий дальнейший путь исследователя шёл к глубинному слою исторически сложившейся психологии народа.

Как уже отмечалось, с четвёртого раздела статьи на первый план изложения Ключевский выдвигал субъективное восприятие процессов и со-

бытий. Коль скоро речь шла о наметившейся переоценке значения науки, то именно с восприятия этого факта он и начинал анализ. Сначала возникали раздумья о её душеполезности, перераставшие в опасения, так как за сомнением молодых, овладевших знаниями своим трудом, в их небрежении старшим поколением, не обладавшим таким знанием, виделась опасность для общества, в нравственной устойчивости которого не были твердо уверены. Опасения сменило испуганное убеждение в её душевредности, когда по ассоциативности мышления пришли к выводу, что она — одна из латинских козней. Ключевский, отмечая ассоциативность как признак мышления древнерусского человека, показал, на чём и как строились ассоциации. Они улавливали прежде всего внешнее свойство, которое укладывалось в матрицу сложившегося мировосприятия. В данном случае: сначала Ключевский показал восприятие проводников знания (восприятие конкретное). Ими являлись киевляне и греки. Первые, после заключения Брест-Литовской унии, — «юниты», а порой даже еретики; у вторых тоже царил невежество, повсюду в богослужении видны были следы латинства, т.е. и те и другие не сохранили истинного благочестия. Затем историк перешёл к анализу восприятия содержания науки. Здесь схема сложнее. Ключевский подметил, что воспринималось не содержание науки, а её дух, направление. Не зная науки, имели о ней понятие, но понятие превратное, отличающее в ней не знающие своих границ своеволие и пытливость, претивших древнерусскому уму, «воспитанному в смиренномудрии, в недоверии к собственным силам, в мысли об Откровении как руководителе, указывающем и цели, и пределы человеческого разумения» (55). Из такого отношения вырастала апологетика невежества: «Невежество не только извинялось, но и оправдывалось, даже возводилось в доблесть, становилось предметом гордости, своего рода долгом...» (56). В итоге в сознании древнерусского человека вопрос об отношении разума и веры разрешался их противопоставлением, антитезой, в то время как, по мысли Ключевского, они должны дополнять друг друга (57). При этом историк точно подметил тот механизм, с помощью которого сложные абстрактные понятия низводились до уровня обыденного понимания простого русского человека: «Таков метод наивного мышления: противную идею, опасное начало оно облекает в конкретный, наглядный образ житейского врага, чтобы возбудить надлежащую энергию для борьбы с ним ... Понятия, чувства и отношения надобно перерядить в куклы, чтобы сделать доступными детскому пониманию» (58). Так постепенно выкристаллизовывалось народно-психологическое настроение, которое Ключевский назвал *латинобоязнью* и которое определяло восприятие никоновских реформ

как латинских. Однако не это настроение было решающим в образовании раскола.

Чтобы ответить на вопрос о главной причине раскола, Ключевский уточнил задачу: «В происхождении раскола надобно различать два момента: **нравственно-психологический** — переворот в каждом отдельном старообрядце, отделявшемся от Церкви, и церковно-канонический — образование особого сектантского общества из отделившихся. Мы имеем в виду только первый из этих моментов» (59). Старообрядчество выразилось в выступлении в защиту православной старины, нарушавшейся новшествами Никона, которые были восприняты как **новая** латинская **вера**. В этом Ключевский отмечал, как уже говорилось, нарушение нормальной логики восприятия исторического процесса. И если один мотив — латинобоязнь как патологический симптом русского религиозного настроения того времени был теперь точно выяснен, то необходимо было определить и другой, чтобы понять, как «усмотрели новую веру в том, в чём не было никакой веры». Этот мотив историк искал в обрядовом направлении древнерусской религиозной жизни. При этом он чётко различал обрядность и старообрядчество: «Обрядность, как настроение, есть такая психологическая конструкция, при которой всякое внутреннее движение просится и вырывается наружу, требует и ищет выражения, какого бы то ни было, это всё равно, лишь бы оно гармонировало с душевным движением. Старообрядчество есть привычка выражать известные душевные состояния только в известных формах, завещанных преданием и хорошо разученных памятью» (60).

Ключевский ставил перед собой задачу проследить постепенное вырождение обрядности в «бессознательное бессмысленное волхование». Рассматривая обряд «как выразитель религиозного мотива и момента и как хранитель того и другого» (61), он видел в нём вспомогательное средство воспитания религиозного чувства. Русь, как и другие народы восточной Европы, не застала «христианства апостольского и святоотеческого». Она восприняла его от Византии, которая (здесь Ключевский повторял свою оценку византийского влияния конца 60-х годов) в X и XI вв. «была не вполне удовлетворительной проводницей и истолковательницей духа первобытного христианства» (62). Ограничившись введением церковной иерархии, богослужения и церковной дисциплины, передачей книг и правил, она предоставила новообращённых самим себе. В условиях, когда семена веры были брошены в неводеланную почву, обряд приобретал особое значение. Он был тем средством, которое действовало непосредственным образом на чувства, возвышая их, но затем и мысль постепенно вовлекалась в церковный обряд, порождая напряжённую, по-

детски пугливую казуистику. Тенденция эта всё сознательнее и явственнее проявлялась «в возбуждении мысли о сохранении или восстановлении первобытной чистоты церковного обряда» (63). Этот второй этап развития обрядности, которому Ключевский посвятил когда-то целую статью, теперь получил точную характеристику, позволившую ответить на возникший тогда вопрос: почему при напряжённом обсуждении всех тех разногласий, которые вызвали раскол, он не произошёл ни в XV, ни в XVI вв.? «Поправку ещё отличали от переделки, и потому от этого мнения не выходило никакой беды; от него ещё далеко было до старообрядческого культа мёртвой буквы» (64).

Наконец, третий этап был завершением вырождения обрядности в старообрядство, когда форма (обряд) теряла своё содержание (религиозное чувство). Объясняя это, Ключевский вновь обращался к объективному ходу исторических событий, не забывая следить за тем, как он отражался в сознании русского человека. Заключение Флорентийской унии, падение Царьграда, воспринятое как кара Божия за отступление от истинного православия, уединили русскую церковь. Отрадным в этом одиночестве было осознание своей особой судьбы, вылившееся в историческую теорию «Москва — третий Рим». Правда, из этих фактов вытекали и негативные следствия: во-первых, угасала мысль «о вселенском религиозном сознании как средстве проверки местного понимания христианской истины», что в какой-то мере оправдывалось отсутствием тогда канонического органа, авторитетного для всех поместных церквей; «во-вторых, русское церковное общество стало проникаться национальным самомнением и самодовольством» (65). В русское церковное общество с середины XV до середины XVII вв. проникала и закрепилась в нём мысль, что оно «уже восприняло всё, что нужно для спасения верующего, и ему больше нечему учиться, нечего и не у кого больше заимствовать в делах веры, остаётся только бережно хранить воспринятое вселенское сокровище» (66).

Признание христианской истины национальной монополией вело к отказу от всякого движения религиозной мысли, канонизации сложившегося церковного порядка, признанного «неприкосновенной святыней со всею его обрядностью, даже с установившимся отношением к обряду» (67). Поэтому введение Никоном обрядовых изменений было встречено как покушение на старую веру.

Но и здесь Ключевский не останавливался, а искал тот побудительный мотив, который вызвал непосредственное действие — перелом в душе каждого старообрядца, порывавшего с взраставшей его церковью. Происходило это под воздействием агитации тех городских и монастырских начётчиков, в среде которых и сложилось осознанное своеобразное отношение к обряду как догма-

ту. Неумение разделить их вело к перерождению заботы о чистоте текста и обряда в бессмысленное поклонение букве и форме. Всякое их изменение рождало страх, что тем самым нарушен догмат, страх, который «сковывал религиозное чувство, затруднял развитие и проявление задушевной набожности, сердечной теплоты веры» (68). Так Ключевский наметил особенности религиозного мировосприятия первых старообрядцев — «чёрствость» религиозного чувства и «неумеренную вещественность» представлений. «При таком непосредственном реализме созерцания авторитет церковной старины и сила привычки сообщали религиозному мирозерцанию, составившемуся из предрассудков и недоразумений, такую убеждённость, которая трудно поддавалась какому-либо стороннему давлению» (69). Это позволяло объяснить поведение староверов. Под влиянием агитаторов в народной массе рождался испуг, который «скорее всякой эпидемии заражает массы». Эсхатологические настроения, ожидание конца света как наказания за отступление от истинного благочестия порождали фанатизм. «Людьми овладевало мужество отчаяния, решимость без воли, и они шли на всё, как люди, разбежавшиеся под гору и бессильные остановиться перед пропастью. Эта самоотверженность без самообладания, наиболее обычный вид фанатизма масс, всего труднее поддаётся действию благоразумия» (70). Этой психологической мотивацией объяснялось мученичество. «Вольное мученичество, само напрашивающееся на страдание, — один из заразительных видов панического изуверства. У наших старообрядцев XVII в. оно соединялось с безотчётным, суеверным страхом перед церковной новизной как перед смертным грехом или нечистой силой» (71).

Самым важным психологическим моментом в старообрядчестве Ключевский считал зависимость внутренних движений от внешних действий и образов, порождённую особенностью восприятия византийского влияния — восприятия внешних форм без понимания и осмысления. Эта особенность становилась устойчивой исторической традицией, проявившейся и при восприятии западного влияния и сохраняющейся вплоть до его времени, что очень волновало Ключевского. Размышляя над проблемой вскоре после публикации статьи, он записал свой очередной афоризм: «Под византийским влиянием мы были холопы чужой веры, под з[ападно]европейским стали холопами чужой мысли. (Мысль без морали — недомыслие; мораль без мысли — фанатизм)» (72). По-видимому, в этом скрывалась причина того, что историк опубликовал статью, в которой причиной раскола назывались недостатки воспринимающей среды, а не излишества западного влияния, и в этой связи давались нелестные характеристики первым старообрядцам в то время, когда общественное мнение под

впечатлением бессмысленных гонений правительства на староверов относилось к ним со всё большей симпатией.

«Западное влияние не было прямой причиной церковного раскола, но пробуждённая им латинобоязнь послужила важным коэффициентом, усилившим народно-психологическое действие прямых церковных его причин. Эта латинобоязнь дала общепонятное и желанное оправдание косному и робкому формализму религиозного чувства, затронутому церковными новшествами, неумению приподнять религиозную мысль до уровня требований времени, превратила это неумение в оппозицию, сообщила этой косности энергию, самоуверенность и обаяние исповеднического подвига, — словом, из слабости сделала силу», — сжато суммировал итог Ключевский (73).

Выводы о воздействии раскола на западное влияние были изложены конспективно и не выходили за пределы XVII в. Главный из них звучал парадоксально: раскол обеспечил успех западному влиянию, так как были чётко разграничены государственные и церковные дела и подчёркнуто, что ни то, ни другое не связано с каким-либо иноверным исповеданием. Западное влияние ограничивалось сферой государственной. Это позволило обществу спокойнее отнестись к нему. Вопрос образовательный о выборе между эллинизмом и латинством приобрёл более безопасную форму вопроса о преимуществе одного из богословских направлений. Предпочтение было отдано староотеческому направлению, что закреплялось созданием высшего духовно-учебного заведения с греками преподавателями, которое осуществляло не только богословское образование, но и следило за его чистотой. Схоластика, вместе с латынью, утвердилась в политической сфере. Наконец, когда стояние за веру переросло в государственный мятеж и было открыто провозглашено, что причина раскола — невежество, вопрос был решён окончательно в пользу западного влияния.

Характер изложения выводов свидетельствовал, что вопрос о влиянии раскола на дальнейшее развитие общества был для Ключевского в это время вопросом второстепенным по сравнению с вопросом о западном влиянии и особенностях его восприятия, породивших раскол.

Последним обращением к теме, а по сути, новым её прочтением, стало издание третьей части «Курса русской истории». Ключевский готовил его к печати в период с 1905 по 1907 гг. В основу издания были положены литографии его лекций, составленные в 80-е годы XIX в., а также дополнительные материалы из более поздних исследований историка и так называемой «черновой тетради», что существенно меняло не только текст «Курса», но и концептуальное решение многих про-

блем. Так произошло и с расколом. И дело не только и не столько в том, что текст из литографированного издания Я.Л.Барскова составлял примерно четвертую часть лекций «Курса», посвященных расколу, а в том, что вносимые Ключевским новые фрагменты существенно меняли общее решение проблемы. Причина этого кроется в изменении по сравнению со статьёй о западном влиянии и расколе глубины исторической перспективы и, вместе с тем, видения задач истории. И если первое было результатом включения данного исторического события в более широкий исторический контекст, уходящий своими корнями в далёкое прошлое и влияющий своими последствиями на современность, то второе — результатом всей творческой жизни учёного, отданной изучению истории.

Размышляя над значением четвертого периода русской истории, куда хронологически входил и раскол, и принципах его изучения, Ключевский писал: «Это — наша **новая история**. Конечный предел этого вполне законч[енного] (74) периода совпадает с началом живых поколений, к [ото]рому принадлежат люди моего возраста. Этим изменяется отношение к нему изучающего. В его явлениях невольно ищешь своей биографии, следишь за зарождением общих условий своего личного существования. Здесь источник нового интереса, усиленного стимула для мышления, но и источник нового искушения для мысли. Начинаешь чувствовать себя близким или отдалённым участником наблюдаемых явлений, если не их деятелем, то их жертвой. Это невольно располагает нас искать при изучении не причин, а виновников случившегося, превращаться из историков в следователей. Я прошу вас не вспоминать выражение, которое так часто повторяют, **о суде истории**. Им обыкновенно угрожают, но он никого не пугает и ни от чего не удерживает: его боятся только честные дельцы, которым нечего бояться, которых никакой суд не осудит. Суд истории — это приговор могилы, которая всё покрывает — и долги, и доблести. Историк не могильный сторож, его место не на кладбище, а в архиве. Его дело не тревожить покой отцов, а подготавливать детей к планомерному продолжению унаследованной от отцов работы» (75).

В издание этот слишком личный фрагмент не вошёл, а заменившие его более строгие и лаконичные фразы, хотя и несли в себе в основном тот же смысл, всё же не включали рассуждения о суде истории (76). Однако это не меняет, как представляется, главного. В сознании историка с 90-х годов постепенно утверждалась ранее лишь смутно угадываемая за его художественными образами исторического прошлого мысль о необходимости **понимания** истории для правильной оценки исторических событий и процессов (77). Для понимания

настоящего нужно знание и понимание прошлого — так формулировал свою позицию Ключевский в период работы над «Курсом».

Выдвинув на первый план задачу **понимания** истории, Ключевский рассматривал её и как средство выработки общественных идеалов, и как нравственный долг по отношению к предкам, определяя тем самым специфику воспитания историей (78). «Предмет истории — то в прошлом, что не проходит, как наследство, урок, неконченный процесс, как вечный закон. Изучая дедов, узнаём внуков, то есть, изучая предков, узнаём самих себя. Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нём живем, как и к чему должны стремиться» (79). В таком контексте чисто исследовательская задача познания истории приобретала и некоторый чисто личностный оттенок: «Курс русской истории» — последняя работа исследователя (что отчётливо осознавалось автором), и это позволило сказать кое-что и о пережитом и наболевшем человеку, вся жизнь которого прошла в истории. В этом, быть может, кроется разгадка парадоксальной, как нам кажется, ситуации, заключающейся в том, что Ключевский и дневники вёл (хотя, конечно, прежде всего для себя), и афоризмы и мысли об истории (и не только, и даже не столько о ней) записывал, а мемуаров не оставил. К тому были причины — личная скромность и то, что последние годы были заняты подготовкой к печати «Курса». Но последнее позволяет несколько иначе взглянуть и на самый «Курс», особенно на заключительные его части, увидеть в них своеобразно преломившийся элемент мемуаристики, или «автобиографии», как писал сам Ключевский. Действительно, в них, за строками, описывающими ход русской истории, всё отчётливее проглядывает личность историка, его судьба. Все эти изменения в методологических принципах изучения истории проявились при решении им проблемы раскола.

Казалось бы, общий подход к проблеме оставался прежним — рассмотрение раскола в контексте соприкосновения двух влияний: византийского — церковного и западного — государственного. По сути, не меняло общих оценок и афористическое определение особенностей каждого из них: «Греческое влияние захватывало всё общество, не захватывая всего человека; западное захватывало всего человека, не захватывая всего общества» (80), — хотя в нём, как и в поиске корней славянофильства и западничества во взаимоотношениях этих влияний, угадывалась более длительная перспектива, положенная в основу изучения предмета. Прежними оставались и основные элементы народно-психологического состава старообрядчества, формулировки которых были филигранно отточены. Ключевский определил их следующим обра-

зом: 1) «национализация вселенской церкви» как проявление церковного самомнения, приведшего к национальной монополизации православия; 2) «латинобоязнь» как проявление косности и робости богословской мысли, оказавшейся неспособной к усвоению нового знания; 3) «языческая обрядность», в которой проявилась инертность религиозного чувства (81). Однако в текст были внесены и такие изменения, которые, как при повороте калейдоскопа, создали из тех же самых фактов, как из ярких камешков, новую картину.

Прежде всего Ключевский уточнил своё отношение к значению религиозного текста и обряда для решения данной проблемы: «Объясняя происхождение раскола, у нас часто с особенным ударением и некоторым пренебрежением указывают на слепую привязанность старообрядцев к обрядам и текстам, к букве писания, как к чему-то очень неважному в деле религии. Я не разделяю такого пренебрежительного взгляда на религиозный обряд и текст».

Следующий за этим раздел «Сила религиозных взглядов и обрядов», во многом совпадая с соответствующим разделом статьи «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.», в результате некоторого сокращения и структурного изменения приобретал несколько иной смысл, когда подчёркивалась не вспомогательная воспитательная роль обряда, а выделялось: **«так религиозное мирозерцание и настроение каждого общества неразрывно связаны с текстами и обрядами, их воспитавшими»** (82).

В сопоставлении двух текстов раскрываются поиски историком точного отношения к проблеме, сложные и противоречивые. Ещё до публикации статьи Ключевский нашёл великолепную метафору относительно значения обряда: «Обряд — религиозный пепел: это нагар на вере, образующийся от постепенного охлаждения религиозного чувства; но он и охраняет остаток религиозного жара от внешнего холода жизни. Обряд — действие, вызываемое чувством; становясь привычным, оно может и заменять утомлённое чувство, может и подогревать чувство, готовое погаснуть. В пепле долго держится часть тепла от горения, его образовавшего» (83).

Однако ни в статью, ни в «Курс» эта метафора не вошла. И если в первом случае всё довольно очевидно: её тональность и смысл не соответствовали общему замыслу автора, то во втором — возникает вопрос: почему? Ответ дал сам Ключевский, отделив специально богословское значение обряда от общего психологического и заявив: «Я не богослов и не призван раскрывать богословский смысл предметов» (84). Едва ли будет уместным искать в этих словах скрытую иронию, нередко сопровождавшую его высказывания. Скорее, это просто констатация факта. Уж слишком

далёк в это время Ключевский от того мальчика-семинариста, которого когда-то Пензенский архиеп-рей Варлаам вызывал вместе с его другом Порфирием Гвоздевым для публичного диспута в назидание его преподавателям (85). В пользу этого говорит и то, что в «Курсе» этот фрагмент максимально приближен к тексту, из которого он заимствован. А этот своеобразный «первоисточник» — работа П.С.Смирнова «История русского раскола старообрядства» — был рекомендован Учебным комитетом к употреблению при изучении раскола в духовных семинариях, а Святейшим Синодом удостоен полной премии Московского митрополита Макария. Сближение это — вовсе не «осторожность», которую усматривают в его лекциях некоторые исследователи. Просто это опора на авторитет другого исследователя, ближе стоящего к предмету (86).

Следствием разграничения богословского и психологического значения обряда стало смягчение эмоциональной оценки «обрядоверия». В этом же направлении изменяло общую тональность нарратива и исключение из него ряда интересных наблюдений над психологией раскольников (эсхатологическое мировосприятие и связанный с этим фанатизм), сделанных в статье «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.»

Вторым существенным дополнением, меняющим общую оценку причин и отчасти значения раскола, было введение в текст лекций характеристики Никона. И здесь дело не только в том великольном сравнении, которое нашёл для характеристики этого исторического персонажа Ключевский и от включения которого в текст издания он, как представляется, никак не мог отказаться: «Никон принадлежал к числу людей, которые спокойно переносят страшные боли, но охают и приходят в отчаяние от булавочного укола. У него была слабость, которой страдают нередко сильные, но мало выдержанные люди: он скучал покоем, не умел терпеливо выжидать; ему постоянно нужна была тревога, увлечение смелую ли мыслью или широким предприятием, даже просто хотя бы ссорой с противным человеком. **Это словно парус, который только в буре бывает самим собой, а в затишье треплется на мачте бесполезной тряпкой**» (87).

Значительно важнее было показать мотивацию действий Никона и восприятие его деятельности современниками. Ключевский отталкивался от положения, что ведущим исторически обусловленным мотивом деятельности Никона стала мысль о вселенской церкви и об отношении к ней поместной русской церкви, которая была воспринята последним, правда, с чисто внешней обрядовой стороны, по-старообрядчески. Такая деформация вселенской идеи произошла под влиянием чисто личных мотивов, или «побуждений», как их называет Ключевский: «Вся задача в том, — вос-

производит историк ход рассуждений Никона, — чтобы установить полное согласие и единение церкви русской с другими поместными православными церквами, а там уж он, патриарх всея Руси, сумеет занять подобающее место среди высшей иерархии вселенской церкви» (88). Вводя изменения в существующие церковные обряды и службу, он действовал порывисто и решительно, не считаясь с неподготовленностью к ним общества и жестоко подавляя всякие попытки неповиновения. Именно личные черты характера Никона, вызвавшие именно такой способ введения новшеств, определили изменение содержания борьбы их сторонников и противников: «Вопрос сводился с обряда на **правило**, обязывавшее повиноваться церковной власти», — писал В.О.Ключевский.

И далее: «Дело получило такой смысл: церковная власть предписывала непривычный для паствы обряд; не покорявшиеся предписанию отлучались не за старый обряд, а за непокорность; но кто раскаивался, того воссоединяли с церковью и разрешали ему держаться старого обряда. Это похоже на пробную лагерную тревогу, приучающую людей быть всегда в боевой готовности. Но такой искус церковного послушания — пастырская игра религиозной совестью пасомых. Протопоп Аввакум и другие не нашли в себе столь гибкой совести и стали расколоучителями. А объяви Никон в самом начале дела всей церкви то же, что он сказал покорившемуся Неронову, не было бы и раскола» (89). Так Никон объявлялся виновником раскола. Его мощная фигура заслоняла собой ту причину, которую Ключевский в своей статье «Западное влияние и церковный раскол в России XVII в.» характеризовал как главную для его возникновения и которую в «Курсе» он определял как «косность религиозного чувства» (90).

Однако виновным в расколе был отнюдь не один Никон. Скрытая полемика с Н.Ф.Каптеревым по поводу реформаторства патриарха (91) позволила Ключевскому сказать кое-что «исторически-поучительное» о роли в расколе иерархии в целом: «Корректурa — не реформа, и если корректурные поправки были приняты частью духовенства и общества за новые догматы и вызвали церковный мятеж, то в этом прежде всего виноват сам Никон со всей русской иерархией: зачем он предпринимал такое дело, обязанный знать, что из него выйдет, и что же делали русские пастыри в продолжение столетий, если не научили своей паствы отличать догмат от сугубой аллилуйи?» (92).

Вопрос звучал риторически.

Существенно менялись по сравнению со статьёй о западном влиянии и расколе выводы. Они по своему характеру явно выходили за рамки рассматриваемого периода — XVII в., — заключая в себе намёки на современность. Более точно было определено и их содержание. Прежде всего, Ключевский

выделил два аспекта последствий раскола: для просвещения и для определения отношения общества к западному влиянию. В первой сфере раскол дал косвенный толчок развитию школьного просвещения, выводы, делавшиеся из понимания его причин и наблюдения над событиями того времени, привели к образованию руководимой греками славяно-греко-латинской академии, которая следила за чистотой веры. В «Курсе» Ключевский чётко формулировал намеченную в статье лишь пунктиром мысль о вырождении высокой московской миссии просвещения всего православного мира в церковно-полицейское учебное заведение (какая уж тут осторожность), добавляя: «которое стало первообразом церковной школы». Это добавление явно было навеяно личными воспоминаниями о той удушливой атмосфере пензенской семинарии, из которой он вырвался когда-то на вольный воздух университетской жизни.

Говоря о содействии раскола западному влиянию, историк не ограничивался только этим аспектом. В этом разделе содержался ответ на давно возникший вопрос о причине того, почему иерархия, долго колебавшаяся в своём отношении к расколу, в конце концов выступила против него. «Единодушие здесь устанавливалось по мере того, как церковный спор передвигался с обрядовой почвы на каноническую, превращался в вопрос о противлении паствы законным пастырям. Когда в правящей иерархии все поняли, что дело не в древнем или новом благочестии, а в том, остаться ли на епископской кафедре без паствы или пойти с паствой без кафедры, подобно Павлу Коломенскому» (93).

Очевидность выбора и его этического содержания не требовали дополнительных эксплицитных оценок. В этом контексте важным становилось отношение общества к иерархии и церкви. Двойственность отношения к наблюдаемым явлениям — принятие новшеств по долгу послушания без уважения к их вводителю, сострадание к жертвам жестоких гонений при осуждении их иступлённых выходов — рождала сомнение, которое разрешалось либо уходом в раскол, либо, для большей части, сделкой с совестью. Последние «оставались искренне преданы церкви, но отделяли от неё церковную иерархию и полное равнодушие к ней прикрывали наружнопочтительным отношением» (94). И опять за этим выводом вставал личный опыт историка, давно разуверившегося и в иерархии, и в духовенстве, но, несмотря на это, долгое время преподававшего в духовной академии, а главное — до конца жизни сохранившего веру в нравственные истины, завещанные Христом (95).

Наконец, Ключевский делал вывод об отношении государства к церкви. Впечатления, вы-

несенные из поведения Никона, претендовавшего на верховенство духовной власти в государстве, определили решительное, хотя и не афишируемое действие: не допускать иерархию к участию в государственном управлении. «Этим закончилась политическая роль древнерусского духовенства, всегда плохо поставленная и ещё хуже исполняемая» (96). Не преминул историк указать и на то, как раскол отразился в сознании Петра, реконструировав возникающие у него из столкновения с историческими событиями представления о родной старине, расколе и мятеже: «старина — это раскол; раскол — это мятеж; следовательно, старина — это мятеж. Понятно, в какое отношение к родной старине ставила преобразователя такая связь представлений» (97).

Так концепция раскола приобрела окончательный вид и стала неотъемлемой частью «Курса русской истории» В.О.Ключевского.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. историографические и библиографические обзоры: Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский: История жизни и творчества. М., 1974. Глава первая; Шикло А.Е. Современная советская литература по истории отечественной исторической науки эпохи капитализма // История СССР. 1983. №7. С.111–112, 120–121; Byrnes R.F. Soviet historians' views of Kliuchevskii // Kliuchevskii's Russia: Critical Studies. Canadian American Slavic Studies. 1986. Vol. 20. Nos. 3–4; Riasanovsky N.V. Kliuchevskii in Recent Soviet Historiography // Ibidem; Byrnes R.F. The Survey Course That Became a Classic Set: Kliuchevskii's COURSE OF RUSSIAN HISTORY // The Journal of Modern History. 1994. №66. В последней статье В.А.Александрова справедливо ставится вопрос о необходимости выработки нового подхода к наследию Ключевского. См.: Александров В.А. Василий Осипович Ключевский (1841–1911) // История СССР. 1991. №5.
2. Byrnes R.F. The Young Kliuchevskii: «under the Bells» of Penza // Slavonic and East European Review. 1989. Vol. 67. №4. P.564–581; Byrnes R.F. Kliuchevskii's View of the Flow of Russian History // Review of Politics. 1993. Vol.55. №4; Emmons T. Kliuchevskii's Pupils // California Slavic Studies. 1992. Vol.14. P.68–98; Kliuchevskii's Russia: Critical Studies // Canadian American Slavic Studies. 1986. Vol.20. Nos.3–4; Riasanovsky N.V. The Image of Peter the Great in Russian History and Thought. N-Y, Oxford. 1985. P.166–176.
3. Byrnes R.F. Kliuchevskii on the Multy-National Russian State // Russian History. 1986. Vol. 13. №4. P.322. Байрнес преувеличивает значение оценки Г.П.Федотова, не замечая, что она продиктована совсем иным по сравнению с Ключевским подходом к житийной литературе, древнерусской духовности в целом. Ср.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871 и Федотов Г.П. Святые

древней Руси. Париж, 1931. Цели «проанализировать различные *провалы* (курсив наш — А.А.) Ключевского в трактовке истории церкви и религии» подчинена статья П.Бушковича в сборнике «Kliuchevskii's Russia: Critical Studies» (p.357–366). В целом интересная статья Г.Фриза из этого же сборника (p.399–416) страдает одним существенным недостатком — автор пытается реконструировать целостную картину взглядов Ключевского на предмет, не замечая их изменения.

4. См.: Маджаров А.С. Афанасий Шапов. Иркутск, 1992. С.105–106.

5. Кони А.Ф. Воспоминания о В.О.Ключевском // В.О.Ключевский: характеристики и воспоминания. М., 1912. С.147. До этого свидетельства об интересе Ключевского к проблеме нам известно лишь одно упоминание в письме Ключевского Гвоздеву от 17 марта 1862 г., да и то не вполне уверенное (хотя это вполне может быть и элемент рисовки), о работе Дмитрия Ростовского (Даниила Саввича Туптало) о раскольниках. См.: Ключевский В.О. Письма: Дневники: Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С.87.

6. Ключевский В.О. Рукописная библиотека В.М.Ундольского // Отзывы и ответы: Третий сборник статей В.Ключевского. М., 1914. С.116.

7. Там же. С.124.

8. Ключевский В.О. Аллилуиа и отец Пафнутий // Отзывы и ответы. С.210–211. Подробно об этом случае см.: Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский. С.170–173.

9. Назначение Ключевского официальным оппонентом, возможно, имело источником события, случившиеся на второй год его службы в академии и описанные Н.А.Заозерским (см.: Заозерский Н.А. В.О.Ключевский в его рецензиях диссертаций на учёные степени докторов и студентов Московской духовной академии // Василий Осипович Ключевский: Биографический очерк, речи, произнесённые на торжественном заседании 12 ноября 1914 года, и материалы для его биографии. М., 1914. С.75–78). Это могло бы служить доказательством случайности этого события в научной биографии историка, если бы не публикация описания диспута самим учёным, когда уже были напечатаны два его обзора (там же. С.441).

10. Ключевский даже заявляет вначале: «Я не буду делать вам никаких замечаний» (Ключевский В.О. Докладский диспут г. Субботина в Московской Духовной Академии // Отзывы и ответы. С.270). Правда, ждать полного следования этому утверждению от язвительного и скептического молодого учёного было бы наивностью.

11. Там же. С.270–271.

12. См.: Там же. С.272–275. Ни лидеры раскола, ни его рядовые участники никогда не станут «героями» Ключевского, как утверждает Байрнес (см.: Byrnes R.F. Kliuchevskii on the Multi-National Russian State. P.327). Конечно, при этом нами учитывается различие семантики слова «герой» в русском и английском языках. Коннотация слова «герой» в употреблении Байрнеса свидетельствует, что он говорит о положительном отношении Ключевского к старообрядцам. Однако из стрем-

ления Ключевского понять их нельзя вывести симпатию историка к ним или оправдание их действий. О причинах появления Аввакума, Логгина и других на страницах окончательной редакции «Курса русской истории» будет сказано в соответствующем месте.

13. Ключевский В.О. Докторский диспут. С.278.
14. См.: Vernadsky G. Russian Historiography. P.138–139.
15. Гулыга А.В. Ключевский и русская культурная традиция // Традиция в истории культуры. М., 1978. С.212–216, 221 (прим. 3).
16. Ключевский В.О. Письма: Дневники: Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С.239–240.
17. См.: Зимин А.А. Формирование исторических взглядов В.О.Ключевского в 60-е годы XIX в. // Исторические записки. М., 1961. Т.69. С.184 (сн. 49), 187 (сн. 76).
18. Ключевский В.О. Письма. С.65.
19. Виппер Р.Ю. Памяти великого ученого // Русские ведомости. 1911. 17 мая. Очень точная характеристика влияния общественной атмосферы этого года на Ключевского дана его первым учеником П.Н.Милюковым. См.: Милюков П.Н. Ключевский В.О. // В.О.Ключевский: характеристики и воспоминания. С.198–199.
20. Ключевский В.О. Письма. С.31–32, 43, 55–56.
21. Там же. С.106.
22. См.: Зимин А.А. Формирование исторических взглядов Ключевского. С.188 и сн. 78. Отметим, что влияние Буслаева определило и негативное отношение к славянофилам. См. замечание Ключевского по этому поводу в письмах. С.60.
23. Чумаченко Э.Г. В.О.Ключевский — историк-исследователь. М., 1970. С.64.
24. Ключевский В.О. «Великие Миней-Четьи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием»: Отзыв об издании Археографической комиссии // Отзывы и ответы. С.3.
25. Там же. С.10.
26. Некоторые мотивы, побудившие Ключевского написать рецензию на эту работу, довольно точно подмечены М.В.Нечкиной, хотя невнимательность к нравственной стороне («если можно назвать стороной его главное содержание», как говаривал Ключевский) кризиса делают односторонним и понимание его поисков места в общественной жизни (не замечено нравственное негодование в связи с покушением Каракозова), да и в данном эпизоде, как какой-то делец от науки, он «умывает руки» в споре с Соловьёвым о значении житий для изучения проблемы колонизации (тема-то «перехвачена»). Ср.: Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский. С.143–148, особенно: С.147.
27. Очень точное определение найдено А.В.Гулыгой. См. его: Ключевский и русская культурная традиция. С.215.
28. См.: Ключевский В.О. Письма. С.104–118, 245; Киреева Р.А. За строчками примечаний // Вопросы истории. 1970. №1. С.214–220; Нечкина М.В. Василий Осипович Ключевский. С.139–142.
29. Ключевский В.О. Новые исследования по истории древнерусских монастырей // Отзывы и от-

веты. С.28. См. также: С.26–32, 43.

30. Там же. С.62, 82.
31. Ключевский В.О. Церковь по отношению к умственному развитию древней Руси: Разбор сочинения А.Шапова // Отзывы и ответы. С.137.
32. Там же. С.164–165.
33. Там же. С.153.
34. Там же. С.169.
35. Это точно подметил Илья Серман, однако он упустил из виду довольно скептическое отношение Ключевского к результатам византийского влияния, имевшего лишь чисто внешний характер. Поэтическая фантазия народа прорывается через навязываемый ей шаблон, привнесённый из Византии. Как ни парадоксально, но правы и И.Серман, и справедливо критикуемая им М.В.Нечкина, хотя каждый из них видит лишь ту сторону Ключевского, которая ему ближе. См.: Серман И. Ключевский и русская литература // Kluichevskii's Russia: Critical Studies. P.424–427. И ещё. Ключевский видит не только различия византийского и западного влияний, но и параллель — усвоение без понимания. Эта параллель как *longue durée* у Броделя. И опять парадокс: сходство в приёмах восприятия породило различие в результатах. См.: Ключевский В.О. Письма. С.366–368; он же. Неопубликованные произведения. С.308–309.
36. Ключевский В.О. Псковские споры // Опыты и исследования. С.99. Собственно с содержанием полемики связаны две последние части работы, а также диссонирующий с содержанием IV части («Спор с латинами») фрагмент о соборах псковского духовенства. Последний вообще не вписывается в структуру нарратива, нарушает его логику, поскольку важен для Ключевского в чисто прикладных целях, связанных с полемикой, — для датировки используемого источника (ср.: С.72–78, 101).
37. Там же. С.39.
38. Там же. С.43.
39. Это не первое проявление влияния С.М.Соловьёва на молодого Ключевского. Ещё в рецензиях 1869–1870 гг. Ключевский близок к оценкам возрастов жизни общества, о которых писал и говорил в лекциях Соловьёв. К этому влиянию нужно добавить и влияние Б.Н.Чичерина, если понимать влияние не как эпигонство. В результате размышлений о значении возникновения государства Ключевский приходит к отрицательной оценке этого факта с точки зрения его прогрессивности. См.: Ключевский В.О. Письма. С.243, 246–247.
40. Ключевский В.О. Псковские споры. С.45.
41. Там же. С.50.
42. См.: Bohachevsky-Chomiak M. Sergei N. Trubetskoi: An Intellectual Among the Intelligentsia in Prerevolutionary Russia. Belmont, 1976. P.68.
43. Ключевский В.О. Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. (историко-психологический очерк) // Очерки и речи. Второй сборник статей В.Ключевского. М., 1912. С.413. Думается, что в текст вкралась опечатка: логичнее не «предприятиям», а «понятиям».
44. Там же. С.388.
45. Там же. С.390.

46. Там же. С.396.
47. Там же. С.398–399.
48. Там же. С.399.
49. Там же. С.400.
50. Там же. С.402.
51. Там же. С.407.
52. Там же. С.410.
53. Там же. С.411.
54. Там же. С.413.
55. Там же. С.422.
56. Там же. С.423.
57. См.: Там же. С.424. Это более широкая тема для Ключевского. Она связана с его оценкой взаимоотношений славянофилов и западников, арьергардные батании которых на страницах журналов он застал в молодости и вынес из этого неприязненное отношение и к тем, и к другим. А более широко — с оценкой роли интеллигенции в современной ему России, интеллигенции, к которой он и принадлежал, и не принадлежал, или не хотел принадлежать. Ср.: Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. С.298–309.
58. Ключевский В.О. Западное влияние. С.425.
59. Там же. С.429.
60. Там же.
61. Там же. С.434.
62. Там же. С.436.
63. Там же.
64. Там же. С.438.
65. Там же. С.441–442.
66. Там же. С.445.
67. Там же. С.446.
68. Там же. С.453.
69. Там же. С.454–455.
70. Там же. С.458.
71. Там же. С.459.
72. Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. С.309.
73. Там же. С.467.
74. Возможно, точнее — закончившегося.
75. Ключевский В.О. Соч. В 9-ти томах. Т.3. С.363–364.
76. Ср.: Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.5–6.
77. Очень точно это уловил П.Н.Милюков, который, однако, не заметил эволюции взглядов учителя, поэтому и соседствуют у него «понимание» рядом с «реализмом» взглядов Ключевского, поскольку в основе оценки — собственный взгляд на историю, допускающий такое соединение. См.: Милюков П.Н. В.О.Ключевский. С.186, 199.
78. Ключевский В.О. Соч. Т.1. С.62.
79. Ключевский В.О. Письма. С.332.
80. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.244–245.
81. Там же. С.295.
82. Ср.: Ключевский В.О. Западное влияние. С.432–434 (это положение вызвало впоследствии критику А.В.Карташева. См.: Карташев А.В. Смысл старообрядчества // Сборник статей, по-

- свящённых П.Б.Струве. Прага, 1925. С. 374–375) и Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.270–272.
83. Ключевский В.О. Письма. С.333.
84. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С. 270.
85. Письма В.О.Ключевского к П.П.Гвоздеву (1861–1870). М., 1924. С.127 (прим. 2).
86. Ср.: Александров А.В., Янин В.Л. Предисловие // Ключевский В.О. Соч. Т.1. С.19; Freeze G. Russian Orthodoxy. P.408–409. Но в это время (после 1905 г.) и цензура была обуздана законом, да и бояться после ухода из духовной академии в 1906 г. Ключевскому было нечего. Нам в этом фрагменте слышится отголосок очень давнего утверждения, своей строгостью выбивавшегося из ёрнического тона всей статьи об отце Пафнутии: «Есть места, где шутить не должно; есть предметы, о которых позволено говорить только серьёзно; есть наконец люди, от которых привыкли ждать только дельных, основательных речей. К таким местам принадлежат церковь и обитель; к таким предметам принадлежат вера и наука; к таким людям принадлежат те, кого зовут отцами» (С. 214). И если в первом и последнем Ключевский давно уже разуверился, то второй пункт утверждения оставался для него важным до конца жизни.
87. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.281.
88. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.286.
89. Там же. С.289. Однако ни Аввакум, ни Неронов, ни Логгин не стали «героями» Ключевского. Они вводятся автором (художником слова) на страницы «Курса», чтобы, с одной стороны, оттенить характер Никона, а с другой — проиллюстрировать в лицах намеченную в статье «Западное влияние» мысль о значении «агитации» в распространении раскола. Ср.: Ключевский В.О. Западное влияние. С.448–449.
90. Ср.: Ключевский В.О. Западное влияние С.466–467 и Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.290.
91. См.: Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники // Православное обозрение. 1887. Т.1. Подробно взгляды Каптерева анализируются в кн.: Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М., 1991. Глава 10.
92. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.290.
93. Там же. С.297–298.
94. Там же. Соч. Т.3. С.298.
95. Ключевский В.О. Письма. С.301, 311–312, 337, 344, 384–385, 387, 395.
96. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.298.
97. Ключевский В.О. Соч. Т.3. С.299. Отметим, что Пётр Ключевского мыслил не ассоциациями древнерусского человека, а по строго выверенному силлогизму, в основе которого — рациональное мышление. Многое увидел своим «внутренним оком» Ключевский из того, что станет достоянием исторической науки позже и будет связано с именами совсем других историков.



НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ НИЖЕГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ XIX В. (ПО МАТЕРИАЛАМ НАУЧНЫХ И ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ П.И. МЕЛЬНИКОВА-ПЕЧЕРСКОГО)

В. Ф. Соколова

В научной, художественной и публицистической литературе трудно найти имя более компетентного знатока и исследователя церковного раскола, чем П.И. Мельников-Печерский. Чиновник по долгу службы и художник по призванию, он всю свою жизнь посвятил изучению этого специфического явления русской национальной жизни, сам выполнял правительственные поручения по искоренению церковного раскола, чем вызвал ненависть и глубокое презрение со стороны старообрядцев. О Мельникове, зорителе и гонителе старообрядцев, ходили легенды. Известный нижегородский краевед А.С. Гацисский, например, писал в 1877 г.: «Узнал я также о существовании легенды про П.И. Мельникова: когда он ночью вёз из Шарпана святыню шарпанскую — икону Казанской Богородицы, — то на плотине у речки Белой Санохты, под Зиновьевом, вдруг ослеп. Испугавшись, хотел он тут же бросить икону, но дьявольским наваждением отвращён был от этого; зато от дьявола ему потом зрение снова возвратилось» (1).

Тем не менее образ легендарного Мельникова, гонителя старообрядцев и «зорителя» керженских скитов, окружённый в своё время всевозможными небылицами и рассказами, не имел ничего общего с Андреем Печерским, талантливым художником слова, труды которого не потеряли своего значения до настоящего времени. Да и молва значительно преувеличивала жестокость гонителя древнего благочестия. Известно, что, выполняя высочайшее повеление, он закрыл за Волгой шесть скитов из шестнадцати существовавших, из остальных десяти три остались нетронутыми, а в семи были закрыты несколько обителей и опечатаны некоторые часовни. Скитницы получили полугодовой срок, за который они должны были добровольно уничтожить опечатанные здания. Слухи же о том, что Мельников сжигал часовни и растаскивал по бревну избы скитниц, выгонял их из жилищ, не имели под собой основания. Такие факты действительно известны, но проводились эти действия позднее ревизии 1853 г. нижегородскими полицейскими чиновниками. Мельников причастен к этому не был (2).

Ревностный исполнитель правительствен-

ных предназначений, П.И. Мельников в первый период своей чиновничьей деятельности действительно считал старообрядчество вредным и опасным для правительства явлением. В первой половине XIX в. церковный раскол, старообрядчество представлялись правительственным чиновникам тёмной неведомой областью русской народной жизни. «При полном незнании раскола как нравственно-бытового явления, — пишет сын Мельникова-Печерского, А.П. Мельников, — на него смотрели в ту пору как на что-то весьма опасное для государственного строя, особенно скитничество возбуждало опасные подозрения» (3). Мельников-чиновник полностью разделял такие подозрения. Это особенно явно проявилось в его «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии» (1854). Так, говоря о недостатках, вообще присущих русскому народу, таких, как «склонность к возмущениям без причины», «вера в самозванцев», «наклонность к самовольству» и т.д., автор «Отчёта...» пишет: «Все эти недостатки раскол возвёл, так сказать, в степень своих религиозных убеждений и, льстя таким образом слабостям народа, глубоко пустил корни в его нравственный быт... Это обстоятельство вместе с тем составляет и главнейший вред, причиняемый раскольниками* народной нравственности и благоустройству государственному» (4).

Безусловно, такой взгляд Мельникова на старообрядчество объяснялся как государственной политикой в отношении церковного раскола, так и его в то время недостаточно глубоким проникновением в суть этого исторического явления. Дальнейшие научные исследования, изучение старообрядческой литературы и многочисленные служебные командировки убедили его в том, что церковный раскол не представляет собой ничего страшного и опасного в политическом отношении. «Когда благодаря целому ряду служебных командировок отец имел возможность подойти ближе к живую раскольничьего быта, проникнуть в самые тайники его, — подтверждает эту мысль Андрей Павлович Мельников, — когда изучил этот быт, он убедился наконец в том, что, по русской поговорке, не так страшен чёрт, как его малюют; когда же высвободился из-под влияния взглядов тогдашнего епископа нижегородского

*Известный знаток церковного раскола, крупный специалист по истории древней русской литературы, автор многочисленных работ о протопопе Аввакуме, В.И. Малышев считал, что раскольниками следовало бы назвать приверженцев официальной русской церкви, поскольку именно они изменили древним русским традициям и постановлениям Стоглавого собора.

Иакова, под руководством и отчасти по указаниям которого им сделаны были первые шаги на поприще знакомства с расколом, он открыл в быте раскольников, в жизненном укладе много симпатичного и светлого, чему могли бы позавидовать и поучиться представители господствующей церкви. И вот он резко изменил свой взгляд, из „гонителя” и „зорителя”, как его величали раскольники, стал их защитником...» (5). Это нашло отражение в последующих работах Мельникова, в частности, в «Записке о расколе» (1856) и особенно в его своеобразной эпопее «В лесах» и «На горах» (1868–1880), в которой он создал немеркнущие по художественной выразительности образы старообрядцев, носителей лучших черт русского национального характера.

Нравственное состояние и экономическое положение приверженцев старой русской веры достаточно полно и верно Мельников раскрыл уже в своём «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии», черновые главы которого нарасхват ходили по рукам в кругах столичного общества и читались с таким же захватывающим интересом, как и его художественные произведения — настолько был силен интерес образованного русского общества к закрытой до тех пор стороне русской национальной жизни — церковному расколу. Этот официальный документ явился для Мельникова-художника своеобразной копилкой материалов для его знаменитой эпопеи о нижегородских старообрядцах, ко времени работы над которой произошла серьёзная эволюция в его отношении к сторонникам древнего благочестия.

До настоящего времени разделы «Отчёта о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии», где раскрыта бытовая сторона жизни и экономическое положение нижегородских старообрядцев XIX в., не утратили своего научно-этнографического значения.

Независимо от определённо выраженной идеологической позиции составителя «Отчёта...», в нём даётся объективная оценка современного церковного раскола, раскрываются как тёмные, так и светлые стороны нравственного состояния последователей Аввакума.

Особое внимание автор «Отчёта...» заостряет на верованиях и религиозных обрядах старообрядцев, рассказывает о широкой сети в крае их духовно-религиозных центров — часовен, молелен, — частыми посетителями которых становились даже прихожане официальной церкви. Только одна городецкая часовня насчитывала около 50000 прихожан. Считая крайне опасным такое положение, Мельников пишет: «Кроме свращения в раскол и приёма в оный православных беглыми часовенными попами, иногда при городецкой часовне хоронят... даже православных... не-

которые..., видя неприкосновенность городецкой часовни, до того соблазняются, что просят даже своё начальство о дозволении хоронить по раскольничьему обряду...» (6).

Кроме часовен, Мельников насчитывает в Нижегородской губернии 126 «дознанных моленных», располагавшихся обычно в домах зажиточных старообрядцев, в которых религиозные обряды проходили даже с ведома полицмейстера, городничих, исправников и станowych приставов.

Особенно много народа стекалось на поклонение святым местам: мощам, чудотворным иконам, невидимым монастырям. Что касается святых мощей, то они находились исключительно в Семёновском уезде на местах ранее уничтоженных скитов. Это, прежде всего, мощи Софонтия в шести верстах от г. Семёнова близ нижегородско-вятской дороги. Софонтий был монахом Соловецкого монастыря и находился в нём в момент его осады. Бежав на Керженец, он основал так называемую «стариковщину», или софонтиевское согласие, члены которого призывали к самоожжению в ответ на действия властей.

Не менее почитаемы были мощи Арсения, захороненные неподалёку от могилы Софонтия. Старообрядцы считали Арсения, будто бы чудесно перенесённого с Соловков в керженские леса, первым основателем заволжских скитов. Почитали старообрядцы также место казни Макария и других девятнадцати своих единомышленников, сожжённых по приказу Петра I. Место это — глубокая яма недалеко от скита Комарова, где будто бы когда-то пылал костер, в котором приняли мученическую смерть воспротивившиеся реформам царя-преобразователя старообрядцы.

Если в «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии» Мельников-Печерский лишь констатирует факты, имевшие место в жизни, то в дилогии «В лесах» и «На горах» он воспроизводит жизнь своих героев-старообрядцев в ярких художественных картинах. Как живые встают перед нами старицы и белицы Комаровского скита, отправляющиеся на поклонение гробнице отца Софонтия. «Пусто теперь место, где, укрываясь под сенью дремучего леса, когда-то стояла невеликая, но по всему Керженцу и по всему старообрядчеству славная обитель соловецкого выходца Софонтия... запустело место, откуда выходили рьяные проповедники „древнего благочестия” в Прикамские леса, на Уральские бугры и в дальнюю Сибирь, рассказывает Андрей Печерский. — „Кержаками” доньше в тех местах старообрядцев зовут, в память того, что зашли они туда с Керженца из скитов Софонтиевского согласия» (7).

Главной святыней героев романа «В лесах» является хранящаяся в Шарпане икона Казанской Пресвятой Богородицы. Недаром игуменья Кома-

ровского скита мать Манефа, предупреждая стариц керженских скитов о надвигающейся опасности, заботится прежде всего о шарпанской святыне, поскольку глубоко убеждена, что с изъятием иконы неминуемо падение старообрядческого Керженца. Так гласит предание, согласно которому именно эта икона привела соловецкого монаха Арсения в заволжские леса, где он основал первый старообрядческий скит.

В «Отчёте...» 1854 г. Мельников писал по этому поводу следующее: «Иконы, оглашаемые раскольниками чудотворными, находятся в разных местах. Из них особенно замечательны по влиянию на народ: Казанской Богородицы, бывшая в Шарпанском ските, и Николая Чудотворца, находившаяся в моленной Глафириной обители Комаровского скита; в 1848 г. взяты (тем же П.И.Мельниковым. — В.С.), и первая из них поставлена в единоверческой керженской мужской обители» (8).

Раскрывая духовную сторону жизни защитников дониконовского вероучения, Мельников-чиновник перечисляет селения по всем уездам губернии, где собираются старообрядцы для «слушания поучений», подчёркивая в то же время, что подобные собрания устраивают только старообрядцы Спасова согласия. Причём, собираясь, они не производят общественных молений, «не читают часов», «не поют вечерен и всенощен», а слушают книги-четьи, преимущественно Пролог, Маргарит, Кириллову, а также толкования своих наставников. Собрания же обычно устраивались тайно, преимущественно тогда, когда шла служба в официальной церкви и духовенство, занятое исполнением своих непосредственных обязанностей, не имело возможности контролировать ситуацию во вверенных им приходах.

Относительную свободу вероисповедания нижегородских старообрядцев XIX в. Мельников-Печерский объясняет попустительством и мздоимством местного начальства, тесной спайкой членов старообрядческого братства, которое держалось «твёрдо взаимным вспоможением». Если прихожане официальной церкви больше всего боятся пожара, неурожая, падежа скота да наезда станового, то старообрядцу даже такие беды не страшны: братство всегда восполнит нанесённый урон и обеспечит заступничество. Старообрядец-купец всегда может рассчитывать на помощь собратьев в случае банкротства.

Характерно, что все старообрядческие общины были тесно связаны между собой. Они оперативно извещали друг друга о надвигающейся опасности: возможных неблагоприятных для них действиях со стороны официальной церкви, предпринимаемых мерах правительства.

Рассказав об этом впервые в «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской гу-

бернии», Мельников-Печерский использует свои наблюдения над жизнью старообрядческого Заволжья при работе над романами «В лесах» и «На горах», где зримо воспроизводит тревоги своих вымышленных героев по поводу доходящих до них неприятных известий, нередко грозящих в корне изменить их жизнь. Достаточно вспомнить, как всполошилась матушка Манефа, получив от Дрябиных из Петербурга «тарабарскую грамоту»: «Писал Дрябин, что дошло до Петербурга о Шарпанской иконе, и о том, что тамошни старицы многих церковников в стару веру обратили... потому и хотят послать из Петербурга доверенных лиц разузнать о том доподлинно, и если Шарпан ставлен без дозволения, запечатать его, а икону, оглашаемую чудотворной, взять... и по всем другим скитам Керженским и Чернораменским такая же переборка пойдёт...» (9).

«Тарабарская грамота»... Это своеобразная тайнопись, к которой прибегали старообрядцы в своей переписке. «Велено, — писал Дрябин, — по всей скорости шо шле лтики послать, чтоб их ониласи и шель памоц разобрать и которы но мешифии не приписаны, тех бы шоп шилсак...». «Это так называемая „тарабарская грамота“, — поясняет Мельников-Печерский в подстрочной сноске, — бывшая в употреблении еще в XVII в. и ранее. Некогда она служила дипломатической шифровкой, теперь употребляется только старообрядцами в их тайной переписке. Пишут согласные буквы русской азбуки в таком порядке:

б, в, г, д, ж, з, к, л, м, н

щ, ш, ч, ц, х, ф, т, с, р, п

и употребляют б вместо щ, щ вместо б и т.д.» (10).

Как в официальных документах, так и в художественных творениях Мельников пишет о широком распространении среди старообрядцев грамотности. Об этом свидетельствуют, кстати, и документы Нижегородской духовной консистории. Под своими показаниями старообрядцы подписывались, как правило, сами, в то время как крестьяне, бывшие приверженцами официальной церкви, вместо подписи ставили какой-либо знак. Нередко за них расписывался приходский священник.

Судя по «Отчёту...» Мельникова-Печерского и его романам «В лесах» и «На горах», дети старообрядцев обучались дома или у мастериц, а чаще в скитах. Дома обучались обычно те дети, у которых мать грамотна. А таких женщин в старообрядческом Поволжье было много. Если мать была неграмотна, то богатые родители брали для детей «мастериц», детей недостаточно состоятельных людей «мастерицы» собирали у себя дома, открывая таким образом школу. Но чаще всего дети богатых старообрядцев (преимущественно девушки) проходили обучение в скитах, которые нередко при-

обретали значение своеобразных пансионатов, где учили, кроме чтения и письма, пению, богослужебным обрядам и даже рукоделию. В скитах проходят обучение и воспитание почти все героини романов «В лесах» и «На горах»: Настя и Параша Чапурины, Дуня Смолокурова и др. Поэтому официальная церковь считала скиты рассадниками религиозного раскола.

В Государственном архиве Нижегородской области хранятся многочисленные дела о старообрядческих скитах, в которых велось обучение и воспитание девиц. Так например, священник села Пафнутьево Самсон Тихонравов доносил в 1853 г. епископу Нижегородскому и Арзамасскому, что жители сёл Ронжино, Елфимово, Васильево и др. «отдают своих дочерей на жительство в Комаровский скит... Они выходят оттуда — и в скитском духе влияют на всю семью... А посему Вашему преосвященству, в заключение сказанного мною, честь имею доложить, чтоб если не было бы в означенных приходах скитов, то не было бы, предполагаю, и раскола» (11). И таких дел в архиве много.

Были нередки случаи, что приверженцы официальной церкви отдавали своих детей на обучение тем же «мастерицам», т.е. грамотным женщинам-старообрядкам, которые занимались с детьми единоверцев. Причину этого Мельников-Печерский видит в том, что «народ наш привержен к буквам церковным, к обучению детей по псалтырю и часословам» (12).

Большинство же детей обучались в школах. Мельников насчитывает около 200 старообрядческих школ только в Нижегородской губернии, обычно открываемых в домах зажиточных людей. Безусловно, большинство из них существовало тайно и нередко преследовалось губернским начальством. В «Отчёте...» констатируются факты, раскрывающие причины этих преследований. «Мастерица» внушает детям мысли о том, что официальная церковь проклята и посещение её будет наказано за гробом страшными мучениями. «При изучении псалтыря „мастерица“ показывает детям напечатанную в той книге руку с двуперстным знаменем креста и внушает ученикам, что таким крестом молиться заповедовали святые отцы, и вслед за тем хулит трехперстное сложение..., говоря, что „щепоть“ есть знамение антихриста... Само собой разумеется, что вышедшие из таких школ делаются впоследствии закоренелыми раскольниками, ибо детские впечатления сильно действуют на человека» (13).

Широкое распространение грамотности среди старообрядцев обеспечивало благодатную почву для их духовного развития. Достигнув старости и передав все свои дела детям, отец, как правило, посвящал себя всецело молитве и чтению книг исключительно духовного содержания. Обычно это были старопечатные и старописьменные книги,

напечатанные или написанные до 1655 г. Использовались и переводные книги, перепечатанные в XVIII в. преимущественно с иосифовских изданий в Почаевской, Супрасльской, Виленской, Гродненской или Львовской типографиях. В основном это были книги священного писания (Евангелие, Псалтырь, Апостол), богослужебные (часовники, часословы, канонники, молитвословы, святцы и др.) и книги-четыи.

Грамотность была необходима в торговых и производственных делах. Занимаясь преимущественно промыслами и торговлей, старообрядцы должны были вести строгий учёт и поддерживать переписку с нужными людьми.

Раскрывая экономическое состояние старообрядцев, Мельников-Печерский отмечает, что они «завладели промышленностью и торговлей в большей части Нижегородской губернии» (14). В их руках была торговля хлебом, маслом, рыбой, скотом, дёгтем и т.д. В круг их промысловых занятий входили судостроение, маслобойничество, перемол хлеба, кожевенное и овчинное производство, кузнечные работы и т.д. «Чрезвычайно редко встречается в Нижегородской губернии раскольник вялый и неповоротливый, — пишет Мельников-Печерский, — самая лень, столь свойственная человеку русскому, в раскольнике заметна несравненно менее..., он и не так беззаботен..., отступился он от исконного правила человека русского: „Авось, небось, да как-нибудь“, оттого-то раскольники все деятельны, а от деятельности и зажиточнее» (15). Недаром в местах восточной России, подчёркивает он, бытует поговорка: «у Кержаков нет дураков» (16).

Характеризуя старообрядца, Мельников отмечает присущее ему чувство собственного достоинства, умение независимо держаться с чиновником, почтительность и предупредительность в разговоре с нужным лицом. В сношениях со своими единомышленниками «прост, ласков, но всегда степенен» (17).

Как тут не вспомнить главного героя романа «В лесах», Потапа Максимыча Чапурина, добродушного заволжского тысячника, легко находившего общий язык даже с губернским начальством, опору и защиту заволжских старообрядческих скитов, поддерживающего тесные отношения с единоверцами разных городов и губерний. «...Во время отлучек из дому, — рассказывает о нём автор, — по чужим местам жить в раскольных домах бывало ему привольней и спокойней. На Низ ли поедет, в верховы ли города, в Москву ли, в Питер ли везде и к малознакомому раскольнику идёт он, как к родному. Всячески его успокоят, всё поберегут, всё сохранят и всем угодят» (18).

Сведения об истории церковного раскола и современном состоянии русского старообрядчества Мельников получал из разных источников. Он не

ограничивался исторической литературой и современными публикациями о старообрядцах. Он сам проводил серьёзную научно-исследовательскую работу: изучал хранящиеся в скитах рукописи, состояние дел на Нижегородской ярмарке, исследовал переписку старообрядцев и другие архивные документы. Известно, что он привлёк на помощь «Статистические таблицы Российской империи», изданные Статистическим Комитетом в 1863 г. Богатый материал почерпнул Мельников из «Записки о Рогожском кладбище» протоирея Арсеньева, которая находилась в следственном деле о действиях А.Кочуева (1854 г.). В его руки попала переписка Рогожского кладбища. Все эти документы дали ему основания рассматривать Рогожское кладбище как организацию, членов которой объединяли не только религиозные, но и материальные интересы. В «Очерках поповщины» Мельников даёт своеобразную справку о капиталах Рогожского кладбища. Он пишет о тесных связях капиталистов этой религиозной организации: «Так например, московским хлебным торговцам нужны были верные агенты для выгодной закупки хлеба в плодородных губерниях, и они таких имели в Тульской, Орловской, Воронежской, Тамбовской, Пензенской и Саратовской губерниях в среде тамошних старообрядческих общин... Рыбные торговцы имели верных людей из своих единоверцев на Дону, на Урале и на низовьях Волги... Они доставляли в Москву скорые и верные сведения об улове рыбы, о количестве забранной из казённых запасов соли, о добыче икры, вязиги, клею и других рыбных товаров» (19).

Благодаря такой спайке старообрядцы могли устанавливать цены не только на хлеб и рыбу, но и на многие русские изделия.

Об этом же, но в образной форме, Мельников-Печерский говорит и в романе «На горах». Достаточно вспомнить, как Смолокуров, получив через Веденеева сведения от московских старообрядцев о предстоящем большом спросе на тюленя, хотел обмануть Доринина. Из полученных Веденеевым сведений видно, что их московские единоверцы знают не только об ожидаемом недороде хлопка в империи, но извещены о том,

что хлопок будет ввозиться из-за границы.

Тем не менее книга и архивные материалы не были для Мельникова основными материалами, раскрывающими жизнь русских старообрядцев. Самые верные сведения о них он получал путём личного общения с ними.

Упорный труд по исследованию русской народной жизни, талант и природная наблюдательность дали Мельникову возможность запечатлеть на память грядущим поколениям старинный жизненный уклад и воссоздать нравственный облик ревнителей древнего благочестия, сохранивших в трудных условиях выживания национальные основы бытия, сумевших выстоять и отстоять духовную независимость и своё место в суровой, а подчас враждебной им действительности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Гацисский А.С. У невидимого града Китежа // Древняя и новая Россия. 1877. №3. С.278.
2. Известия Нижегородской губернской учёной архивной комиссии. Ч.1. Нижний Новгород, 1910. С.9. (Далее — ИНУАК).
3. Там же. С.8.
4. Там же. С.241.
5. Там же. С.9.
6. Там же. С.176.
7. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений в 6-ти томах. М., 1963. Т.III. С.32. (Далее — Мельников-Печерский).
8. ИНУАК. С.190.
9. Мельников-Печерский. Т.3. С.24.
10. Там же. С.22.
11. Государственный архив Нижегородской области. Ф.570. Оп.582. Д.88. Л.3.
12. ИНУАК. С.289.
13. Там же. С.293.
14. Там же. С.282.
15. Там же. С.259.
16. Там же. С.287.
17. Там же. С.259.
18. Мельников-Печерский. Т.2. С.13.
19. Русский вестник. 1866. Кн.5. С.14–15.



О СТАРООБРЯДЦАХ г.ЕГОРЬЕВСКА (ИЗ МАТЕРИАЛОВ, ПЕРЕДАННЫХ П.И.МЕЛЬНИКОВЫМ ШУЙСКОМУ УЕЗДНОМУ СУДУ)

Г.П. Муравьёва

11 июня 1855 г. благочинный с.Иваново Шуйского уезда Владимирской губернии о.Афанасий Лепорский получил по почте анонимный донос, в котором сообщалось, что вечером 14 июня в Иваново придет «старообрядческий поп» инок Конон, по беличеству Козьма Андреев, беглый крестьянин д.Жары, что в 12 верстах от Иванова, получивший от старообрядческого архиепископа Антония Владимирского походную церковь для богослужений в своей деревне, что на ночлег он остановится у крестьянской вдовы Енафии Осиповны Гарелиной, живущей около Покровской церкви, а утром проедет в свою деревню. В заключение неизвестный добавлял: «Присмотреть и донести в вашем рассуждении, а только он очень вольно у вас живет». За домом Гарелиной был установлен строгий присмотр, и 15 июня в 3 часа утра о.Афанасий с сотским, десятским, со священниками и причётниками Покровской церкви нагрянули к ней с обыском. Кроме Конона, в доме был обнаружен незнакомый человек в монашеском одеянии, оказавшийся беглым крестьянином с. Серeda-Упино Петром Яковлевым, в иночестве Павлом. В доме нашли также кожаный чемодан, а в нём — походный престол с антиминсом, запасные дары, иконы и другие предметы богослужения. Дело, по словам одного из священников, принимавших участие в задержании, было «ужасно святотатственное».

Иноков поместили в шуйскую тюрьму, а вести следствие дали чиновнику особых поручений при Владимирском губернаторе Новокшенову.

На допросах выяснилось, что и Конон, и Павел жили в разное время в скитах и кельях Нижегородской и Костромской губерний, что ивановский крестьянин Ефим Иванович Головин (священноинок Ефрем), бывший настоятелем Комаровского скита, в д.Большой Двор Богородского уезда получил от архиепископа Антония одновременно с Кононом освящённую походную церковь и отправился с нею в Москву, что донос был написан братом Ефрема Осипом Ивановым (иноком Ионою), которому Антоний отказал в рукоположении в священники за его беспутное поведение в прошлом и который позавидовал священству Конона. Поскольку правительство прилагало значительные усилия для поимки Антония и рукоположенных им священников, министр внутренних дел подключил к делу своего чиновника, специалиста по расколу коллежского советника П.И.Мельнико-

ва (писателя А.Печерского), наделяя его широкими полномочиями. Новокшенову его непосредственный начальник, Владимирский губернатор генерал-лейтенант Анненков, предписал оказывать Мельникову всяческое содействие и исполнять все его законные требования.

Прибывший в Шую 20 июня 1855 г. Мельников со всем рвением принимается за дело. Он присутствует на допросах подследственных, отбирает показания, вместе с Новокшеновым проводит обыски и допросы в Москве, в Московской и Нижегородской губерниях. Цель поисков — поимка архиепископа Антония и связанных с ним лиц, разыскание иноков Ефрема и Ионы и попутно — выяснение отношения старообрядцев к Белокриницкой иерархии и к самому Антонию. Позднее Новокшенов в своем рапорте Владимирскому губернатору сообщал, что сам он действовал «не по своему произволу, а распоряжению чиновника особых поручений при министре внутренних дел статского советника Мельникова, а в Москве и в Московской губернии — под руководством его сиятельства г.Московского военного генерал-губернатора, с которым г.Мельников прямо сносился и доносил министру внутренних дел о ходе дела»; обо всём этом Новокшенов не был поставлен в известность и «до приведения дела в некоторую ясность не мог даже видеть хода его и связи», — видимо, П.Мельников не считал нужным посвящать коллегу в планы своих действий. С 31 августа Мельников во всех документах именуется уже статским советником — заслуги его в деле искоренения раскола были оценены.

В ходе следствия было опрошено огромное число людей, несколько человек было арестовано, но ни архиепископ Антоний, ни Ефрем, ни Иона так и не были найдены. 6 октября 1855 г. Мельников пишет в соседние губернии несколько писем-запросов об интересующих его лицах, чьи имена всплыли в ходе следствия, с просьбой прислать сведения на его нижегородский адрес. 14 октября он предписывает Новокшенову самостоятельно закончить дело. Копии предписаний Мельникову министра внутренних дел, ответы на запросы Мельникова Рязанского губернатора и чиновника особых поручений при Рязанском губернаторе Славутинского, а также некоторые другие документы он присылает Новокшенову для приобщения к делу.

Таким образом сведения о егорьевских старообрядцах оказались в Шуйском уездном суде и теперь хранятся в Государственном архиве Ивановской области в деле «О поимании в селе Иванове двоих раскольнических иноков — Конона и Павла»

(ГАИО. Ф.291. Шуйский уездный суд Владимирской губернии. Оп.1. Д.3736).

Ниже публикуются копии предписаний министра Мельникову, письмо Мельникова Рязанскому губернатору, ответ Славутинского и его рапорт губернатору.

Все документы взяты из одного дела, поэтому в легенде указан только номер листа. Там, где в документе слово написано неясно, в сноске даны другие возможные варианты его прочтения. Прописные буквы и некоторые особенности орфографии документов при публикации сохранены.

I.

КОПИЯ С ПРЕДПИСАНИЯ МИНИСТРА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ ЧИНОВНИКУ ОСОБЫХ ПОРУЧЕНИЙ МЕЛЬНИКОВУ

№ 918

4 июля 1855 г.

В с.Иванове Шуйского уезда Владимирской губернии 15 числа сего июня пойманы в доме вдовы крестьянки Генафии Гарелиной два раскольнические иеромонаха, Конон и Павел, оба родом из Костромской губернии: первый — крестьянин из д.Жаров Кузьма Андреев, бывший в бегах семь лет, последний — крестьянин с.Середы Петр, в бегах около трёх лет.

При осмотре оказавшихся при них вещей, между прочим найдены: походный престол, запасные дары, священническое облачение и другие разные принадлежности, относящиеся до церковного служения.

По распоряжению Начальника Губернии об этих сектаторах назначено исследование и сами они содержатся под секретным караулом.

По важности предмета находя нужным, чтобы при этом исследовании был Чиновник Министерства, поручаю Вам немедленно отправиться в с.Иваново для наблюдения за производством следствия и о положении дел доносить мне еженедельно.

При сем предвещаю Вас, что в настоящем деле надо обратить особое внимание на: а) на сношения этих сектаторов с лицами, от которых они получили походный престол и другие принадлежности раскольнического служения, б) на цель, с которою они прибыли в с. Иваново, в) не были ли они орудием главнейших коноводов поповщины и не ожидали ли кого из лжепопов для служения на привезённом ими престоле, г) когда, где и кем они пострижены, если же они лжепопы, то кем посвящены, д) кем освящены означенный престол и другие принадлежности служения и е) не имели ли они каких-либо сношений с заграничными сектаторами, особенно с коноводами Белокрыницкой и других заграничных лже-епархий. Для соображений Ваших при сем прилагается копия с «Путешественника» («Дорожника»), которым пользуются раскольники, отправляясь за границу

и возвращаясь в Россию.

Так как упомянутые сектаторы, находившиеся долгое время в бегах, могут воспользоваться всяким случаем к новому побегу, то поручаю Вам также строго наблюдать за благонадежным обеспечением личности этих арестантов.

Подлинник подписал Министр Внутренних дел Генерал-Адъютант Бибииков

С подлинным верно Статский Советник Мельников

Л.413

II.

КОПИЯ С ПРЕДПИСАНИЯ МИНИСТРА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ ЧИНОВНИКУ ОСОБЫХ ПОРУЧЕНИЙ МЕЛЬНИКОВУ

№ 1007

18 июля 1855 г.

По донесению Чиновника Особых Поручений при Начальнике Владимирской губернии Новокшенова о сделанном лжеиноком Кононом показании, что посвятивший его лжеепископ Антоний находится в доме крестьянина д. Большой Двор Фёдорова, Генерал-Лейтенант Анненков распорядился об отыскании лжеархиерея посредством местного Исправника, но ни он, ни посвящённые им сектаторы не отысканы, по всей вероятности оттого, что обыск у Фёдорова сделан несвоевременно посредством местной Полиции и что поимка Конона слишком разглашена.

Вместе с сим предложив Начальнику Губернии распорядиться, чтобы подобные поимки производил лично Новокшенов, по указаниям сектаторов и Вашему руководству, при содействии местных Полиций, без малейшего замедления — поручаю Вам действовать в настоящем деле со всевозможною предусмотрительностью и быстротою, которых требует особенная важность возложенного на Вас поручения, и в экстренных случаях лично руководить поисками, сколь можно предупреждая огласку, в делах сего рода весьма вредную. При сем извещаю Вас, что независимо от сношений Начальника Владимирской Губернии с Московским Гражданским Губернатором и Ober-Полицеймейстером о принятии мер к отысканию и поимке указанных в показании лжемонаха Конона сектаторов, если они окажутся в Москве, и вместе с сим отнеся о том же к Тамошнему Военному Генерал-Губернатору, я предписал Статскому Советнику Мозжалову* о том, чтобы последний о всех полученных по настоящему делу сведениях сообщал Вам немедленно.

Подлинник подписал Министр Внутренних дел Генерал-Адъютант Бибииков

С подлинным верно Статский Советник Мельников.

Л.414

* Фамилия неразборчива; возможно, следует читать: Мозжакову или Мозжикову.

III.

КОПИЯ ОТНОШЕНИЯ ЧИНОВНИКА ОСОБЫХ ПОРУЧЕНИЙ ПРИ МИНИСТРЕ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ П.МЕЛЬНИКОВА РЯЗАНСКОМУ ГРАЖДАНСКОМУ ГУБЕРНАТОРУ

№ 149.

6 октября 1855 г.
Совершенно секретно.

Владимирской губернии Шуйского уезда в с.Иванове взяты два раскольника и при них разные вещи и бумаги особенной важности. По распоряжению г.Министра Внутренних Дел производится об этом формальное следствие под моим наблюдением. По распоряжению моему Чиновником Особых Поручений при Начальнике Владимирской губернии Новокшеновым произведен был обыск в г.Шуе у тамошней мещанки раскольницы Ирины Родионовой Киселёвой, которая, как из дел Министерства известно, находилась в сношениях с заграничными раскольниками. При этом открылось, что Киселёва и раскольник Владимирской губернии Шуйского уезда Потёмкин недавно были требованы в Рязанскую губернию Чиновником Особых Поручений Вашего Превосходительства Славутинским и что по требованию его же, г.Славутинского, в с.Иванове Шуйского уезда у купца Константина Ефимова Дурденевского производим был внезапный обыск.

Дело, производящееся под моим наблюдением, возникло по случаю арестования в с. Иванове Шуйского уезда лжеиеромонаха Конона, у которого найдены разные вещи, освящённые Антонием, лжеархиепископом Владимирским и Всея России, который рукоположил и сказанного Конона.

Имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство почтить меня уведомить, по какому поводу требованы были в Рязанскую губернию Киселёва и Потёмкин и произведён был обыск у Дурденевского, и нет ли в деле, производимом г.Славутинским, и в других делах, производимых в Рязанской губернии, каких-либо сведений о лжеархиепископе Антонии, лжеиеромонахе Кононе и о сношениях сих мнимо духовных лиц с раскольниками Московской, Владимирской, Нижегородской и Костромской губерний. Сведения сии имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство адресовать на мое имя в Нижнем Новгороде.

Подлинное подписал Чиновник Особых Поручений при Министре Внутренних Дел Статский советник Мельников.

Л.200—201.

IV.

КОПИЯ ОТНОШЕНИЯ ЧИНОВНИКА ОСОБЫХ ПОРУЧЕНИЙ ПРИ РЯЗАНСКОМ ГРАЖДАНСКОМ ГУБЕРНАТОРЕ ЧИНОВНИКУ ОСОБЫХ ПОРУЧЕНИЙ ПРИ МИНИСТРЕ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ П.МЕЛЬНИКОВУ

№ 491

31 октября 1855 г.
Совершенно секретно.

Г.Исправляющий должность Рязанского Гражданского Губернатора предписал мне доставить Вашему Высочайшему Ведомству сведения, требуемые Вами в отношении 6 октября за №149-м.

Посему имею честь сообщить Вам сведения эти, почерпнутые из производимого мною следствия о крестьянине Юлине и из законченного следственного дела, бывшего у меня в поручении, о покушении на жизнь Егорьевского Почтмейстера Тимофеева.

25 августа 1853 г. удельный крестьянин Богородского уезда д. Яковлевской Гавриила Семёнов Юлин (53 лет, раскольник) был задержан в г.Егорьевске за подачу на почту тридцати писем, адресованных в разные места и к разным лицам, в том числе Киселёвой, Потёмкину и Дурденевскому, и запечатанных печатью, на которой вырезано «Кавказ». Все эти письма писаны полууставом, подписаны «настоятелем, иноком Трефилием», и содержание их одинаково: Трефилий начинает желанием «здоровья и колыми паче душевного спасения», посылает «мир и благословение от обители иноков и бельцов», благодарит на «прежней милостыне, ежегодно получаемой через брата инока Галактиона», иногда при этом обозначает и самый размер милостыни, просит не оставить этого инока Галактиона, когда он явится, и «возвестить прочим христороушам о христианах засланных, отдалённых на Кавказ за восприятие веры Христовой и ради законоположенных правил», просит «не осудить (не зазрить) за дерзость ума его и прикладов, ибо дух бодр, а плоть немощна», говорит, что «не надобно бы утруждать смирение всех тех, кому он пишет», но что «вражья сила навсегда воюет и гонит», что «прежде были в их месте неверные и некрещённые черкесы, но только от них они такого страха не видали, какой теперь видят», что «чем только отдарятся, тем и хранятся, а то подписками гонят, чтобы христиан и соли душевной не держать и вновь не принимать» и что «окупаясь, время дни живут» — в заключение же Трефилий вновь просит милостыни.

В полиции Юлин ни в чём не сознался. Произведённые, по требованию его, обыски как в доме Юлина, так и у большей части тех лиц, к кому адресованы письма, не повели ни к каким открытиям. Не произведены же были обыски у некоторых из вышеозначенных лиц потому, что на письмах к ним обозначены только имена и отче-

ства, без фамилий; кроме того, не сделан был обыск и у Константина Дурденевского — вероятно, по недосмотру Полиции. Затем, по требованию Полиции, являлись к следствию в г.Егорьевск: крестьянин с. Иванова Гаврила Бурьлин, шуйские мещанки Федосья Шиблина, Арина Киселёва и Анфиса Панина, да крестьянин Балахнинского уезда Михайло Воинов, но в сношениях с Трефилием или Юлиным они не сознались. Все же прочие, к кому были писаны письма, отзывались от явки к следствию под различными предлогами.

В марте месяце прошлого года г.Начальник Губернии, при ревизии Егорьевской Полиции, обратил особое внимание на дело о Юлине и передал его мне для дальнейшего производства. Юлин и мне ни в чём не сознался, но из собранных мною о нём и о иноке Трефилии сведений оказывается: 1) что Юлин несколько раз был судим и подвергался по распоряжению Удельного Начальства наказаниям: а) за сбор по фальшивой книжке на раскольников монастырь, б) за праздничателство и сбор подаяний, будто бы на вспомоществование погоревшим, и опять для какого-то раскольного монастыря и в) за дурное поведение и за взятие его подполковником Васильевым с отпущенными волосами; 2) что адреса на письмах, вероятно, произведены Юлиным же: ибо большая часть чиновников, сличавших настоящий его почерк, образец которого доставлен ко мне Московскою Удельною Конторою (при даче показаний Егорьевской Полиции и мне Юлин скрывал свой почерк), с адресами на письмах, отзывались, что почерки эти между собой схожи; и 3) что «настоятель инок Трефилий», по всей вероятности, есть крестьянин Богородского уезда Трефилий Варламов. В 1850 г. он обратился в единоверие, но в следующем году он был задержан в г.Хвалынске за ношение при себе монашеской одежды, вслед за сим он изъявил желание обратиться уже в православие, почему и был препровождён в конце 1851 г. на место жительства, откуда вскоре скрылся, и Московское Губернское правление, по каким-то сведениям, считало его умершим в 1854 г. Но в апреле месяце сего года г.Начальник Рязанской Губернии, сносившийся, по представлению моему, с г.Начальником Ставропольской Губернии, дал знать мне, что есть надежда на отыскание Трефилия в земле Черноморских казаков. Впрочем, дальнейших сведений о Трефилии я ещё не имею.

С апреля месяца настоящего года я стал требовать к следствию те лица, которым адресованы письма, некоторые из них отзываются от явки под различными предлогами, от некоторых никаких отзывов и ещё до сих пор не имею, а иные (в том числе Дурденевский и Потёмкин) хотя и явились, но не были спрошены мною, ибо около назначенного дня явки их срока я должен был неожиданно отправиться в г.Скопин для произведения след-

ствия об открытом в Скопинском уезде сходбище сектантов. Этими обстоятельствами явившиеся по вызову моему лица воспользовались — и ныне отказываются от явки к следствию.

Между тем в мае месяце прошлого года случилось в Егорьевском уезде одно происшествие — именно, покушение на жизнь Егорьевского Почтмейстера Тимофеева, которое дало повод к открытию важных, относящихся до дела раскольниковых бумаг, в одной из которых упоминается об Антонии, лжеархиепископе Владимирском. Для разъяснения связи дела о Юлине с делом покушения на жизнь г.Тимофеева считаю необходимым войти здесь в некоторые подробности.

Следствие по последнему предмету поручено было мне в июле месяце. Прибыв для сего в г.Егорьевск, я нашёл, что Временное отделение произвело уже исследование, которое не привело ни к каким открытиям, и что, по окончании уже оно, г.Тимофеев подал Егорьевскому Исправнику отзыв, в котором изъявлял наконец подозрение в покушении на жизнь его четырёх Егорьевских раскольников: купеческих сыновей Галактиона Князева и Макара Куликова и купцов Власа Чекаева и Кира Шведова, решившихся на это преступление в отмщение за поимку Юлина, которой всего более содействовал г.Тимофеев. Я тотчас же препроводил этот отзыв к г.Начальнику Губернии, в августе месяце получено было мною предписание — производить следствие и об этом, вновь открывшемся обстоятельстве, вследствие чего я произвёл следствие у вышеозначенных раскольников и, хотя не открыл ничего, относящегося к делу о покушении на жизнь г.Тимофеева, однако же у Князева нашёл бумаги, которые я счёл нужным препроводить к г.Начальнику Губернии. Это были: письмо от неизвестного человека, писанное полууставом, к какому-то Ивану Егоровичу по вопросу — следует ли молиться за Царя, и письмо от неизвестного к неизвестному о прибытии в Москву Антония, лжеархиепископа Владимирского. В сем последнем письме, сколько теперь помню, автор его (как кажется мне, лжеепископ Московский, ибо в одном месте письма он говорит о поставлении своём в 1849 г.) излагает свои мнения, подкрепляя их правилами Соборов, о неправильности поставления в Белокриницкой Митрополии Антония архиепископом Владимирским, осуждает Антония за некоторые новизны, вводимые им при литургии и других обрядах богослужения, опровергает мнение Антония и какой-то партии раскольников о допущении в общество раскольниковых лиц, бреющих бороды, и, наконец, испрашивает у того, к кому писано это письмо, его мнения по всем вышеизложенным предметам и просит его также прислать ответ в дом г.Свечникова — оба письма эти были представлены к г.Министру Внутренних Дел, но копии с них оставлены при канце-

лярии г.Начальника Губернии.

В ноябре 1854 и в январе сего года, по представлению г.Начальника Губернии, я допрашивал Князевых об этих письмах. При первом допросе глава этого семейства, старик лет восьмидесяти, купец 2-й гильдии Иван Фёдорович Князев, сделал сначала неопределённое сознание, что одно письмо, именно о лжеархиепископе Антонии, писано к нему, но неизвестным будто бы ему человеком, второе же письмо взято им для прочтения, а у кого, он будто бы не помнит. При втором допросе Князев отказался и от этого показания, запираясь в знании мельчайших подробностей о сем предмете. Несмотря на все мои усилия, я не мог достигнуть ещё каких-либо открытий в деле о раскольнической иерархии и о ея действиях как в самом г.Егорьевске, так и в Богородском уезде, где я, с разрешения г.Начальника Губернии, произвёл обыск у родственника Князевых, богородского купца Ивана Егорова Морковкина. Впрочем, к рапорту моему от 27 января за №16 я приложил особую докладную записку о некоторых лицах из раскольнического г.Егорьевска общества, которые имеют заметное в оном влияние, как о таких лицах, о которых по сему делу с некоторой достоверности можно предполагать, что им небезызвестны иные обстоятельства дела о раскольническом лжеепископе. Затем никаких дальнейших сведений о лжеархиепископе Антонии я не имею, а о лжеиеромонахе Кононе мне ничего неизвестно.

Чиновник Особых Поручений Славутинский.

Помета: Копия. Статский советник Мельников 11 ноября 1855 г. г.Новокшенову для приобщения к следственному делу.

Л. 408—411

V.

ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА ЧИНОВНИКА ОСОБЫХ ПОРУЧЕНИЙ ПРИ РЯЗАНСКОМ ГРАЖДАНСКОМ ГУБЕРНАТОРЕ РЯЗАНСКОМУ ГУБЕРНАТОРУ

27 января 1855 г.

В последнем показании своём купец Иван Князев между прочим объяснил, что он получил от кого-то найденное мною в доме его письмо. Несмотря на то, что это показание явно противоречит прежнему его сознанию, но также при сообщении характера Князева как раскольника, не должно оставить его без внимания, ибо хотя семейство Князевых пользуется уважением у раскольников г.Егорьевска по состоянию своему, промышленным оборотам и связям и по своей давнишней постоянной в прежнее время приверженности к расколу, однако же, как кажется, никто из лиц

этого семейства в обществе раскольников г.Егорьевска не имеет того особенного значения, какое должны иметь лица, по познаниям своим в учении секты могущие руководить в делах оной. Итак, применяясь к вышеозначенному показанию Князева, я полагал бы не бесполезным при дальнейшем изъяснении дела о письмах обратить внимание на нижеследующие лица, как из собранных мною секретно сведений оказывается, по положению своему в раскольническом обществе г.Егорьевска имеют там довольно большое значение, состоя также в более или менее близких связях с семейством Князева, а посему и можно с некоторой достоверности допустить, что им не безызвестны иные обстоятельства дела о раскольническом лжеепископе.

Первый из сих лиц — бывший священник Пронского уезда, лишенный священнического сана Спиридон Иванов, который, по побеге своём к раскольникам, был в деревне Зенске* Богородского уезда раскольническим попом в течение пятнадцати лет и крестил тогда, как говорят, всех детей Князева, потом был сослан в Соловецкий монастырь, но в 1847 г. по ходатайству детей своих, состоящих при Петербургской Единоверческой церкви, был возвращён в г.Егорьевск на житьё (хотя он и не Егорьевский уроженец) с тою будто бы целью, чтобы способствовать обращению местных раскольников к Православию или к Единоверию, и, наконец, в ноябре 1853 г., за отправление треб между раскольниками, отправлен по распоряжению Правительства в Кирило-Белозерский монастырь.

Жена этого Спиридона Иванова в ноябре 1854 г. отправилась в Петербург к вышеозначенным детям своим, а зять его — Егорьевский мещанин Пётр Афанасьев Буянов, у которого Спиридон Иванов и жил в бытность свою в Егорьевском уезде. Второй из вышеупомянутых лиц — Егорьевский мещанин Павел Демидов, старик с лишком семидесяти лет, ныне уже слепой, состоит, как говорят, в родстве с Князевым, живёт с ними рядом, считался до слепоты своей, впрочем, недавней, уставщиком между раскольниками и вообще слышит между ними за большого начётчика, третий — родной брат зятя Спиридона Иванова, Егорьевский мещанин Семён Афанасьев Буянов, считающийся после Павла Демидова уставщиком и бывший у раскольников при существовавшей в г.Егорьевске раскольнической часовне старостою для сбора подаваний, четвёртый — Петербургский купец Иван Андреевич Ступин**, живущий по временам в д.Огрысковой Егорьевского уезда и считающийся настоятелем Огрысковской раскольнической часовни, куда собираются для молитвы по праздникам многие раскольники г.Егорьевска (при этой часовне уставщиком — крестьянин Киприан Гусев). В декабре месяце прошлого года Ступин уехал в

Петербург, жил в д.Огрысковой с весны 1854 г.
Младший Чиновник Особых Поручений Сла-
вутинский.
Л.427—428

*Название деревни неразборчиво; возможно,
следует читать: Зеньке.

** Фамилия неразборчива; возможно, следует
читать: Стужин или Стулов.



ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

«ОТ ГОРОДА ДО ГОРОДА НА ПРЕЖНИЕ ЖИЛИЩА» («ВЫГОНКИ» БЕГЛЫХ ИЗ-ЗА ПОЛЬСКОЙ ГРАНИЦЫ В 30-Х ГОДАХ XVIII В. И РАСПРОСТРАНЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА)

И.Н.Юркин

1733—1735

гг. — период массовых «выгонок» российских беглых из приграничных с Россией территорий Польши и столь же массовых последующих их переселений. Возможность для осуществления этих масштабных операций возникла после вступления России в борьбу за польское наследство, конкретно — после перехода 30 сентября 1733 г. на правый берег Вислы двадцатитысячного русского корпуса под командованием губернатора Лифляндии генерал-аншефа П.П.Ласси. Среди насильственно возвращённых в Россию было немало старообрядцев. А акция в районе Ветки, осуществлённая весной 1735 г., прямо преследовала цель разгромить крупнейший западный центр старообрядчества.

Остановимся на некоторых подробностях этих событий, основное внимание сосредоточив не столько на «выгонках» (они в литературе описаны), сколько на том, как «выведенные из Польши» возвращались в Россию. В качестве источников используем документы фонда Тульской провинциальной канцелярии Тульского госархива и законодательные материалы, опубликованные в Полном собрании законов (первом).

Событиям в Ветке предшествовало переселение беглых, задержанных за границей в 1733—1734 гг. Арестованных отправляли партиями из нескольких десятков человек. Документы сообщают следующий маршрут их движения (в дальнейшем многократно повторявшийся): Белгород — Курск — Орёл — Мценск — Чернь — Тула — Серпухов. Колодники (крестьяне и однодворцы) отсылались из канцелярии Киевского генерал-губернатора фон Вейсбаха с именным реестром и промеморией. С «выведенными» отправляли солдат или рассыльщиков местной канцелярии. По прибытии в очередной город провожатых отпускали, а арестантов принимали в воеводскую канцелярию. Через день или два, дав новых сопровождающих, отправляли дальше (1).

География рассылки определялась первоначальным местожительством задержанных, которое выясняли при их допросе. Партии комплектовались так, чтобы свести к минимуму связанные с их сопровождением хлопоты. Их составляли из

жителей уездов, находившихся неподалёку от избранного маршрута; при приближении к месту назначения от основной партии отделялись небольшие группы, сопровождавшиеся далее одним—двумя провожатыми. Так, партия, прибывшая в Тулу 6 мая 1734 г., состояла из жителей Московской и Санкт-Петербургской губерний, из городов (и относящихся к ним уездов) Москвы, Кашина, Коломны, Муромы, Костромы, Старой Руссы, Твери, Великого Новгорода, Торопца, Пскова и других (2). Медленно двигавшиеся группы постепенно таяли, причём не только потому, что от них отделялись добравшиеся до дома, но также из-за смертей и повторных побегов.

Отметим, что в использованных документах, отражающих пересылки 1734 г., о расколе не упоминается. Но есть все основания полагать, что среди «выведенных» уже в это время были и старообрядцы.

В первый день апреля 1735 г. российские войска — 5 полков под общим командованием полковника Якова Григорьевича Сытина — окружили старообрядческую Ветку и вошли в неё. Так началась её первая «выгонка».

Операция эта готовилась давно. Ещё 31 июля 1734 г. в утверждённом императрицей документе (№ 6609 в ПСЗ) находим указание: «полкам приближаться таким образом, чтоб оныя все места, в которых те беглецы жилища имеют, вдруг войсками окружены и они забраны и выведены были в Российскую сторону, а жилища их разорить, чтоб впредь прибежища к поселению их не было». Здесь же — основные правила, которыми следовало руководствоваться при организации переселения (3). Предыдущие акции по возвращению в Россию проживавших в Польше беглых в известной мере подготовили власти к осуществлению весьма масштабной операции, в которую грозило вылиться расселение жителей Ветки и непосредственно связанных с нею слобод. На этот раз в Великороссию предстояло переселить, по одним данным, более 13 тысяч человек (4), по другим — до 40 тысяч (5)!

Предвосхищая события, 18 февраля 1735 г. Сенат выпустил указ (№ 6691 в ПСЗ), определивший порядок рассылки и продовольствования (на время пребывания в пути) являющихся из-за границы беглых. Рассылать их вменялось на «прежние

жилища». В порядке исключения лицам, заявившим, что они из отдалённых мест, дозволялось селиться на Украине. Не имевшим собственного пропитания было разрешено «во время бытности их в тех местах и в дорогу по расчислению пути провианта давать на каждую семью по осьмине на месяц и круп по пропорции, а у кого будут дети, тем с прибавкою по рассмотрению, где есть магазины, в тех местах из магазинов, а где магазинов нет, вместо того провианта деньгами по пропорции на счёт тех помещиков, чьи те люди и крестьяне». «В те города, в которых оные высланы будут», предписывалось «посылать указы, чтоб данный им хлеб и деньги на помещиках их взысканы были в казну немедленно» (6).

Выдача переселенцам казённого провианта на таких условиях подразумевала учёт как выданного, так и возвращённого. Уведомленная о том Сенатом, Военная коллегия 21 апреля 1735 г. направила соответствующий указ в генеральный Крикс-комиссариат. Тот 6 июня разослал по губерниям и провинциям свои указы, которыми разъяснил правила и ещё раз подтвердил требование погашения помещиками расходов на содержание в дороге их крепостных. Но наладить учёт на удовлетворительном уровне так и не удалось: «изо многих мест» запрашиваемые сведения не были присланы даже год спустя (7).

Подготовка к переселению включала проведённую в мае 1735 г. Канцелярией малороссийских дел рассылку по провинциальным канцеляриям указов с именными ведомостями, сообщавшими, кого и куда намечено было прислать. Предписывалось немедленно сообщить о посадских в ратушу, о крестьянах — их помещикам, дабы те к получению беглых были «в готовности» (8).

Маршрут партий, следовавших через Тулу, совпадал с указанным выше. Одна из них прибыла из Мценска в Чернь 4 сентября 1735 г. В реестре значились беглые, первоначальным местом жительства имевшие Тулу с уездом (5 семей, за вычетом бежавших и умерших — 11 человек), Серпухов (5 семей, 17 человек), Ростов (1 человек) и Вологду (1 семья, 4 человека), всего — 33 человека. Ещё троих, указанных по именам, не было в наличии: один бежал, двое по пути умерли (9). В списках, сопровождавших эту и последующие партии, имеются пометы о даче переселяемым провизии. Выдавалась она, очевидно, в начале пути. Во всяком случае в Туле, по сообщению её провинциальной канцелярии, вплоть до июня 1736 г. арестантам из Польши ни провианта, ни денег не выдавали (10). Как отмечалось выше, в городах арестантов старались долго не задерживать. Остановка большой партии была сопряжена с трудностями, связанными, прежде всего, с её размещением и охраной. Ответственность за арестантов ложилась на канцелярии вое-

водского правления — последние, естественно, стремились поскорее от неё избавиться. Поэтому, например, большую часть прибывших в Тулу 8 сентября уже 9-го направили в Серпухов. Дорога туда заняла 4 дня (11).

Пропустив через Тулу транзитных «путешественников», занялись водворением по домам остальных. 11 сентября солдат провинциальной канцелярии сдал по месту жительства крестьян д. Бабуриной Крапивенского уезда. 13 сентября в с. Глепково того же уезда отправили крестьянскую семью из четырёх человек. Недоразумение возникло с неким Егором Краснощёковым, назвавшимся тульским посадским. Его направили в Тульскую ратушу, но та вскоре сообщила, что человек с таким именем в переписных книгах тульского посада не значится, и потому арестант принят ею быть не может. Решено было допросить Краснощёкова ещё раз (12).

Следующая партия ветковцев прибыла в Тулу из той же Черни 18 октября. Она была значительно крупнее: сопроводительный именной реестр занимал 26 страниц (против трёх предыдущей). На этот раз скомплектована она была из жителей других городов: Москвы (большинство), Алексина, Одоева, Каширы и Коломны. Как и прежде, в неё входили представители самых разных возрастных, сословных и профессиональных групп (между прочим — бывшие стрельцы и их потомки) (13).

Партию разбили на 3 части. Жителей Москвы, Каширы и Коломны 20 октября отправили в Серпухов (они добрались до него 27-го числа). Отдельные группы отправили в Алексин и Одоев (14).

Наряду с большими партиями, вроде описанной, существовали и совсем маленькие. Одна из них — всего 4 человека из суздальского, костромского и серпуховского уездов — прошла обычный маршрут Курск — Орёл — Мценск — Чернь — Тула (в которую прибыла 23 или 24 октября) — Серпухов (15), двигаясь сравнительно быстро: на дорогу от Орла до Тулы затратила меньше двух недель.

Вернёмся на полтора месяца назад — в начало сентября 1735 г. 4-го числа, в день, когда одна из упомянутых выше партий прибыла в Чернь, высочайшее утверждение получил доклад Сената, явившийся очередным шагом государственного регулирования проблем, возникавших при массовых переселениях старообрядцев с территории Польши (в ПСЗ опубликован под № 6802). Документ касается трёх вопросов. Первый — о рассылке ветковских, и из других мест, монахов, монахинь и пустынножителей. Их повелевалось рассылать по монастырям внутри России, правила содержания в которых регламентировались. Второй — о расселении основной массы староверов.

Подход ещё более унифицировался: «посадских и разных чинов людей и крестьян со всеми их пожитками разослать на прежних жилища, кто откуда бежал». Тех, кто утверждал, что места прежнего жительства не помнит, следовало отправлять в Петербург для поселения в Ингерманландии. Компактное поселение старообрядцев не разрешалось. Данное им прежде разрешение селиться «в Украйне и при Украинской линии» отменялось. В работе с возвращёнными в Великороссию особое внимание предлагалось обратить на выявление «раскольнических учителей». Требовалось «всякими удобными способами разведывать, кто между ими есть наставники, учителя, показывая, будто того желают ведать для определения их к ним, раскольникам, по-прежнему». Но в случае успеха дознания предлагалось «тех наставников и учителей всех взять под крепкий караул» и «держат до указа». Третий пункт указа подтверждал ранее установленные правила выдачи переселенцам провианта (16).

Решение о рассылке старообрядцев на «прежних жилища», полагая ослабить раскол путём их помещения в конфессионально чуждую среду, которая должна была их растворить или, по меньшей мере, нейтрализовать, в действительности лишь способствовало распространению раскола. Получилось, что с помощью властей по всем городам и весям были разосланы агитаторы, прошедшие великолепную подготовку в крупнейшем центре зарубежного старообрядчества. Это стало очевидным очень скоро и потребовало принятия мер. Им посвящён сенатский указ от 21 марта 1736 г. (в ПСЗ под №6928), более детально разработавший один из вопросов указа от 4 сентября 1735 г. Новый указ устанавливал очень жестокие наказания за распространение раскола. По пункту первому старообрядцы, «совратившие правоверных», в случае доказательства их вины, ссылались вечно на галеры, а их движимое и недвижимое имущество подлежало конфискации. Такому же наказанию подлежали и попустительствовавшие тому представители местной власти — сельские приказчики и старосты, в городах — бурмистры и ратманы. Особый пункт касался распространения старой веры через семью. В случае, если старообрядец желал крестить или венчать своих детей у священника господствующей церкви, совершать обряд тому разрешалось только «по чину церковному и по новоисправным требованиям». Отцы крестившихся должны были взять на себя обязательство (под присягой и с составлением сказки) «тех детей своих... раскольнической прелести не учить, и к раскольническому учению не привлекать», более того, по достижении ими семилетнего возраста они должны были их «представлять в церкви ко исповеди и Святым Тайнам причащению». «Впредь расколу не содержать, но быть в правоверии твёрдым» обязаны были и те, кто по обряду официальной церкви сочетался браком.

Подтверждался запрет общения с «раскольническими злыми учителями» и требование, в случае, если они где «явятся, то таковых, ловя, отдавать в гражданские правительства, в которых принимать их, содержать в самых крепких местах под крепким караулом до указа, дабы они утечки и здравью своему повреждения учинить не могли». Местной администрации предписывалось немедленно рапортовать о них Синоду, под страхом «за умедление тем командирам неотменного... штрафования» (17). Этот указ (печатный) через губернские и провинциальные административные структуры в апреле — мае 1736 г. был разослан во все города (18).

В нашем распоряжении нет полной информации о возвращённых в Россию старообрядцах, дифференцированной по уездам, в которые они рассылались. Но есть данные по Тульскому и нескольким окрестным уездам за всю кампанию, пока осуществлялась высылка из Польши. Они относятся к 1743 г. В августе этого года в связи, возможно, с подготовкой ко второй ревизии, Камер-Коллегия по распоряжению Сената попыталась проверить, все ли из переселённых из Польши беглых старообрядцев были записаны в подушный оклад. Для «подлинной справки», сняв с присланных из сенатской канцелярии именных ведомостей точные копии, она послала их в губернии и провинции с тем, чтобы там, на местах, сравнили их с имеющимися переписными генералитетского свидетельства книгами и прочими ведомостями (19).

В приложенных к указу копиях с именных списков персонально упомянуты 106 человек обоего пола, распределяющиеся по городам и уездам следующим образом: Алексин с уездом — 39 человек (36,8 % от общего числа); Одоев с уездом — 29 человек (27,4 %); Тула с уездом — 20 человек (18,7 %); Лихвин с уездом — 8 человек (7,5 %); Епифань с уездом — 7 человек (6,6 %); Крапивна с уездом — 3 человека (2,8 %) (20).

Имеются данные о том, в каких слободах на территории Польши жили беглые. Упомянуты 12 слобод и деревень, а именно: слобода Азаричи, слобода Буда, слобода Ветка, слобода (или деревня) Городянка (Городенки), слобода (деревня) Косецкая (Косицкая), слобода Костянтиновка (Костентиновка), слобода Леонтьева, слобода Михайловка, слобода Новый Крупец, деревня Побушки, деревня Романова и слобода Старый Крупец. По меньшей мере в трёх слободах: в самой Ветке, Городянке и Косецкой — жили выходцы из разных уездов (из указанных в наших списках — в трёх — четырёх).

Интересны данные о времени, когда беглецы пришли в Польшу. К сожалению, в списках указаны, как правило, относительные даты (в диапазоне от 1 года до 34 лет), использовать которые затруднительно, поскольку неясно, от какого времени произведен отсчёт — от «выгонки» (1735 г.)

или от 1743 г., к которому относится указ Камер-Коллегии. Но в ряде случаев (6 раз) даты абсолютные. Они охватывают ровно треть столетия. Самый ранний случай — крепостной из Крапивенского уезда, бежавший из России в 1700 г., самый поздний — дворовый человек из Лихвинского уезда, пришедший в слободу Городенки в 1733 г. (21). Судя по сравнительно равномерно распределённым относительным датам, «подпитка» Ветки пришедшим населением на протяжении первой трети XVIII в. шла постоянно.

«Выгонки» старообрядцев из Польши преследовали две основные цели: увеличение совокупного подушного сбора (путём возвращения в ряды плательщиков значительной по численности их группы) и борьбу со старообрядчеством. Вопросы, перекрыл ли прирост подати «себестоимость» «выгонки» (оценить последнюю непросто) здесь не касаемся. Но в плане борьбы с расколом эффект был достигнут прямо противоположный ожидаемому. «Турне» старообрядцев по городам России сопровождалось весьма эффективной по результатам пропагандой старой веры (относящиеся к концу 1740-х годов прямые свидетельства на этот счёт для той же Тулы мы уже приводили) (22). По завершении переселения старообрядцев на «прежние жилища» выявилось опасное (для государственной церкви) увеличение их численности в регионах, ранее сравнительно мало затронутых расколом. Фактически вся территория России, благодаря настойчивым усилиям административных и военных структур, оказалась «засеянной» старообрядчеством в его ветковской редакции. Надежды на то, что старообрядцы, расселённые среди приверженцев официальной церкви, откажутся от своих заблуждений и «обратятся», не оправдывались. Люди в своём большинстве глубоко религиозные, к тому же только что обиженные грубым вторжением властей в свою жизнь, отнюдь не собирались принимать веру, которую прямо с этой властью связывали. Напротив, многие из них, будучи та-

лантливими агитаторами, несмотря на строгие запреты, активно распространяли свои убеждения — в результате немногочисленные явные «обращения» сопровождали куда более многочисленные тайные «совращения».

«Выгонки» беглых из Польши, прежде всего первая ветковская выгонка — важный эпизод в истории распространения старообрядчества в России в 30–40-е годы XVIII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Тульской области (далее — ГАТО). Ф.55. Оп.1. Д.3305. Л.5,8.
2. Там же. Л.9–12.
3. ПСЗ-1. № 6609. С.382.
4. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895. С.302.
5. Мельников П.И. Очерки поповщины // Мельников-Печерский П.И. Полное собрание сочинений. Т.13. СПб.; М., 1898. С.119.
6. ПСЗ-1. № 6691. С.481.
7. ГАТО. Ф.55. Оп.1. Д.4257. Л.1–1об.
8. Там же. Д.3544. Л.1–1об.
9. Там же. Л.4–5.
10. Там же. Д.4257. Л.3.
11. Там же. Д.3544. Л.7–7 а.
12. Там же. Л.6, 8, 8об., 12–12об.
13. Там же. Л.17–29об.
14. Там же. Л.27об., 30–31об.
15. Там же. Л.33–35.
16. ПСЗ-1. № 6802. С.573–575.
17. Там же. № 6928. С.791.
18. ГАТО. Ф.55. Оп.1. Д.3879. Л.1–1об., 4.
19. Там же. Д.6234. Л.1–1об.
20. Там же. Л.2–11об.
21. Там же. Л.4, 10.
22. Юркин И.Н. Связи Тулы со старообрядческими центрами в 1-й пол. XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998. С.147.



К ВОПРОСУ О ЧИСЛЕННОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ КАЛУЖСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX–ПЕРВОМ ДЕСЯТИЛЕТИИ XX вв.

В.И. Осипов

С XVIII в. до 1917 г. государственная политика в отношении старообрядцев была неоднозначной. Десятилетия преследований сменялись годами относительного спокойствия, но и тогда на староверов смотрели как на «второсортных» подданных Российской империи. При этом государственная власть всегда старалась вести учёт количества проживающих на территории Российской империи старообрядцев (1).

8 февраля 1716 г. Пётр I приказал переписать старообрядцев по всей империи, но средств не хватило, и эта затея провалилась. В «Духовном регламенте» (1721 г.) указывалось на необходимость иметь сведения о числе старообрядцев. Это требовалось Синоду для взимания с них двойного оклада, которое продолжалось до 1782 г. С этого времени и до царствования Александра I считалось, что старообрядчество — явление церковное и государству до него нет дела, а значит, и нет необходимости вести учёт численности старообрядцев. В царствование Александра I было создано Министерство полиции (1810 г.), в ведение которого стали поступать все дела о старообрядцах. 26 августа 1811 г. Александр I повелел собирать сведения о старообрядцах и представлять их к 1 января и 1 июля министру полиции. Во время войны 1812 г., для соблюдения внутреннего спокойствия, Александр I 18 июня 1812 г. в журнале Комитета министров написал: «... И не следовало никогда гласной переписки делать; нужно только иметь под рукой сведения о них». В 1819 г. Министерство полиции было присоединено к Министерству внутренних дел и дела по старообрядцам перешли в особенную канцелярию министра внутренних дел, но практической правительством мало интересуется статистикой старообрядцев, и сведения об их количестве действительно не соответствуют. С воцарением Николая I в 1826 г. из особенной канцелярии министра внутренних дел было образовано III отделение собственной его императорского величества канцелярии, в которое отныне должны были поступать сведения о численности старообрядцев. Но фактически все сведения такого рода в царствование Николая I также были недостоверны, так как «исправники боялись показать цифру старообрядческого населения, ибо в таком случае начиналась нескончаемая переписка ... о причинах столь быстрого развития раскола... в данной местности, о бездействии власти и т.п. Весьма понятно, что ме-

стные власти, помня пословицу: не нами началось, не нами и кончится, показывали прежнюю фантастическую цифру, уменьшая её понемножку из года в год, демонстрируя этим своё рвение по ... искоренению раскола...» (2).

Со второй половины XIX в. сведения о количестве старообрядцев стали поступать в губернские статистические комитеты. После дарования свободы вероисповедания в 1905 г. вопрос о численности старообрядцев уходит на второй план, так как в связи с революционными событиями самодержавие пробует консолидировать все слои русского населения.

Калужская губерния с XVIII по XX вв. считалась одной из губерний России, где старообрядчество имело сильные корни. Недаром во второй половине XIX в. было открыто три миссионерских противостарообрядческих братства: Иоанна Богослова в Калуге (1879 г.), преподобного Пафнутия Боровского в Боровске (1883 г.) и Александра Невского в Жиздре (1893 г.) (3).

В Калужской губернии подсчёт количества старообрядцев вёлся как гражданскими ведомствами, так и духовной консисторией. При сличении сведений, поданных полицией, со сведениями, представленными духовной консисторией, видно, что количество старообрядцев в этих сведениях разное. Официальная статистика всегда была неточна.

М.Попроцкий, рассматривая сведения за 1857 г., обратил внимание, что число старообрядцев, указанное в губернаторском отчёте (19358 чел.), намного отличается от сведений духовной консистории (17478 чел.). Разность между обоими показаниями составила 1895 чел. в пользу губернаторского отчёта. М.Попроцкий замечает при этом, что «следовало бы отдать предпочтение цифре духовной консистории, так как вопрос этот должен быть более известен духовному ведомству, но есть основания думать, что даже цифра губернаторского отчёта гораздо ниже действительной» (4).

И.Тихомиров в своём исследовании истории старообрядчества Калужской губернии приводит численность старообрядцев за 1826–1846 гг. При этом он замечает, что эти цифры приблизительны, «... потому что строгие меры правительства по отношению к раскольникам заставляли последних скрывать свою приверженность к расколу, так что действительное число раскольников было трудно уловить полиции, которая при собирании сведений пользовалась полицейскими списками так называемых уже „записных раскольников“» (5).

Таблица 1

Год	Население Калужской губ.	Старооб- рядческое насел.	%	Источник
1819		14546		Государственный архив Калужской области (далее – ГАКО). Ф.32. Оп.19. Д.1204.
1820		14453		ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1216.
1822		19332		ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1307. Л.238-239.
1823		21150		ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1307. Л.238-239.
1826		22545		ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1442. Л.120-129.
1827		21494		Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.50-51. (Далее – Тихомиров).
1833		25362		ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1662. Л.2-11.
1837		23062		Тихомиров. С.50-51.
1839		22181		Тихомиров. С.50-51.
1841		20783		Тихомиров. С.50-51.
1843		21270		ГАКО. Ф.32. Оп.3. Д.34. Л.103-104.
1846		20959		Тихомиров. С.50-51.
1857	999752	19358	1,94	Попроцкий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба: Калужская губерния. Ч.1. Спб., 1864. С. 267-270, 278-281.
1861	1000129	13253	1,33	Памятная книжка Калужской губернии на 1861. С.324. (Далее – ПК).
1867	990699	26896	2,71	ПК на 1868. Отдел 2 «Б».
1869	988538	26754	2,71	ПК на 1870. С.8-15, 17-23.
1871	927373	29948	3,23	ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.959.
1872	955619	30423	3,18	ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.975.
1873	932026	28983	3,11	ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.1016.
1874	933626	28518	3,05	ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.1040.
1880	1098814	36261	3,3	ПК на 1881. Отд. II. С.3.
1883	1156617	38747	3,35	ПК на 1885. Отд. II. С.5.
1892	1276658	47236	3,7	ПК на 1894. Отд. II. С.5,6.
1897	1132847	42688	3,76	Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897г. Т.15. Калужская губ. СПб., 1903.
1903	1291301	54720	4,24	ПК на 1904. Отд. IV. С.194; ГАКО. Ф.32. Оп.4. Д.959. Л.47.
1912	1457778	58670	4,03	Статистические свед. о старообр. (к 1 янв. 1912г.) Табл. А; ПК на 1913. Статистический отдел. С.1

В этом смысле очень интересен отчёт Калужского губернатора за 1854 г., где он писал: «Калужская губерния издавна и постоянно была не только гнездом раскола, но даже местом порождения новых сект. Управляя ею меньше года, я не успел ещё подробно ознакомиться со всеми местными условиями существования и появления разных толков и лжеучений, но мог, однако же, заметить, что укоренение и распространение их зависели в некоторой степени и от причин административных; это доказывается тем, что раскол оказался наиболее упорным там, где непосредственное полицейское наблюдение за недозволенными обрядами в течение нескольких лет было слабо или даже совсем бездействовало, а приводимые полицией следствия не всегда направлялись к открытию и уличению виновных. В убеждении, что бдительный и просто постоянный надзор за внешними выражениями сектаторских учений может поставить меня в возможность не допускать лёгкого и безнаказанного распространения раскола, я ввёл по гг. Калуге и Боровску, как наиболее населённым раскольниками, особенно за ними наблюдение... и вообще доставляемые о них полициями сведения иногда подвергаю строгой проверке чрез особых благонадёжных чиновников и затем постоянно слежу за решением дел о раскольниках в судебных местах. По именным помещичьим и государственным приглашались для содействия, в нужных случаях, местные предводители дворянства и Управление государственных имуществ. А между тем местное епархиальное начальство, энергически преследуя с своей стороны и постоянно открывая сектаторов, указывало на недозволенные собрания их и обряды и передавало виновных в руки закона.

... Ведомость под №23 показывает, что раскольников считается в губернии 8684 мужского пола и 11051 женского пола, всего 19735, менее 1853 г. на 33. Но так как несомненные сведения о том, что в 1854 г. присоединилось из раскольников к православию безусловно 217, на правила единоверия 433, оказались несогласными с донесениями полиции, то я, дабы однажды навсегда положить конец издавна допускаемой полицией небрежности в ведении списков раскольникам, затребовал от них именные им ведомости и потом, сверив их с сведениями духовенства, буду вести учёт в моей канцелярии» (6).

Как не быть губернатору в растерянности? По поданным ему сведениям количество старообрядцев должно было уменьшиться за счёт вновь присоединённых на 650 человек, а показана разница только в 33 человека.

Любопытную иллюстрацию неточности официальной статистики дают сведения о численности «православной паствы» и «раскольников» из отчётов о состоянии Калужской епархии за 1871–1874 гг. (таблица 1). (7). «Православное» население губер-

нии в 1872 г. увеличилось по сравнению с 1871 г. на 28246 чел., «раскольническое» — на 475 чел. В 1873 г. население губернии («православное») уменьшается по сравнению с 1872 г. на 23593 чел., оставаясь при этом больше населения 1871 г. на 4653 чел. Старообрядцев же, судя по отчёту за 1873 г., в губернии проживало меньше, чем в 1872 и 1871 гг. на 1440 и 965 чел. соответственно. К 1874 г. «православное» население увеличивается на 1600 чел. по сравнению с 1873 г., но уменьшается на 21993 чел. по сравнению с 1872 г. и на 6253 чел. — с 1871 г. Старообрядческое же население губернии снижается на 465 чел. по сравнению с 1873 г., на 1905 чел. — с 1872 г. и 1430 чел. — с 1871 г. Как видим из официальных отчётов, за четыре года происходит резкое сокращение старообрядческого населения.

Но тем не менее, даже сопоставляя и анализируя официальные отчёты с имеющимися в них погрешностями, можно проследить общую тенденцию роста в губернии численности старообрядцев и их доли в населении всего XIX–первого десятилетия XX вв.

На протяжении столетия с 1819 по 1912 гг. численность старообрядцев увеличилась на 44124 (с 14546 до 58670) человек. Более реальный анализ возможно сделать начиная с 1857 г., когда статистические данные стали более тщательно обрабатываться. Итак, с 1857 г. старообрядческое население выросло с 19358 до 58670 человек, что составляет прирост в 303%, в то время как население Калужской губернии за это же время увеличилось на 458026 человек (с 999752 до 1457778), что составило прирост на 145,8%. Как видим, рост количества старообрядцев был в два раза выше, чем рост населения Калужской губернии.

Рассмотрим более подробно распределение старообрядцев по территории Калужской губернии в 1857 и 1897 гг. Общая тенденция к увеличению их численности как в количественном, так и в процентном отношении видна (таблица 1). Но не по всей территории губернии они проживали равномерно. В 1857 г. численность старообрядцев по уездам изменялась в следующей последовательности (таблица 2): в Жиздринском — 3742 чел. (19,36%), Калужском — 3066 чел. (15,84%), Малоярославецком — 2550 чел. (13,17%), Козельском — 2511 чел. (12,97%), Медынском — 2473 чел. (12,78%) и Боровском — 2366 чел. (12,22%). В остальных уездах численность старообрядцев была незначительной. А в городах Воротынске, Перемышле, Лихвине, Тарусе, Серпейске старообрядцы не числились.

Примерно такая же картина сохранялась и через 40 лет с учётом роста населения (таблица 3). Наибольшее количество старообрядцев проживало в Жиздринском уезде — 13685 чел., Медынском уезде — 7233 чел., Калужском уезде — 5661 чел., Боровском уезде — 4650 чел., Козельском уезде —

Таблица 2*

1857 г.	Население Калужской губернии			Старообрядцы			%			
	м.п.	ж.п.	всего	м.п.	ж.п.	всего	от численности административной единицы	от всего старообр. населения	от всего город. старообряд.	от всего уезд. старообряд.
Калуга	16920	14412	31332	308	550	858	2,74		26,25	
уезд	30069	39520	60589	1001	1207	2208	3,64			13,72
итого:	46989	44932	91921	1309	1757	3066	3,34	15,84		
Боровск	4731	4327	9058	440	554	994	10,97		30,41	
уезд	27347	28208	55555	509	863	1372	2,47			8,53
итого:	3 2078	32535	64613	949	1417	2366	3,66	12,22		
Жиздра	5528	5361	10889	12	17	29	0,15		0,89	
уезд	81150	81779	162929	1639	2080	3719	2,28			23,12
итого:	86678	87140	173818	1651	2097	3748	2,16	19,36		
Козельск	4015	3732	7747	99	113	212	2,74		6,48-	
Сухиничи	2927	3817	6744	389	534	923	13,69		28,23	
уезд	46708	45374	92082	589	787	1376	1,49			8,55
итого:	53650	52923	106573	1077	1434	2511	2,36	12,97		
Лихвин	1150	1420	2930	—	—	—	—		—	
уезд	30696	32246	62942	29	25	54	0,09			0,34
итого:	32206	33666	65872	29	25	54	0,08	0,28		
Малоярославец	1542	1227	2769	96	111	207	7,48		6,33	
уезд	23453	19808	43261	1093	1250	2343	5,42			14,56
итого:	24995	21035	46030	1189	1361	2550	5,54	13,17		
Медынь	2734	2932	5666	19	25	44	0,78		1,35	
уезд	53904	52392	106296	950	1479	2429	2,29			15,1
итого:	56638	55324	111962	969	1504	2473	2,21	12,78		
Мещовск	2580	2663	5243	1	1	2	0,01		0,06	
Серпейск	921	867	1178	—	—	—	—		—	
уезд	47201	50711	97912	769	977	1746	1,78			10,85
итого:	50702	54241	104943	770	978	1748	1,67	9,03		
Мосальск	1665	1811	3476	—	—	—	—		—	
уезд	63119	64529	127648	251	396	647	0,51			4,02
итого:	64784	66340	131124	251	396	647	0,5	3,34		
Перемышль	1096	956	2052	—	—	—	—		—	
Воротынский	786	813	1599	—	—	—	—		—	
уезд	25224	25733	50957	45	130	175	0,35			1,09
итого:	27106	27502	54608	45	130	175	0,32	0,91		
Таруса	1339	1287	2626	—	—	—	—		—	
уезд	26974	25863	52837	11	9	20	0,04			0,12
итого:	28313	27150	55463	11	9	20	0,03	0,1		
В городах	48294	45625	93915	1364	1905	3269	3,48		100	
В уездах	455845	457163	913008	6886	9203	16089	1,76			100
Всего	504139	502788	1006927	8250	11108	19358	1,92	100		

* Попроцкий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Калужская губерния. Ч.1. СПб., 1864. С.267-270, 278-281.

Таблица 3*

1897 г.	Население Калужской губернии			Старообрядцы			%			
	м.п.	ж.п.	всего	м.п.	ж.п.	всего	от численности административной единицы	от всего старообр. населения	город старообряд.	уезд старообряд.
Калуга	27199	22314	49513	379	359	738	1,49		11,52	
уезд	28484	37324	65808	2147	2776	5661	8,6			15,6
итого:	55683	59638	115321	2526	3135	5661	4,9	13,29		
Боровск	4031	4383	8414	1579	2131	3710	44,1		57,91	
уезд	18040	26837	44877	343	593	936	2,09			2,5
итого:	22071	31220	53291	1926	2724	4650	8,72	10,91		
Жиздра	2847	3157	6004	22	18	40	0,7		0,62	
уезд	106889	127454	234343	5974	7671	13645	5,80			37
итого:	109736	130611	240347	5996	7689	13685	5,69	32,13		
Козельск	2703	2916	5619	48	98	146	2,59		2,28-	
Сухиничи	2542	2905	5447	606	784	1390	25,51		21,69	
уезд	51892	61478	113370	741	1109	1850	1,63			5
итого:	57137	67299	124436	1395	1991	3386	2,72	7,95		
Лихвин	807	805	1612	1	-	1	0,06		0,02	
уезд	39215	46061	85276	11	8	20	0,02			0,1
итого:	40022	46866	86888	12	8	21	0,02	0,05		
Малоярославец	1230	1267	2497	50	113	163	6,53		2,54	
уезд	14255	24270	38525	795	1503	2298	5,96			6,3
итого:	15485	25537	41044	845	1616	2461	6,0	5,78		
Медынь	2109	2278	4387	69	53	122	2,78		1,9	
уезд	40674	58884	99558	2755	4356	7111	7,14			18,6
итого:	42783	61162	103945	2824	4409	7233	6,96	16,98		
Мещовск	1829	1806	3635	17	14	31	0,85		0,48	
Серпейск	493	541	1034	3	2	5	0,48		0,08	
уезд	38913	52895	91808	979	1924	2903	3,16			8
итого:	41235	55242	96808	999	1940	2939	3,04	6,9		
Мосальск	1317	1338	2655	12	2	14	0,53		0,22	
уезд	65634	83639	149273	882	1293	2175	1,46			6
итого:	66951	84977	151928	894	1295	2189	1,44	5,14		
Перемышль	852	860	1712	-	-	-	-		-	
Воротынский	276	501	777	8	38	46	5,92		0,74	
уезд	25522	33028	58550	66	128	194	0,33			0,5
итого:	26650	34389	60339	74	166	240	0,4	0,56		
Таруса	996	993	1989	-	-	-	-		-	
уезд	22824	33336	56160	30	104	134	0,24			0,4
итого:	23820	34329	58149	30	104	134	0,23	0,31		
В городах	49231	46064	95295	2794	3612	6406	6,72		100	
В уездах	452342	585206	1037548	14727	21465	36192	3,49			100
Всего	501573	631270	1132843	17521	25077	42598	3,76	100		

*Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897. Т.15. Калужская губ.
Тетр.1 СПб.,1901; Тетр.2. СПб.,1903.

3386 чел., Мещовском уезде — 2939 чел., Мосальском уезде — 2189 чел.

Из 42598 старообрядцев 85% (36192 чел.) проживало в сельской местности и только 15% (6406 чел.) — в городах.

Старообрядцы, которые проживали в городах губернии, составляли всего 6,72% от всех городских жителей (93295 чел.). Наибольшее количество старообрядцев было сосредоточено в трёх городах: Боровске — 3710 чел. (57,91%), Сухиничах — 1390 чел. (21,69%), Калуге — 738 чел. (11,52%). В Боровске же старообрядцы составляли 44,1% от всех его жителей.

Среди сельского населения наибольшее количество старообрядцев проживало в Жиздринском уезде — 37%, Медынском — 18,6%, Калужском — 15,6%. В Боровском уезде процент «сельских» старообрядцев был низок — 2,5% (936 чел.).

Количественный рост старообрядцев во второй половине XIX в. заставлял самодержавие в угоду официальному православию уделять самое пристальное внимание вопросам «искоренения раскола». Но силы и средства, направленные на борьбу с «расколом», были мало эффективны, и только в Калужской губернии старообрядческое население выросло с 1,94% от общего населения в 1857 г. до 4,03% в 1912 г.

Такая же картина наблюдалась и в ряде других губерний, где имелось старообрядческое население. В Пермской губернии количество старообрядцев выросло с 1867 по 1897 гг. с 3,33% до 7,17%; в Саратовской с 0,61% до 4,71%; в Оренбургской с 0,99% до 3,08%; в Нижегородской с 2,5% до 5,54%. По России это составляло соответственно 1,32% и 1,85%. Как видим, по всей России количество старообрядцев увеличилось всего лишь на 0,53%, и в 1897 г. старообрядцев насчитывалось 2173700 человек. Тем не менее это вызывало беспокойство. В «Православном путеводителе» за 1903 г. написано: «Нет, раскол, к великому нашему сожалению, не умирает и даже не успокаивается, а бур-

лит, растёт и высится, предъявляя к миссии нашей церкви всё новые требования»(8).

И всё же, думается, опережающий прирост количества старообрядческого населения по сравнению с общим населением Калужской губернии не был столь опасен, как это представлялось самодержавной администрации и Синоду. Это был естественный демографический процесс.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кириллов И.А. Статистика старообрядчества. М., 1913. С.10–11; Смирнов П.С. История русского раскола старообрядства. СПб., 1895. §51.
2. Кириллов И.А. Указ. соч. С.11.
3. Подробнее о деятельности братств см.: Осипова А.И. Из истории деятельности церковного братства пр.Пафнутия (посл. четв. XIX—начала XX вв.) // Вопросы археологии и истории Верхнего Поочья. Калуга, 1991. С.46–50; Осипов В.И. Миссионерское противораскольничье братство Александра Невского // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.2. М., 1995. С.32–36; Он же. Из истории миссионерского противораскольничьего братства св. Иоанна Богослова в Калуге (1879–1914 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.4. М., 1995. С.2–8;
4. Попроцкий М. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Калужская губерния. Ч.1. СПб., 1864. С.277.
5. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.52.
6. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.32. Оп.1. Д.181. Л.39об.–41 об.
7. ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.959 (1871 г.); Д.975 (1872 г.); Д.1016 (1873 г.); Д.1040 (1874 г.). Отчёты за последующие годы пока не обнаружены.
8. Калужские епархиальные ведомости. 1903. 31 января. №2. Часть неофиц. С.37.



УКАЗ КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРИИ 1893 г. О «МЕРАХ К ОСЛАБЛЕНИЮ РАСКОЛА И СЕКТАНТСТВА В КАЛУЖСКОЙ ЕПАРХИИ»

Публикуемый в качестве приложения к статье В.И.Осипова указ Калужской духовной консистории о «мерах к ослаблению раскола и сектантства в Калужской епархии» относится к концу царствования Александра III, когда, по замечанию А.А.Корнилова, надежды на некоторую веротерпимость, порождённые законом 3 мая 1883 г., «должны были быть совершенно оставлены» (1). Думается, не будет преувеличением сказать, что публикуемый указ — подтверждение мысли К.П.Победоносцева о том, что протест против церкви приводит к протесту против государства и его законов (2), и одновременно попытка принять охранительные меры. Документ интересен и тем, что наряду с пропагандистскими указаниями и рекомендациями содержит требование учитывать старообрядческое и сектантское население, составлять списки «вожаков раскола и сектантства».

Указ консистории от 29 мая не единственное свидетельство борьбы с религиозным инакомыслием в 1893 г. В апреле благочинным Калужской епархии был разослан секретный указ от 6 апреля 1893 г. «составить и в возможной скорости представить прямо в консисторию списки начётчиков, вожаков и требоисправителей раскола... с краткою характеристикой каждого из них лица...» (3).

В августе 1893 г. во исполнение указа консистории была опубликована «Инструкция епархиальным миссионерам Калужской епархии», составленная преподавателем Калужской духовной семинарии П.Добромысловым (4).

В сентябре был опубликован проект устава Жиздринского братства святого Александра Невского (5).

В сентябре и декабре 1893 г. Калужская духовная консистория слушала дела о распространении хлыстовства в Тарусском и Мосальском уездах, «о раскольнических моленных и лжепопах австрийского священства» в Медыньском уезде, о существовании сектантов, в том числе секты мо-

локан, в Мещовском уезде (6). В сентябре же духовная консистория должна была приступить к составлению доклада обер-прокурору Св. Синода о мерах «против раскола и сектантства», которые нужно принять в Калужской епархии, и об «ассигновании денег из сумм Св. Синода для содержания особого миссионера против хлыстовской ереси» (7). Таким образом, публикуемый указ можно рассматривать в качестве подготовительной работы к составлению доклада. Текст доклада (черновики, отпуск) в документах Калужской духовной консистории не обнаружен.

Публикуемый документ извлечён из фонда Калужской духовной консистории Государственного архива Калужской области (ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.1897а. Л.14–21). Он представляет собой типографский экземпляр указа, разосланного по приходам Калужской епархии. Подлинник в фонде консистории не обнаружен.

Текст публикуется без комментариев, по современным нормам орфографии и пунктуации.

Документ публикуется впервые.

Публикация подготовлена старшим научным сотрудником ГАКО Н.В.Зиновкиной.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Корнилов А.А. Курс истории России XIX в. М., 1993. С.403.
2. См., например, письмо к Александру III от 23 июня 1887 г. (Победоносцев К.П. Великая лож нашего времени. М., 1993. С.512).
3. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.33. Оп.3. Д.1901. Л.1.
4. Калужские епархиальные ведомости. 1893. 15 августа. №15. Часть официальная; 31 августа. №16. Часть официальная.
5. Калужские епархиальные ведомости. 1893. 15 сентября. №17. Часть официальная.
6. ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.1890.
7. Там же. Д.1901. Л.132.

Указ Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Калужской Духовной Консистории*

№4716

29 мая 1893 г.
Циркулярно

По указу Его Императорского Величества Калужская Духовная Консистория слушала: Предложение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Анатолия Епископа Калужского и Боровского от 23 февраля 1893 г. за №910, следующего содержания: «Предлагаю Консистории, не в очередь, специально обсудить вопрос, какие принять меры к ослаблению раскола и сектантства в Калужской епархии, а вместе

* Заголовок документа

с тем и к успешному действованию миссионеров епархиальных в столь святом деле, как вразумление и обращение раскольников и сектантов в лоно православия. Доселе дело епархиальной миссии велось без прочно установленного плана и без системы; велось отрывочно и зависело от благоусмотрения самих миссионеров; отсюда и плоды такой миссионерской деятельности крайне невелики, над чем нельзя не поскорбеть. Из всех уездов Калужской епархии наиболее заражены расколом следующие, а именно: 1) Калужский, 2) Медынский, 3) Боровский и 4) Жиздринский. В епархиальном городе Калуге проживает епархиальный миссионер священник Михаил Дударев; в селе Фролове и Полотняном Заводе постоянно проживают миссионеры Братства Св. Иоанна Богослова, и в г.Боровске имеются свои специальные миссионеры, которые и посещают наиболее зараженные расколом села Боровского уезда: а) с.Ворсино — около 300 д. и б) с.Тарутино около 250 д. Что же касается Жиздринского уезда, то в нем раскол группируется громадными массами около известных сел, каковы: 1) Колчино (около 500 д.), 2) Колодязцы (около 1800 д.), 3) Кондрыкино (около 500 д.), 4) Бересна (около 500 д.), 5) Толстошеево (около 800 д.), 6) Холмищи (1400 д.), 7) Космачево (около 1500 д.), 8) Фоминичи (около 1450 д.) и 9) Песоченский Завод (более 700 д.). Во всем Жиздринском уезде нет правильно организованной миссии против раскола, нет и специальных миссионеров в приходах, зараженных старообрядчеством, и Жиздринские как раскольники, так и православные не слышат миссионерских бесед о вере. Для епархиальной власти неотложная забота организовать миссионерское Братство в г.Жиздре. Итак, принимая во внимание неотложные нужды миссионерского дела в Калужской епархии, предлагаю Консistorии учинить следующее:

1) Составить ведомость всех приходов епархии, зараженных расколом, по уездам, с показанием количества душ раскольников и с именным списком настоятелей или приходских иереев приходов, зараженных расколом, и таковую ведомость напечатать в приложении к епархиальным ведомостям для сведения духовенства.

2) Составить расписание как для епархиального миссионера, так и для миссионеров Братства Св.Иоанна Богослова, применительно означенной ведомости раскольнических приходов в епархии, с таким расчетом, чтобы епархиальный миссионер мог в продолжении года посетить все приходы епархии, зараженные расколом, и дать отчет епархиальной власти о состоянии означенных приходов и раскольнических обществ. В настоящее время епархиальный миссионер делает экскурсии по епархии по своему усмотрению, без всякого плана и не дает отчета о состоянии раскола в епархии, отсюда эти экскурсии мало приносят пользы для обращения раскольников в православие.

3) На всякую поездку епархиальный миссионер получает специальный указ из Консistorии с обозначением названий приходов, которые он должен посетить, и на какие стороны приходской жизни должен обратить особенное внимание. И прежде всего миссионер должен узнать, к какому толку принадлежат раскольники обозреваемого прихода, кто у них вожаком или начетчиком и какие ходячие у них мнения по отношению к православной вере и церкви. Главное внимание миссионеров должно быть обращено на начетчиков, вожаков раскола и незаконных пресвитеров, которые собственно и являются носителями в обществе раскола, сектантства и старообрядчества. Между тем, под руками епархиальной власти нет списка главных вожаков, начетчиков и лжепопов старообрядчества, и недостаток такого списка дает себя чувствовать в делах епархиального миссионерства.

4) Секретно обязать приходских иереев и благочинных составить, в возможной скорости, списки вожаков раскола и сектантства с краткою характеристикою каждого вожака и представить таковые в Консistorию.

5) По истечении года епархиальный миссионер дает отчет о состоянии раскола в епархии, об успехах епархиальной миссии и о мерах, какие принимались к ослаблению раскола и сектантства.

6) Собеседования миссионеров с раскольниками в настоящее время ведутся без определенного плана и без точно установленной программы, и это весьма мешает успеху миссионерского дела. Принимая это во внимание, предлагаю просить преподавателя семинарии г. Петра Добромыслова напечатать программу вероучения раскольников в приложении к епархиальным ведомостям для руководства всем миссионерам в епархии. Собеседования миссионеров должны по плану быть так расположены, чтобы собою обнимали все вероучение раскольников или сектантов. Только те беседы и имеют влияние на слушателей, которые, обнимая собою все вероучение противников, всесторонне тревожат их мысль и сознание и заставляют их призадуматься над тем, во что они веруют. Между тем на практике оказывается, что миссионеры облюбовали только некоторые предметы вероучения раскольников и на эти предметы и составляют собеседования. Вместе с тем г. преподаватель Петр Добромыслов напечатает в приложении и главные гомилетические правила, которых миссионеры неотступно должны держаться при собеседованиях, так как несоблюдение миссионером гомилетических правил часто делает его беседу бесплодною.

7) Снесться с епархиальным училищным советом и обсудить вопрос о состоянии церковно-

приходских школ в Жиздринском уезде в приходах, зараженных расколом, и принять меры, чтобы эти школы были на высоте своего призвания.

8) Просмотреть послужные списки причтов приходов Жиздринского уезда, зараженных расколом, и если эти причты не соответствуют своему призванию, то заменить их новыми, чтобы раскольники не упрекали нас в недостатке благочестия.

9) Предложить Благочинному протоиерею Жиздринского собора Дмитрию Никольскому организовать миссионерское Братство по примеру Братства г.Боровска и открыть в г.Жиздре собеседования с раскольниками.

10) При свечной епархиальной лавке в г.Жиздре завести склад брошюр противосектантских, чтобы при помощи книг поддерживать здравые понятия о вере и церкви среди православного книжного населения.

11) Наступающим летом, при помощи Божией, намереваясь сделать поездку по епархии с чисто миссионерскою целию и обозреть приходы, зараженные расколом, четырех уездов: Калужского, Жиздринского, Медынского и Боровского, — и применительно к миссионерской цели поездки должен быть составлен и маршрут обозрения церквей епархии. Кто-либо из ученых миссионеров должен мне сопутствовать и помогать в трудном миссионерском деле против раскола и сектантства.

12) В г.Жиздру назначить для постоянного жительства второго епархиального миссионера».

II) Резолюцию Его Преосвященства от 12 марта сего 1893 г., на протоколе Благочинного, священника села Костина Петра Малинина, следующего содержания: «В Консistorию. Постановления съезда священников утвердить, и на 3 пункт постановления предлагаю обратить серьезное внимание. Мера весьма практична: при собеседованиях читать беседы местных епархиальных миссионеров. Но задача теперь в том, чтобы лучшие беседы местных епархиальных миссионеров собрать и издать особою книгою, чтобы сельское духовенство могло пользоваться без всяких затруднений означенными беседами. Поручить г. редактору миссионерского листка обсудить вопрос об издании сборника собеседований местных епархиальных миссионеров для пользы духовенства. Открыть собеседования с раскольниками в Медынском соборе священнику Смирнову под руководством о. протоиерея благословляю и разрешаю. Крайне необходимо при всех складах свечного завода открыть продажу икон, крестиков, необходимых богослужебных книг и брошюр религиозного содержания и особенно троичских листков. Обсудить этот вопрос поручить правлению епархиального завода и ассигновать потребную сумму денег на приобретение икон, крестиков, богослужебных книг и брошюр или троичских листков».

По справке же оказалось, что:

1) Список приходов, составленный на основании сведений, добытых из отчета Калужского епархиального училищного совета за 1891/92 г. по всем уездным городам и селам Калужской епархии, в которых значатся раскольники, и по церковным документам, с показанием имени и фамилии священника, состоящего в приходе, зараженном расколом, и степени его образования, а равно и времени поступления на службу, при сем прилагается особо *.

2) В 1882 г. 25 мая издана синодальная инструкция для епархиальных миссионеров следующего содержания:

1) В каждой епархии, где имеются раскольники или последователи рационалистических сект, учреждаются, смотря по мере потребности, один или несколько епархиальных миссионеров для вразумления раскольников и сектантов в истинах православной веры и обличения их заблуждений.

2) На должность епархиальных миссионеров назначаются священнослужители, основательно знакомые с расколом и местными сектантскими лжеучениями, обладающие даром слова и вполне благонадежные по своим нравственным качествам.

3) В епархиях, где противораскольничьему миссионеру предстоит действовать и против сектантов, на должность миссионера назначаются лица, окончившие курс в духовных академиях или семинариях.

Примечание. Лицам, не окончившим семинарского курса, но с успехом исполняющим миссионерские обязанности, дозволяется, с разрешения епархиального преосвященного, выслушивать курс богословских наук в местных духовных семинариях.

4) Епархиальные миссионеры освобождаются от обязанностей приходских священников и других служебных по епархиальному ведомству занятий. В прохождении своей должности епархиальные миссионеры, состоя в непосредственном распоряжении местных преосвященных, действуют по ближайшему их указанию, обращая преимущественно внимание на местности, особенно зараженные расколом и сектантством, а равно и на те заблуждения, которые в данное время наиболее распространяются к соблазну православных.

5) В епархиях, где имеются два или несколько епархиальных миссионеров, епархиальные преос-

* *Список не публикуется*

вященные, по ближайшему своему усмотрению, распределяют между ними занятия, обязывая миссионеров объезжать порученные им местности для собеседования с заблуждающимися, и как о своих действиях во время таких собеседований, так и вообще о последствиях своих миссионерских занятий обстоятельно доносить епархиальному преосвященному, который сведения о состоянии раскола или сектантства в епархии помещает в годовом по епархии отчете, а в случаях выдающихся или требующих распоряжения высшей власти доносит особо Святейшему Синоду.

6) Независимо от епархиальных миссионеров, епархиальными преосвященными, смотря по надобности и удобству, назначаются еще особые или по уездам уездные, или по благочинническим округам окружные миссионеры из местных приходских священников или из среды мирян, хорошо знакомых с священным писанием и с святоотеческими творениями и вполне способных к миссионерскому делу; на обязанность этих миссионеров возлагается вести собеседования в местностях уезда или округа, зараженных расколом или сектантством.

7) Миссионеры епархиальные, а также уездные и окружные, пользуются содержанием в размере, определенном епархиальными преосвященными по соображению с условиями, трудами и успехами деятельности миссионеров. Источники для такого содержания миссионеров изыскиваются преосвященными из местных епархиальных средств, в случае же недостатка местных средств может быть испрашиваемо пособие у Святейшего Синода.

8) С учреждением епархиальных, уездных и окружных миссионеров, действующих в указываемых им пределах епархии и только временно посещающих местности, зараженные расколом и сектантством, отнюдь не освобождается от миссионерской деятельности и каждый приходский священник, который по своей пастырской обязанности должен непрерывно вести миссионерское дело, действуя против раскольников и сектантов его прихода пастырскими беседами и назиданиями, а также обращаясь для сего и к другим имеющимся в распоряжении духовенства средствам, коими должны служить:

а) нравственно-попечительное и всегда участливое отношение приходского духовенства к пастве, постоянно внимательное и непременно истовое совершение крестного знамения на себе и при преподании другим благословения, всегда благоговейное и согласное с уставом церкви совершение общественного богослужения, а также частных церковных служб и домашних треб с вразумительным и внятным чтением и пением церковных молитвословий и с приглашением к участию в таковых песнопениях самих молящихся;

б) открытые, проникнутые духом пастырской кротости и растворяемые христианскою любовью собеседования с заблуждающимися и отделившимися от святой церкви о предметах веры, нравственности и церковного чина; при обстоятельствах же, делающих пастырские собеседования с заблуждающимися невозможными или неудобными, надлежит вести поучительные беседы с православными прихожанами, направленные к разъяснению тех именно истин святой веры, правил христианской жизни, обрядов и таинств православной церкви, которые составляют предмет разномыслия и лжеучений отделиющихся от святой церкви;

в) устройство внебогослужебных назидательных для простого народа бесед и чтений, имеющих предметом изъяснение истин христианской веры и правил нравственной жизни, с присовокуплением рассказов из св. истории, житий святых и воспоминаемых церковью событий. Таковые беседы и чтения могут быть и предначинаемы, и сопровождаемы, и оканчиваемы общим пением церковных молитв и песнопений присутствующими;

г) учреждение, особенно в местах, зараженных расколом и где развивается сектантство, церковно-приходских школ и школ грамоты, каковые школы, распространяя в народе грамотность и обучающихся в них детей делая более способными к усвоению духа православной церкви и к сознательному участию в церковном богослужении, чтении и пении, могут через детей благотворно действовать и на их родителей, утверждая колеблющихся в вере и располагая чуждых церкви к сближению с нею и к уважению ее правил и обычаев;

д) распространение в народе книг, брошюр и листов с кратким, но основательным раскрытием заблуждений раскольников и сектантов, с ясным и вразумительным изложением учения православной церкви о предметах разномыслия раскольников и сектантов с учением церкви;

е) выбор священниками из среды прихожан людей, способных и расположенных вести собеседования с раскольниками и сектантами о предметах их разномыслия с церковью, и содействие таковым лицам в их трудах наставлениями, указаниями и особенно снабжением их необходимыми книгами. Такие лица, являясь лучшими помощниками священников и миссионеров в их миссионерской деятельности, и сами могут заниматься миссионерством, а в нужных случаях быть избираемы и в священные степени. Ввиду особой полезности таких деятелей, надлежит заботиться об устройстве школ для подготвления способных крестьян к миссионерской деятельности среди раскольников и сектантов, по образцу

школы, основанной в г. Вятке протоиереем Кашменским;

и ж) Наблюдение со стороны священноцерковнослужителей за книгоношами, которые нередко распространяют учение молокан, баптистов, штундистов и других сектантов среди православных, и донесение епархиальному начальству о каждом случае распространения этими лицами сочинений и брошюр, противных православию, равно мнений, оскорбительных для достоинства православной церкви и ее пастырей.

9) Миссионеры и приходские священники при исполнении ими своих обязанностей прежде всего должны быть проникнуты живым сознанием единства их действий и оказывать друг другу братскую любовь и взаимную помощь в достижении общей цели, предупреждая всякие личные недоразумения и избегая всего, что может служить к ослаблению и подрыву их деятельности во вред св. церкви.

10) Прибывший на собеседование миссионер, хотя бы он по своим познаниям и положению стоял выше местного священника, должен оказывать ему как настоятелю церкви и пастырю прихода полное братское уважение; посему по приезде в селение миссионер прежде всего должен явиться к приходскому священнику, а где их несколько — к старшему из них с тем, чтобы условиться о месте и о времени бесед; на самых беседах миссионер должен предоставлять приходскому священнику их открытие, которое имеет начинаться совершением обычной молитвы, затем чтением дневного Евангелия или же простою краткою речью, с объяснением в ней цели прибытия миссионера и с приглашением старообрядцев внимательно выслушать миссионера и беседовать с ним, руководствуясь желанием познать истину; местному же священнику предоставляется и заключительное слово в беседе, которое при краткости должно иметь общеназидательное значение и отнюдь не должно затрагивать вопросов, могущих вызвать раскольников и сектантов на новые словопрения.

11) Ведение бесед должно принадлежать вполне миссионеру; приходский священник, обязательно присутствуя на беседах, принимает в них участие лишь в том случае, когда сам миссионер признает нужным обратиться к нему за содействием, как например, сделать справку в книге, прочесть понадобившееся место и т.п.; и миссионеру, и священнику надлежит всего более заботиться о том, чтобы неуместным замечанием или противоречием друг другу не подать повода раскольническим совопросникам упрекать в чем-либо защитников православия.

12) Указанные ст. 9, 10 и 11 взаимные отношения приходских священников и миссионеров, основанные на их братской любви и обоюдном уважении, еще с большею внимательностью должны быть соблюдаемы в том случае, когда на беседы является миссионер, не имеющий священного сана: этот миссионер обязан оказывать все подобающее уважение местному священнику, который с своей стороны должен всемерно способствовать миссионеру в устройстве и ведении бесед, предначиная и оканчивая оные указанным выше способом и не вмешиваясь в них без просьбы миссионера, дабы не затруднить ведение беседы по принятому миссионером плану.

13) Во время собеседований миссионер в отношении к раскольническим и сектантским совопросникам и вообще к раскольников и сектантам должен соблюдать потребные проповеднику и защитнику истины душевное спокойствие, кроткое обращение и снисходительное терпение, не смущаться их дерзостями, но братолюбиво обличать их неприличие, не отвечая безумным по безумию их. К содействию полицейской власти для собственной защиты или охранения на собеседованиях порядка и тишины миссионер может прибегать лишь в крайних случаях, когда, например, станет ясным, что присутствующие на собрании раскольники и сектанты угрожают произвести беспорядок или причинить насилие.

14) Для собеседования должны быть избираемы по возможности помещения удобные и просторные; в летнее же время, смотря по удобству, они могут происходить и на открытом воздухе. В церкви собеседования могут быть открываемы лишь в том случае, когда имеется полная надежда, что собравшиеся раскольники и сектанты не причинят оскорбления святыне храма.

15) Предмет беседы, если он не был указан в объявлении, определяется для миссионера предварительно собранными сведениями о лицах, с которыми предстоит беседовать; во всяком случае, миссионеру надлежит являться на беседу и с точно определенным предметом, и с хорошо обдуманном планом собеседования. Вообще в беседах с старообрядцами, особенно открываемых в первый раз, миссионеру необходимо прежде и более всего обратить внимание на следующие предметы:

а) сообщать старообрядцам правильное понятие о Евангелии, о слове Божием и внушить должное к нему уважение, разъяснить им значение соборных постановлений и святоотеческих писаний, указать на отличие их от уважаемых раскольниками книг, нередко апокрифического характера; по предварительном разъяснении указанных предметов удобнее будет раскрывать старообрядцам истинное и правое понимание веры с указанием допускаемых ими отступлений;

б) стараться утвердить в умах старообрядцев правильное понятие о догмате и об обряде и о существенном между тем и другим различии, дабы удобнее вести беседу с старообрядцами, и о других

частных вопросах, касающихся разномыслия между расколом и церковью;

в) раскрыть учение о церкви, о существенных и неизменных ее принадлежностях, вечности и неодолимости ее;

г) разъяснить глаголемым старообрядцам, что исполнение заповедей Евангельских выше и обязательнее исполнения внешних обрядовых предписаний (Мф. гл.23, ст.23);

и д) иметь в виду, что глаголемые старообрядцы обыкновенно стараются отвлекать собеседника от предмета беседы к излюбленным ими вопросам об обрядах и проч., и потому, не отказываясь отвечать на возбуждаемые вопросы, миссионер должен, по возможности, быть кратким в своих ответах и направлять их так, чтобы вновь перейти к главному предмету беседы.

16) Каждое собеседование должно начинаться и оканчиваться, может и прерываться, общим пением молитв, псалмов и песнопений.

17) Для приглашения старообрядцев и сектантов на беседы могут быть употребляемы различные способы. В городах, где имеются к тому средства, могут быть делаемы газетные объявления о предстоящих беседах с указанием места, времени и самого предмета собеседований; указание предмета предстоящего собеседования особенно полезно в тех случаях, когда ведутся постоянные беседы в последовательном порядке. В селениях, и особенно когда миссионер является на беседу в первый раз, собственная его миссионерская опытность должна подсказать, какой удобнее избрать способ для приглашения и привлечения на беседу старообрядцев. Во всяком случае, такие приглашения могут быть делаемы и посредством письменных объявлений при волостных правлениях, и чрез православных жителей селения, и чрез раскольнических начетчиков, с которыми прежде всего миссионеру надлежит познакомиться. Во всех сих случаях приходский священник должен быть главным помощником миссионера и с своей стороны принимает все меры к тому, чтобы поставить в известность весь приход о прибытии миссионера, сообщить о сем и сельским полицейским властям.

18) Для снабжения епархиальных, уездных и окружных миссионеров, а также приходских священников необходимыми для собеседований с раскольниками и сектантами книгами, учреждаются в епархиях: а) главная миссионерская и б) благочинническая и окружные библиотеки. Главная епархиальная библиотека снабжается по возможности всеми нужными для миссионера книгами, а в особенности старопечатными, наиболее уважаемыми у старообрядцев. Книги сии должны быть непременно подлинными или же переводные старые, почитаемые и старообрядцами. В благочиннических и окружных библиотеках могут быть и не подлинны старопечатные книги, а напечатанные в единоверческой типографии. Сверх упомянутых библиотек, в каждом приходе, зараженном расколом или сектантством, должны быть церковные библиотеки, составленные, по крайней мере, из полного собрания полемических против раскола и сектантства сочинений.

Примечания: 1-е) Списки книг, приобретение которых желательно и необходимо для миссионерских епархиальных, окружных и церковных библиотек, имеют быть разосланы особо.

2-е) Потребные для составления поименованных библиотек средства изыскиваются епархиальными преосвященными из местных источников; в случае же недостатка таковых могут быть испрашиваемы пособия от Святейшего Синода.

19) Заведование епархиальною миссионерскою библиотекою поручается по избранию и назначению преосвященных особому лицу, не обремененному другою должностью по епархии. Это лицо отвечает за сохранность библиотеки. Благочинническими библиотеками заведует благочинный или избранное им лицо, но ответственность за сохранность библиотеки возлагается во всяком случае на благочинного. Окружными и церковными библиотеками заведуют окружные миссионеры и местные священники, ответствуя за целост и сохранность сих библиотек.

20) Епархиальным миссионерам предоставляется право во всякое время под расписку брать из епархиальной библиотеки нужные им книги, за сохранность которых они и отвечают. Епархиальные преосвященные как лично при обозрении епархий, так и чрез благочинных наблюдают за тем, чтобы книги, особенно в церковных библиотеках, не оставались без употребления, а были действительно читаемы, и не одними только членами причта, а и прихожанами, также местными старообрядцами, о чем священник должен иметь надлежащее попечение.

21) Для вящего успеха миссионерской деятельности в борьбе с раскольниками и сектантами и для обеспечения благих последствий от применения предположенных мер необходимо всячески устранять все то, что может соблазнять раскольников и сектантов и подавать им повод к нареканиям на православную церковь и ее служителей. В предупреждение подобных явлений, могущих ослабить миссионерскую деятельность, епархиальные преосвященные обязаны заботиться о том, чтобы в приходы с раскольническим и сектантским населением члены причта были назначаемы с особою осмотрительностью, из лиц, знакомых с духом и учением раскола и местных сект, в точности исполняющих церковные уставы относительно богослужения, соблюдения постов, благочестно живущих и не подверженных слабостям, особен-

но могущим соблазнять раскольников и сектантов, как-то: пьянству, курению и нюханию табаку, вымогательству за требы. Для облегчения выбора с указанными качествами лиц не возбраняется поставлять священниками в приходы, зараженные расколом, таких, кои хотя и не получили богословского образования, но по происхождению и прежней своей жизни знакомы с нуждами и обычаями народа; в приходы же, зараженные рационалистическими сектами, непременно должны быть назначаемы лица если не с высшим богословским образованием, то по крайней мере с успехом окончившие семинарский курс наук и отличающиеся, кроме вышеуказанных качеств, даром слова и способностью к проповеднической деятельности. О привлечении на священнические места в приходы с раскольным и сектантским населением лиц с указанными качествами преосвященные должны иметь особое попечение и для сего отдавать преимущество при обеспечении материальными средствами и при поощрении наградами тем священникам, которые наиболее трудятся на поприще миссионерства.

22) Ввиду нерасположения раскольников к так называемому партесному пению, а также предубеждения их против икон нового италийского письма, приходские священники имеют наблюдать, чтобы в православных храмах, особенно среди раскольного населения, пение приближалось по возможности к древним церковным напевам, а иконы были письма более соответствующего греческим подлинникам. Кроме того, приходские священники должны заботиться, чтобы и в домах прихожан не было икон, писанных неправильно, как например, с изображением Святыя Троицы в виде одного человека с тремя головами, иконы Троеручицы с тремя естественными руками, вместо привески третьей руки, св. Креста в виде змея, мученика Христофора с песьей головой и тому подобных, и стараться располагать прихожан все таковые иконы, как подающие повод сектантам к глумлению над святынею, удалять из домов. При этом наблюдать и за тем, чтобы напрестольные и на церковных главах кресты были осьмиконечные.

23) Для устранения неправильных понятий о единоверии, поселяющих рознь между православными и единоверцами и препятствующих их сближению, надлежит иметь в виду составленное бывшим в г.Казани собранием преосвященных и одобренное Святейшим Синодом разъяснение, что единоверие не представляет собою какого-либо особого, отличающегося от православия исповедания, что православие и единоверие составляют одну церковь, что в храмах и православных, и единоверческих призывается один Господь, исповедуется едина вера, совершается едино крещение, приносится едина умиловительная бескровная жертва Христова, приемлется едино пречистое Тело и животворящая Кровь; словом, и в православии, и единоверии одинаково все то, что живет и питает человека. Посему никто не должен унижать и порицать того, что церковь благословляется, никто не должен думать, что тайны, совершаемые единоверческими священниками, менее святы и действительны. Единоверцы же особенно должны помнить — и сие потребно им внушать, — что спасительная сила единоверия заключается именно и только в союзе с православною церковию, без этого союза не может быть спасительного единоверия, а будет душепагубный раскол; посему приверженцы так называемого старого обряда отнюдь не должны выражать никакого порицания обряду, содержанию православною церковию, наоборот и православные должны воздерживаться от порицания обрядов, содержимых единоверцами.

24) Ввиду допускаемого разнообразия в способах присоединения старообрядцев к православной церкви, постановляется правилом, чтобы такое присоединение повсюду совершалось по приложенному к книжке митрополита Платона «Увещение во извещение истины», «Чину, како приимати от раскольников в соединение с православною церковию приходящих». При этом над принимаемыми чрез миропомазание (как должны быть принимаемы все рожденные и крещенные в расколе), если они присоединяются не на правах единоверия, таинство миропомазания должно совершаться по употребляемому в церкви «Чиноположению», над присоединяемыми же на правах единоверия по старопечатному требнику, т.е. с известными дополнениями при помазании членов тела.

3) В инструкции миссионеров, составленной Преосвященным Филаретом, Архиепископом Казанским, впоследствии митрополитом Киевским и одобренной Св. Синодом в определении 24 ноября 1829—10 марта 1830 г. №14, (смот. дел. син. №1442) сказано: п.1) миссионеры избираются епархиальным архиереем и во всем поступают с его ведома и благословения; п.2) миссионеры начинают дело своего служения в тех только уездах, которые каждому из них назначены будут преосвященным; п.3) по прибытии в приход миссионеры останавливаются квартирою у приходского священника, от которого предварительно получают обстоятельные сведения о состоянии раскола и об образе жизни раскольников. По общему с священником совещанию, миссионеры назначают воскресный или праздничный день для собрания прихожан православных и раскольников, хотя не всех, а по крайней мере по одному старшему из семейств, в церковь или в какое-либо общественное здание, и оповещают о сем прихожан через сельское начальство; п.4) с собравшимися прихожанами, совместно с священником, миссионеры открывают собеседование и убеждают собравшихся простою и краткою речью в истинах пра-

вославленной веры и святости ее обрядов; п. 14) по исполнении дела в одном приходе, миссионер, составив обстоятельный о всем случившемся журнал, за своим и приходского священника подписом, отправляется в другой ближайший приход и так далее; и наконец и 15) по возвращении из поездки, миссионер в конце года представляет подробно составленные им журналы к епархиальному преосвященному при рапорте с своими заключениями, о причинах успешности или о результатах безуспешности обращения раскольников или сектантов к православной церкви, а о случаях, выходящих из ряда обыкновенных, сообщает тут же преосвященному (смот. соч. Барсова стр. 233).

4) В Казанской епархии при архиепископе Антонии (Амфитеатрове) разосланы были печатные циркуляры епархиальному духовенству по приходам, зараженным расколом и сектами, о том, чтобы чрез каждое полугодие представлялись причтами особые ведомости с самыми обстоятельными справками о том 1) к какому толку принадлежат раскольники и какой ереси держатся сектанты; в каких селениях имеют те и другие жительство и сколько их; 2) в каких обрядах выражается чин богослужения их, есть ли у них часовни и общественные вожаки и кто именно, которые поддерживают заблуждения и затрудняют обращения заблуждающихся в недро православной церкви; 3) были ли употребляемы священником и какие именно меры для вразумления заблуждающихся и для привлечения их к стаду Христову; 4) кто именно, за полугодие, присоединен к православию, есть ли надежда на присоединение других и сколько остается таковых к следующему полугодию; и наконец 5) давно ли священник служит в сем приходе, много ли во время своего служения обратил к православию, и какими фактами подтверждается его пастырская деятельность против раскола и сектантства (изд. Арх. Сергия, т. II, 1885 г., стр. 113).

5) Отличительная черта епархиального миссионера. Кроме теоретических познаний, первое всего, требуется от миссионера строгая внимательность к самому себе и осторожность к своему собственному поведению. Здесь особенные его заботы должны быть направлены к тому, чтобы высоко держалось знамя православия, представителем которого он является в среде чужих и входит в соприкосновение с лицами, не расположенными к церкви православной. Если где, то здесь, в собрании смешанных разномыслий, он, говоря словами Евангелия, должен уподобляться граду, поставленному вверху горы, или светильнику, горящему в темном месте. Тут при собеседованиях смотрят на него, конечно, недружелюбно и по жизни его судят о том, что такое православие и что дает оно. Тут достойная личность миссионера может быть притягательною силою, способною расположить в пользу православия людей заблуждающихся, раскольников и сектантов. Учение не для всех их слышно, и многие даже из слушающих не вникают в него испытующею мыслию. А то, как живут другие, блюдущие чистую веру, видно всем, и по жизни, и по делам их судят о правоте учения. Не даром же в слове Божиим упоминается, что отступившие от церкви и впадшие в секты могут возражать проповеднику веры православной: ты веру имаши, покажи же учение о вере от дел твоих (Иак. 11, 18, 19), то есть оправдывай делами то учение, которое считаешь лучше других, и тогда мы поверим, каково твое учение. И апостол Павел, определяя качество проповедника и уясняя правила его поведения, между прочим, говорит: подобает ему и свидетельство добро иметь от внешних, да не в поношение впадет и в сеть неприятели (Тим. III. 7.). Это доброе свидетельство от внешних в том и состоит, когда проповедник представляет собою образец нравственности. В древнее время христианство привлекало к себе неверующих не только тем, что представители христианства проповедовали чистое учение, сколько тем, что сами они были люди безукоризненные по поведению своему и во всех своих действиях водились духом любви Христовой и требованиями закона Евангельского. Смотри на них и внимая к жизненным явлениям их, язычники говорили: «воистину эти люди рабы и служители Бога Вышняго!» Да и в теперешнее время неоднократный опыт показывает, что высоконравственное поведение проповедника имеет решающее значение при религиозных собеседованиях (труд. Киев. Акад. 1887 г. №12. срав. толк. Проф. Акад. Певницкого).

6) Что касается до средств содержания второго епархиального миссионера, то епархиальный миссионер священник Дударев получает из неокладных монастырских сумм Калужской епархии в год на содержание и разъезды 1100 руб.

Примечание: 1) точно такой же оклад следует назначить и второму епархиальному миссионеру, который будет избран и утвержден Его Преосвященством. Более подходящим и самым верным источником для изыскания средств для покрытия этих расходов может служить взимание с каждой церкви градско-соборной и приходской и со всех сельских церквей, имеющих причты, а под причтом надобно разуметь одного протоиерея или иерея с находящимися на его части низшими членами, и таковых церквей значится 584, по одному рублю, и с каждого причта, коих 621, по рублю в год. Из собранной суммы составит, в каждый год, капитал 1205 руб. Из этих денег, имеющих представляться о.о. благочинными в Консисторию по полугодиям, начиная с первой половины сего года, будет ежегодно уплачиваться в пользу миссионера 1100 руб., а оставшая часть 105 руб. должна употребляться на библиотеку вновь устрояемого при Жиздринском Александро-Невском соборе на основании Высочайше утвержденных 8 мая 1864 г. правил Братства, которое потому имеет называться Александро-Невским.

7) В церковных ведомостях много раз приходилось читать, что в целях объединения по вере русского народонаселения и, в частности, для ослабления развившегося в нем, по простоте древнего времени, раскола и сектантства, настоят насущная потребность открытия при свечных епархиальных складах и лавках продажи крестиков, икон и разных книжек религиозно-нравственного содержания по удешевленным ценам со скидкой %.

Примечание: 1) из делопроизводства Консistorии о свечном епархиальном заводе видно, что сказанный завод построен и приведен Мироносицким протоиереем Иоанном Соколовым, состоявшим председателем оного завода, в цветущее состояние, дававшее чистой прибыли в год до 27 тысяч руб. Каковой завод находится и теперь в блестящем состоянии и дает ежегодной прибыли до 30 тысяч руб. При столь громадной прибыли единовременная уступка из свечных доходов, полагая с каждого свечного склада, коих числом 14, по 50 рублей, а всего 700 рублей, на распространение в среде простого народа по удешевленным ценам продажи крестиков, икон, брошюр и листов религиозно-нравственного содержания, не только не составит никакого расчета как по принципу требующегося восполнения, так и по тому, что эта ссуда назначается в виде опыта, на один год, но скорей послужит для управления свечного склада утешением в том отношении, что масса темного русского народа, приобретая продаваемые книжки и листки, сама станет работать над своим скудным религиозно-нравственным развитием, и 2) торговля упомянутыми предметами, как преследующая не корыстные торговые цели, но одни чисто религиозно-нравственные интересы, может быть производима при свечных епархиальных складах и лавках, на том основании, что сии последние, как явствует из определения Св. Синода от 18 февраля — 9 марта 1893 г. освобождены от всяких торговых сборов.

8) Список книг противораскольнического содержания, составленный по определению Св.Синода от 9—28 марта 1893 г. и опубликованный в №16 за 1893 г. церковных ведомостей для употребления в приходах, зараженных расколом, следующий:

№ по порядку	Наименование книг	Количество экзем- пляров	Цена за экземпляр		Сумма вообще	
			Руб.	К.	Руб.	К.
1	Выписки из старописьменных, старопечатных и других книг Озерского по каталогу книг для миссионерских библиотек, напечат. в №52 церковных ведомостей 1890 г. №4	1	1	20	1	20
2	Беседы к глаголемому старообрядству Митрополита Филарета №6	5	—	20	1	—
3	Истинно-древняя и истинно-православная Христова церковь Митрополита Григория №71	1	1	—	1	—
4	Изъяснение Св. Синода о полемических книгах, №8	10	—	2	—	20
5	Собрание сочинений архимандрита Павла №9	1	2	60	2	60
6	Опыт сличения потребников №14	5	—	15	—	75
7	Чин литургии по разным служебникам №15	5	—	10	—	50
8	Разговоры о вере Ив.Александрова №23	10	—	5	—	50
9	Замечания на вопросы Никодима Архим. Павла №10	1	—	30	—	30
10	Ответы Пошехонова с замечаниями Архим. Павла	1	—	60	—	60
11	Замечания на Поморские ответы №12	1	—	90	—	90
12	Свидетельство о перстосложении для крестного знамения №35	5	—	10	—	50
13	Свидетельство о имени Иисус №36	5	—	12	—	60
14	О мнимом неправославии Греческой церкви №37	5	—	10	—	50
15	Был ли Амвросий предан старообрядчеству №46	5	—	5	—	25
16	Пастырское воззвание №55	2	—	10	—	20
17	История Белокриницкого священства №58	1	1	25	1	25
18	Справедливо ли раскольники приводят во свидетельство двуперстия Тихвинскую икону №59	5	—	20	1	

19	Алексия Иродионова беседословие о расколе №88	1	1	—	1	—
20	Окружное послание №94	1	—	75	—	75
21	История раскола Стрельбицкого	1	1	—	1	—
22	Краткое известие о существующих в расколе сектах Архимандрита Павла	10	—	15	1	50
23	Краткое руководство к познанию правоты Святой церкви и неправоты раскола Архим. Павла	10	—	10	1	—
24	Была ли нужда в исправлении церковных книг архи- мандрита Павла	10	—	3	—	30
25	Дружеские беседы двух старообрядцев, старца и юного, о их религиозном положении Арх. Павла	10	—	10	1	—
26	Замечания на меч духовный Е.Антонова	1	—	80	—	80
27	Ответы на сто пять вопросов Е.Антонова	1	—	65	—	65
	Всего	122	—	—	21	85
	Примечание. Помощником Вятского епархиального миссионера, священником Николаем Тихвинским, издана книжка под заглавием: Беседы с глаголемыми старообрядцами. Беседы эти, по содержательности, основательности суждений и ясности изложения, могут быть пособием для пастырей церкви и не имеющих у себя старопечатных книг и противораскольнических сочинений. Цена изданной книжке	1	—	20	—	—
	Книжки эти можно получать из книжного склада при Вятском епархиальном свечном заводе.					

Приказали и Его Преосвященство утвердил: раскол и сектантство русского народа издавна составляют самое больное место в русской народной жизни и до сих пор не перестают служить, в интересах православия, предметом правительственных забот и попечений. Так, законом положено: а) назначать в раскольничьи приходы священников опытных в деле обращения заблудших и испытанных в образе жизни нравственной (св. соб. зак. 30 июня 1824 г.; срав. указ. Св. Синода, от 5 апреля 1845 г.); б) учредить особых миссионеров в целях ослабления раскола и сектантства (указ Св. Синода от 7/25 октяб. 1877 г.); в) завести при духовных семинариях кафедры по истории раскола (опред. Св. Синода от 20 марта/26 июня 1886 г. Высочайше утвержд. 28 июня 1886 г.) и наконец г) издать инструкцию об устройстве епархиальных миссий и способах действий епархиальных миссионеров по отношению к расколу и сектантству (опред. Св. Синода от 25 мая 1888 г. за №1116). О том же, как доселе велось дело Калужской епархиальной миссии в лице епархиального миссионера священника Михаила Дударева, ясно говорится в поучительном предложении Его Преосвященства, Преосвященнейшего Анатолия епископа Калужского и Боровского, несколько прежде служившего в сане епископа Уманского, викария Киевской митрополии и потому близко знакомого со всеми отраслями раскола и сектантства Юго-Западного края России. Вот краткий очерк архипастырского предложения: «епархиальный миссионер делает экскурсии по епархии по своему личному усмотрению, без прочно установленного плана и системы и не дает епархиальной власти общего отчета о состоянии раскола, равно и миссионеры братские ведут дело собеседования с раскольниками отрывочно и разбирают только те предметы раскольнического вероучения, которые они сами облюбовали. А отсюда и плоды миссионерской деятельности крайне невелики, над чем нельзя не призадуматься и не поскорбеть». Специально и пунктуально рассмотрев изложенные в предложении и в особой резолюции Его Преосвященства касающиеся епархиальной миссии принципы и сообразив их с правилами Синодальных миссионерских инструкций от 19 ноября 1829 — 10 марта 1830 г. за №14 и от 25 мая 1888 г. за №1116 и другими теоретическими и практическими справками, Консистория признает установившийся порядок епархиальной миссии далеко не достигающим утешительных результатов и потому, не дожидаясь затребованных от некоторых по епархиальному ведомству учреждений ответов, полагала бы учинить теперь же распоряжение о том, чтобы:

1) Калужскую епархию, состоящую из 11 уездов, на расстоянии 27442 квадр. верст и имеющую в составе общего в 1075253 чел. народонаселения раскольников до 41065 чел., разграничить на три миссионерских участка: первый Калужский, в состав которого должны войти уезды — Калужский, Медынский, Малоярославецкий, Лихвинский и Перемышльский, всего пять; причем миссионер этого участка должен быть причислен к Медынскому собору и жить постоянно в г.Медыни. Миссионером Калужского участка определяется священник Дударев, но по вниманию к долго-

летней службе и семейным обстоятельствам о. Дударева разрешается ему иметь жительство в г. Калуге в собственном доме с тем, однако же, что он причисляется к Медынскому собору. Второй Жиздринский, в состав которого должны войти уезды — Жиздринский, Мосальский, Мещовский и Козельский; жительство миссионера г. Жиздра. Третий Боровский, в состав которого должны войти уезды — Боровский и Тарусский; миссионер по этим уездам должен посылаться Боровским Пафнутиевым братством.

2) Определение на вакансию 2-го миссионера епархии отлагается до сентября, и об открывшейся вакансии опубликовать в ближайшем номере епархиальных ведомостей. Епархиальным миссионерам состоять в непосредственном ведении и распоряжении местного преосвященного и в деле своего служения ничего не начинать без ведома и благословения Архипастыря.

3) Епархиальных миссионеров не привлекать ни к каким обязанностям приходских священников и к другим служебным по епархиальному ведомству должностям.

4) Епархиальным миссионерам на содержание и на разъезды по вверенным им участкам выдавать одинаковое жалованье, и именно в первом округе из неокладных монастырских 2% сборов, в год 1100 руб., а во втором столько же из сумм, имеющих собираться со всех соборных и приходских церквей и причтов по одному рублю с тех и других, всего в количестве 1205 руб. Каковые деньги благочинные за полугодие 1893 г. должны собрать полностью по 50 коп. с причта и церкви и немедленно представить в Консistorию к сентябрю месяцу сего 1893 г., т.е. ко времени замещения должности второго епархиального миссионера, и продолжать на будущее время установленный сбор представлять в январе каждогодно.

5) Епархиальным миссионерам, кроме двенадцатых праздников и других табельных и непростенных дней и случаев болезни, постоянно объезжать по вверенным их надзору и наблюдению участкам раскольников приходы, по крайней мере 6 месяцев в году проводить в поездках по своему участку с таким расчетом: месяц в пути и месяц отдыха для составления отчета и бесед.

6) Вменить в обязанность епархиальным миссионерам по прибытии на место, зараженное расколом, прямо явиться к приходскому пастырю, а где их несколько, к старшему из них. Сей же последний прибывшему миссионеру должен подать краткую докладную записку о том: а) сколько в приходе его находится раскольников и сектантов, и в каких селениях они проживают; б) где и в каких обрядах выражаются их верования и имеются ли в приходе лжепопы или особые вожаки, которые поддерживают заблуждения и затрудняют обращение заблудших к церкви Христовой; в) какие меры признавались бы более полезными для вразумления закосневших в расколе или сектантстве; г) кто из них присоединен к православию, и есть ли надежда на обращение других, и сколько за тем остается заблуждающихся в следующем году; д) есть ли кто из прихожан, который помогал бы пастырю в проповеднической деятельности и е) сколько лет на месте сам пастырь и много ли он, за все время служения своего, обратил из раскола в православие.

7) Список таковых сведений, по каждому раскольничьему приходу, должен быть в двух экземплярах, из коих один хранится в руках миссионера, а другой в конце года представляется на личное благоволение Его Преосвященства.

8) Епархиальный миссионер, условившись с приходским пастырем, обязан назначить день и место собрания православных и неправославных и оповестить тех и других чрез сельское начальство.

9) Предмет беседы, если он не был указан в объявлении, определяется для миссионера предварительно добытыми им от приходского пастыря сведениями о лицах, с которыми предстоит беседовать. Во всяком случае миссионеру надлежит являться на беседу с точно определенной системой и с строго обдуманном плане собеседования, а не так, как делалось прежде. Вообще в беседе с раскольниками и сектантами миссионеру подобает более всего обращать внимание на то чтобы: а) сообщить простою и ласковою речью правильное понятие о слове Божием и о соборных постановлениях и святоотеческих писаниях с указанием на отличие их от уважаемых раскольниками книг, нередко апокрифического характера, и утверждать в умах раскольников истинное разумение о догмате и об обряде и о существенном между тем и другим различии; б) раскрывать учение о церкви и неизменных ее принадлежностях и неодолимости ее до скончания века; в) разъяснять, что исполнение заповедей Божиих выше и обязательнее исполнения внешних человеческих обрядовых предписаний; г) бдительно смотреть за деревенскими книгоношами, которые нередко распространяют учение молокан, штундистов и других сектантов среди православных, и о каждом таком случае немедленно доносить епархиальному Преосвященному.

10) По исполнении своего долга в одном приходе, миссионер составляет обо всем случившемся подробный журнал, который за своим подписом и рукоприкладством приходского пастыря берет с собою и отправляется в другой зараженный расколом приход, в котором поступает по принятому порядку. Консistorия имеет выдавать каждому миссионеру особую для журнала прошнурованную книгу. По воз-

вращения из поездок составленные журналы в конце каждого года миссионер при своем рапорте представляет Преосвященному с своими замечаниями о причинах успеха или безуспешности обращения заблудших в недра православной церкви. О выдающихся же случаях при поездках сообщает Преосвященному отдельными рапортами для напечатания в издаваемом преподавателем истории раскола г. Добромысловым миссионерском листке, к общему сведению и пользованию этими сведениями, как добытыми из живых фактов на практике.

11) Епархиальные миссионеры в уездах, сильно зараженных расколом: Калужском, Медынском, Боровском, Мещовском, Козельском, Жиздринском и Малоярославецком — смотря по надобности и удобству, с предварительного разрешения епископа, при участии местных благочинных, могут избирать и представлять на Архипастырское утверждение по уездам уездных миссионеров, а по благочинническим округам окружных миссионеров, а равно и мирян, хорошо знакомых с священным писанием и святоотеческими творениями и вполне способных помогать в миссионерском деле. На обязанности этих миссионеров возлагается вести собеседования в тех местах уезда или округа, где последует приглашение со стороны приходских пастырей, которые, впрочем, должны сами быть неустанными обличителями раскола и сектантства и бдительными охранителями православия.

12) Епархиальным миссионерам предоставить право брать во всякое время, под расписку, из библиотек братств Иоанно-Богословского в Калуге и Пафнутиевского в Боровске нужные им руководства, за сохранность которых они сами ответственны.

13) Для вящего успеха миссионерской деятельности в Жиздринском уезде, как самой далекой окраине епархии, и для обеспечения благих последствий среди развившегося там в громадном числе раскола в предстоящем июне месяце открыть при Жиздринском Александро-Невском соборе братство, то есть такое православное церковное общество, которое составляется из православных лиц разного звания и состояния и в основание которого должны быть положены Высочайше утвержденные 8 мая 1864 г. (п.с.з. №40863) правила касательно того, чтобы с полной подробностью показать цель братства, обязанности, возлагаемые на членов братства, условия, которым подчиняются члены братства и не причисление к предметам занятия братства таких дел, которые не определяются Высочайше утвержденными правилами.

14) Составление братского в городе Жиздре устава поручить протоиерею Жиздринского Александро-Невского собора Димитрию Никольскому при участии уездных благочинных Плохинского священника Василия Титова и Мокровского священника Михаила Владимирского и при пособии устава Калужского Иоанно-Богословского братства.

15) Таким образом составленный устав Жиздринского Александро-Невского братства, за общим подписом всех участвующих в данном случае лиц, представить, без протяжки времени, на благоусмотрение Его Преосвященства, Преосвященнейшего Анатолия и, по воследовании архипастырского утверждения, препроводить оный от лица Его Преосвященства к г. начальнику губернии, а затем, буде не встретится со стороны гражданской власти каких-либо законных возражений, немедленно приступить к фактическому открытию братства.

16) На первоначальное при Жиздринском братстве заведение миссионерской братской библиотеки из имеющих быть собранными Консисториею с церковью и причтов в каждый год денег в размере 1205 руб., отпускать из Консистории в распоряжение председателя Братства 105 руб., а 1100 руб. выдавать ежемесячно в жалованье епархиальному миссионеру второго участка.

17) Причитать же тех сел, которые сравнительно с другими больше изобилуют расколом и которые состоят в уездах Жиздринском, Мещовском, Мосальском и Медынском, как-то: Колчина, Колодязи, Кондрыкина, Бересны, Брыни Толстошеева тож, Космачева, Холмищ, Фоминич, Песоченского завода, Иволина, Щелканова, Ворсина, Тарутина и заштатного города Сухинич, предписать чрез благочинных запастись, на церковный счет, всеми без исключения книгами, которые указаны в разосланном указе Св. Синода от 10 февраля сего года за №1596 и которые еще опубликованы в №16 церковных ведомостей за 1893 г. (смотри стр. 124 и 125).

18) Согласно резолюции Его Преосвященства, последовавшей на постановлении съезда священников по 1-му благочинническому округу в границах Медынского уезда, от 12 марта 1893 г. за №1116, состоящему в заведовании Костинского священника Петра Малинина, открыть в Медынском соборе по воскресным и праздничным дням миссионерские собеседования с раскольниками с возложением этой обязанности по очереди на соборного протоиерея Палладина и городских священников Смирнова и Малинина и с тем условием, чтобы: а) собеседования читались по сборнику лучших бесед миссионеров местных братств Иоанно-Богословского в Калуге и Пафнутиевского в Боровске, если таковые есть, а в противном случае теперь же на соборный счет выписать все книги, опубликованные по определению Св. Синода 9—28 марта 1893 г. за №520 в №16 церковных ведомостей (см. стр. 125 и в приб. стр. 647) и б) в конце года было донесено чрез местного благочинного Консистории, сколько окажется охотников на

эти собеседования и совопросников из раскольников и сектантов и к какому толку или секте принадлежат собирающиеся совопросники. В применении к сему порядку и в целях общего упорядочения миссионерской деятельности в других уездных городах Мещовске, Мосальске, Козельске, Тарусе, Малоярославце и безуездном городе Серпейске, где раскол пустил глубокие корни и где, между тем, по сие время не было и теперь не заведено в местных соборах по воскресным и праздничным дням очередного собеседования с раскольниками и сектантами, настоит неотложная необходимость завести подобного рода собеседования в местных соборах упомянутых городов с возложением этой обязанности по очереди, на протоиереев — Александра Лебедева, Никифора Баталина, Александра Элеонского, Иоанна Раевского, Чиннова и Кедрова и на всех городских священников, для руководства же в сих случаях пользоваться лучшими беседами местных миссионеров, если таковые окажутся где, а всего лучше теперь же на соборный счет выписать всею полностью книги, опубликованные по определению Св. Синода от 9—28 марта 1893 г. (смотри стр. 125 и в прибав. стран. 647), и некоторые книги из списка, отпечатанного в конце Синодального указа от 10 февраля сего года за №1596.

19) Согласно той же резолюции Его Преосвященства и на основании того, что: 1) Калужский епархиальный свечной завод имеет 14 свечных складов или лавок и ежегодно получает чистой прибыли до 30 тысяч руб.; 2) при столь громадной прибыли единовременная уступка из свечных доходов, полагая с каждого склада или лавки по 50 руб., всего 700 руб., на заготовку крестиков, икон, книг и брошюр религиозно-нравственного содержания, и в особенности троицких листков, для распродажи в простом народе по удешевленной цене со скидкой 10% с рубля не составит для управления свечного завода никакого расчета, как по принципу его назначения, так и потому, что эта ссуда в виде опыта назначается на один только год, а между тем чтение этих книг, брошюр и троицких листков заставит русский темный народ самостоятельно работать над своим умственным и нравственным развитием; 3) указом Св. Синода от 22 ноября 1860 г. за №4631 дозволяется учреждениям духовного ведомства без испрашивания разрешения у гражданской власти производить бесплатную торговлю книгами и брошюрами религиозно-нравственного содержания; 4) о продаже из этих учреждений крестиков и икон то и дело упоминается в периодической печати, и 5) торговля сими последними предметами по смыслу определения Св. Синода от 18 февраля/9 марта 1893 г., как не составляющая корыстных оборотов, но преследующая одни чисто нравственные цели, освобождена от всяких сборов, — поручить управлению свечного завода отчислить раз навсегда из прибылей завода за текущий год 700 руб. и эту сумму употребить частию на покупку крестиков, книг и брошюр религиозно-нравственного содержания, троицких листков и наконец икон, по своему собственному усмотрению, а частию на упаковку и рассылку этих предметов по уездным свечным складам, и пожалуй, на утрату этого мелочного товара, при рассылке по уездам и при мелочной распродаже.

20) Сопутствовать Его Преосвященству при поездках его с миссионерскою целию по епархии, для обозрения приходов, зараженных расколом, в наступающее лето по уездам — Калужскому, Медынскому, Козельскому, Боровскому и Жиздринскому пригласить преподавателя истории раскола, как ученого миссионера Петра Павловича г. Добромыслова, на содержание и на путевые трехконные прогоны которого отпустить 100 руб., и просить по возвращении из поездки представить в Консistorию надлежащий отчет в выданной ему сумме. Отнести эту статью расхода на счет епархиального свечного завода. О чем по воспоследовании Архипастырского утверждения для объявления и надлежащего, кому следует, исполнения: 1) заготовить, в возможной скорости, 700 печатных циркуляров, которые безотлагательно разослать причтам всех без изъятия соборных и приходских в епархии церквей, с изложением, во всей полноте, состоявшегося постановления епархиального начальства с прибавлением того, чтобы ко времени приезда Его Преосвященства для ревизии церквей как в наступающее лето, так и во всякое другое время, местными причтами были заготавливаемы и за общим подписом во главе церковных документов на имя Его Преосвященства представляемы краткие записки о том а) сколько в обозреваемом приходе состоит раскольников и к какому толку или секте они принадлежат; б) в каких обрядах выражается чин их богослужения, есть ли в домах раскольников молитвенные дома, существуют ли общественные у них часовни и кто именно служит у них вожаками, которые поддерживают заблуждения раскольников и сектантов и затрудняют обращение их в недра Святой Апостольской церкви; в) были ли употребляемы приходским пастырем и какие именно меры для вразумления заблуждающихся; г) кто именно в течение целого года пастырем присоединен к православию, и есть ли надежда на обращение других, и сколько за тем остается заблудших к следующему году и д) с какого времени пастырь состоит на занимаемом месте, много ли обратил к православию за время своего служения, и какими фактами подтверждается борьба его с расколом и сектантством; и 2) составленный по церковным документам и по сведениям епархиального училищного совета список приходов, зараженных расколом, теперь же отпечатать в количестве 700 экземпляров, из них один почтительнейше препроводить к Архипасты-

рю до выезда его по епархии на ревизии, в наступающее лето, остальные отослать к двум епархиальным миссионерам, к издателю миссионерского листка, наставнику семинарии по истории раскола г.Добромыслову, в правление епархиального свечного завода и всем без изъятия причтам Калужской епархии. Мая 29 дня 1893 г.

Подлинный подписали:

Член Консистории, Мироносицкий Протоиерей Иоанн Соколов.

Секретарь Н.Разумов.

Столоначальник Ив. Орлов.



КУПЦЫ-СТАРОВЕРЫ В ЭКОНОМИКЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА

Д.Е. Расков

Со времени основания Петербурга на Охте и Рыбацком в качестве мастеровых и ремесленников селится много старообрядцев. Петербургская губерния находилась в окружении Новгородской, Псковской и Олонецкой губерний, где сильны были беспоповцы. Достаточно вспомнить, что киновиархи Выговской обители — духовного и хозяйственного центра поморцев — наладили устойчивую связь с новой столицей уже во времена Северной войны, снабжая Петербург старопечатными книгами и торгуя хлебом. Настоятели общежития Семён и Андрей Денисовы «посылали своих людей с письмами и гостинцами к его Императорскому величеству». Старания выговцев не прошли даром. Пётр I доверял поморцам, и если «от кого клеветы быша, он же тому не внимаше» (1). Интересен и тот факт, что губернатор Петербурга, князь А.Д.Меньшиков, 12 мая 1711 г. объявил по Санкт-Петербургской губернии «всем обще, как духовного, так и светского чина людям, и кому указ великого государя подлежит ведать, дабы впредь никто общежитиям Андрея Денисова с товарищи, и посланных от них, обид и унижения, и в вере по старопечатным книгам помешательства, отнюдь не чинити, под опасением жестокого истязания» (2). В Ямбургский и Копорский уезды приезжал беседовать царевич Алексей Петрович, любивший «бородачей». Однако официальная статистика по староверам очень скудна, имеются лишь фрагментарные сведения о «ревнителях древнего благочестия» в купеческой среде, тем более, что гонения и притеснения лишь изредка сменялись периодами веротерпимости.

Известно, что два семейства купцов Мыльниковых, отличающихся особой «стойкостью и закоренелостью», платили в 1718 г. двойной оклад (3). В правление Анны Иоанновны, когда федосеевцы отделились от поморцев, отказавшись молиться за императрицу, в Санкт-Петербургской епархии официально числилось 13 старообрядцев, что, конечно, далеко от действительности (4). Ревизия 1745 г. показала, что раскол распространён преимущественно между «достаточными» купцами и ремесленниками. При императрице Елизавете Петровне было несколько крупнейших петербургских поморцев-торговцев. Среди них династия купцов-гостинодворцев Яковлевых, купец Игнатий Гутуев, «оставивший фамилию свою Гутуевскому острову», ратман петербургской биржи Афанасий Дорофеев, купец

Пётр Рогожин, тайно приставленный к сбору подушных денег (5).

При Екатерине II возникают староверческие кладбища (поморское на Малой Охте, федосеевское на Волковом поле), строятся молельни. Для *поморцев* одним из первых «купцов-героев», посвятившим себя делу общины, был подрядчик по устройству набережной Фонтанки Иван Феофисович Долгов (1734–1799). Будучи богатым человеком и «именитым гражданином», известным при дворе, он в то же время был ревностным членом общины поморского согласия. На больших земельных владениях от Моховой улицы до Фонтанки в 1768 г. во флигеле была устроена моленная во имя Знамения Пресвятой Богородицы с подворьем и школой (в этом же году выходит указ, дающий старообрядческому Малоохтинскому кладбищу официальный статус), а рядом же были возведены амбары для хлеба, привозимого с Выга. Всё состояние Долгов завещает Выголексинскому монастырю, благодаря чему вскоре строится новая моленная, первая в России по своей обширности и богатству (6).

В царствование Александра II попечителями поморского кладбища были богатые купцы А.Д.Пиккиев, В.И.Миронов, А.П.Орловский, И.П.Михайлов, которые много сделали для возвращения кладбища и устройства новой моленной во имя Илии Пророка. Самым выдающимся попечителем петербургских поморцев во второй половине XIX в. был Василий Александрович Кокорев (1817–1889), выходец из г.Солигалича Костромской губернии, разбогатевший на винных откупах (за умелое ведение дел неисправных откупов его стали называть «откупщицким царём»), пионер многих прогрессивных предпринимательских начинаний, одним из первых понявший важность бакинских нефтяных промыслов, основатель крупнейшего частного Волжско-Камского банка и Московского купеческого банка, строитель нескольких железных дорог, автор основательного труда «Экономические провалы» (1887), в котором он выступает как сторонник сохранения и развития самобытных начал русской экономики, показывает губительность механического заимствования западноевропейских финансовых и хозяйственных форм (7). Кокорев, «русский самородок», имея обширные связи, немало помогал единоверцам, ходатайствуя перед чиновниками и выделяя деньги на нужды общины. Достойны упоминания купеческие династии торговцев мануфактурой Кондратьевых, Кончаевых, владельцев шляпных магазинов Молчановых, торговцев зерном Мерзлоуховых.

Федосеевцы ещё в 1723 г. имели моленную в Петербурге. В 1760-х годах главным попечителем и устройтелем моленной у Апраксина Двора был выходец из крестьян Рязанской губернии, а впоследствии купец 1-й гильдии Филипп Фомич Косцов (1737-1804). Благодаря его усилиям для моленной было выстроено отдельное каменное здание, а благоволение к нему князя Куракина сдерживало притеснения властей (8). В 1777 г. по ходатайству купцов Дмитрия Воробьева и Петра Волкова федосеевцы получают на Волковом поле место под кладбище и моленный дом. В Петербурге к концу XIX в. это было самое многочисленное согласие, объединяющее около 6000 прихожан. Из попечителей особо следует выделить Е.С.Егорова, речь о котором чуть ниже.

Третьим влиятельным согласием в Петербурге были *поповцы*, принявшие австрийскую иерархию (1846) и Окружное послание 1862 г. и их стали называть «громовцами» в честь Федула Громова, основателя и попечителя поповского кладбища и богадельни рядом с Московскими Триумфальными воротами. Именно его усилиями совместно с братьями Рахмановыми была учреждена Белокрыницкая старообрядческая митропо-

Остановимся подробнее на последней трети XIX в. с тем, чтобы выяснить, что представляло из себя старообрядческое купечество в этот период. Весной 1881 г. по случаю принесения присяги на верноподданство государю Александру III журналист «Петербургского листка» Н.Скроботов, посетив многие согласия петербургских старообрядцев, писал: «Напрасно стали бы мне говорить, что всё это крестьяне и ремесленники: в числе петербургских старообрядцев насчитываются сотнями купцы, из которых иные должны быть причислены к числу выдающихся коммерческих предпринимателей» (10).

Петербург в отличие от Москвы, Нижнего Новгорода или городов Русского Севера не был столь характерен для старообрядческого предпринимательства. В петербургском деловом мире большие, иногда «шальные», деньги с использованием необходимого инструментария (обман, подкуп, взятки) наживались на откупках (выгодных правительственных заказах), грюндерстве, финансовых операциях. Тип осторожных и медлительных деловых людей, которые живут в согласии с совестью и «решения принимают не сразу, а выжидая, но раз оно принято, гнут линию

ТАБЛИЦА 1. ВЕРОИСПОВЕДНЫЙ СОСТАВ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО КУПЕЧЕСТВА

Вероисповедание	1883 г.		1893 г.		Коэффициент деловой активности
	человек	%	человек	%	
Православные	3154	66,0	3174	65,13	0,77
Старообрядцы	56	1,2	57	1,17	4,26
Протестанты	1106	23,1	1150	23,6	2,62
Иудеи	195	4,1	266	5,46	3,42
Караимы	13	0,3	10	0,21	8,93
Армяно-григориане	18	0,4	20	0,41	6,07
Скопцы	8	0,2	5	0,1	
Магометане	4	0,1	8	0,16	0,42
Католики	228	4,8	183	3,76	0,99
Итого	4782	100,00	4873	100	

лия. Благодарные поповцы поместили такую эпитафию на могиле Федула Громова (ум. в 1848 г.): «Честность, справедливость, негласная помощь ближнему, во всем воздержание и не горделивость — его законы! Не блеск образования и званий, а здоровый ум и дальновидность руководствовали его в обширных делах, при уповании на Бога! Он начал с ничего и неуспынно трудясь приобрел звания и состояния и во всю жизнь наслаждался любовью всех окружающих, счастьем и постоянным здоровьем» (9).

Кроме трёх вышеозначенных согласий (поморцы, федосеевцы и громовцы), существовали в Петербурге и филипповцы, рябиновцы, почитавшие крест из рябинового дерева, раздорники, не принявшие Окружного послания, и др., но в целом они были малозаметны.

упорно и тягуче, несмотря на неудачи», по образному выражению Вл.Рябушинского, «умирал» в гнилой и заплесневелой атмосфере Петербурга (11). Этот тип «русского мужика», который чувствовал себя в Москве первым человеком, терялся в столичных банковских и чиновничьих кругах и вытеснялся иноверцами и инородцами. И тем не менее ситуация со старообрядческим купечеством в эти последние десятилетия XIX в. была очень любопытной. Интересную картину рисуют материалы Санкт-Петербургской купеческой управы. Лишь с 1883 г. после появления закона Александра III об уравнении старообрядцев в правах с «православными» в сведениях о лицах, выбравших торговые свидетельства, стали указывать старообрядчество в качестве одного из вероисповеданий наряду с като-

личеством, иудаизмом, лютеранством, единоверием, скопчеством и др. После введения в 1898 г. промыслового обложения гильдейских предприятий и отмены обязательного приобретения сословных купеческих прав для получения промышленных и торговых свидетельств, гильдии постепенно теряют свое значение и купечество перестаёт быть синонимом российского предпринимателя.

В результате аккуратного подсчёта, проведённого на основе справочных книг о лицах Санкт-Петербургского купечества, получивших с 1882 по 1893 гг. свидетельства и билеты по 1-й и 2-й гильдиям на право торговли и промыслов, суммированного в таблице 1, оказалось, что доля старообрядцев была достаточно устойчивой и составляла 1,2 % от общего числа купцов города (для сравнения: в Москве по данным X ревизии 9% купцов были старообрядцами) (12).

Если воспользоваться данными о доле старообрядцев в населении города, то окажется, что коэффициент деловой активности, под которым понимается отношение доли в купечестве к доле в общем населении, равняется 4,26. Староверы были относительно более активными, чем иудеи и протестанты, и уступали лишь слабо пред-

го предпринимательства в столице? Какой бизнес, выражаясь современным языком, находилась в руках «ревнителей древнего благочестия»? Такая постановка вопроса имеет право на существование. Достаточно упомянуть, что конфессиональные особенности видны в специализации иудеев, которые содержали банкирские дома (Гинцбурги), кассы ссуд, аптеки, оказывали комиссионные услуги, торговали драгоценностями, а многие купцы 1-й гильдии выступали в качестве подрядчиков у казны. Магометане содержали кафе, буфеты, рестораны, армяно-григориане торговали вином, все караимы так или иначе были связаны с производством и продажей изделий из табака (напр., табачная фабрика «Саатчи и Мангуби»), лютеране, главным образом подданные европейских государств, часто являлись либо профессиональными работниками (инженеры, мастера, учителя) во 2-й гильдии, либо акционерами и держателями фабрик и заводов (Кноп, Нобель, Вогау) в 1-й гильдии.

Старообрядцы были русскими людьми, хранящими древлеправославную веру, поэтому понятно, что конфессиональная специфика проявлялась в меньшей степени. Она была менее явной в сравнении с Москвой, где старообрядцы контролировали

Таблица 2. Вероисповедный состав Санкт-Петербургского купечества по гильдиям

Вероисповедание	1883 г.				1893 г.			
	1-я гильдия		2-я гильдия		1-я гильдия		2-я гильдия	
	человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
Православные	218	38,4	2936	69,6	188	35,9	2986	68,7
Старообрядцы	5	0,9	51	1,2	8	1,5	49	1,1
Протестанты	236	41,5	872	20,7	175	33,4	975	22,4
Иудеи	84	14,8	111	2,6	134	25,6	132	3,0
Караимы	0	0	13	0,3	1	0,2	9	0,2
Армяно-григориане	0	0	18	0,4	1	0,2	19	0,4
Скопцы	0	0	8	0,2	3	0,6	2	0,04
Магометане	0	0	4	0,1	1	0,2	7	0,16
Католики	25	4,4	203	4,8	13	2,5	170	3,9
Итого	568	100	4216	100	524	100	4349	100

ставленным в городе караимам и армяно-григорианам. Старообрядцы были равномерно представлены в 1-й и 2-й гильдиях, при этом доминирование протестантов и иудеев в более богатой 1-й гильдии за счет относительно меньшего участия православных (см. таблицу 2).

Сравнивая таблицы 1 и 2 можно утверждать, что капиталы концентрировались главным образом в руках протестантов (преимущественно лютеран) и иудеев. Эта тенденция (56,3 % в 1883 г., 59 % в 1893 г. для 1-й гильдии протестантов и иудеев вместе) сохранялась и впоследствии до тех пор, пока всех не смела революция.

Какая же была специфика староверческо-

почти 50 % шерстоткацкой промышленности (13).

С определённой можно сказать, что купцы-староверы Петербурга занимались в первую голову *торговлей*. Они играли заметную роль в Апраксином и Гостином дворе (петербургской Москве), менее известных рынках: Ново-Александровском, Сытном, Андреевском, Пантелеймоновском, Ямском и Мариинском, — многие торговали в собственных магазинах и лавках. В указателе «солиднейшей и лучшей» части торговых предприятий, составленном А.Д. Башковым для потребителей, среди староверов значатся два продавца мануфактурных товаров (14). Егоров Ефим Савельевич (1823—1895), 1-й гильдии купец, действитель-

ный статский советник и кавалер, помощник попечителя и председатель Комитета Волковской федосеевской богадельни, попечитель Преображенского кладбища в Москве, был владельцем двух лавок в Спасской части Апраксина двора, шести каменных домов. После его смерти петербургские газеты сплетничали о незаконном расходе 160 тыс. руб. из казны Волковского кладбища, но вряд ли эти сплетни были обоснованными (15). Матвей Кузьмич Андреев, 1-й гильдии купец, торговал в Мариинском рынке. Многие купцы-староверы продавали готовые платья (И.Десятникова, А.Н.Горелова, И.Е.Ладонин, В.П.Марков, Ф.И.Гмызов). Удостоился же чести попасть в указатель помор Иван Иванович Кондратьев, продававший готовое платье и меховые товары на Зеркальной линии Гостиного двора. Кроме того, торговали изделиями из кожи, галантерейным товаром, лаком, железом, шорным, москательным товаром. В справочнике находим и Петра Ивановича Иванова, который содержал две лавки фарфора, хрусталя и фаянса в Мариинском рынке.

Известны были староверы и как предприимчивые торговцы продовольственными товарами. Разнообразную сеть бакалейной и фруктовой торговли содержал федосеевец, купец 1-й гильдии Александр Иванович Латынин; помор, купец 2-й гильдии, гласный Городской Думы Александр Платонович Орловский, который участвовал в возвращении и приведении в порядок Малоохтинского кладбища в 1865 г., имел широкую сеть чайных магазинов и, кроме того, содержал трактир. На Ямском рынке снабжали петербуржцев мясом федосеевцы, купцы 1-й гильдии братья М.И. и Ф.И.Смирновы (которые, кроме того, имели в Москве альбуминный завод), а на Сытном купцы 2-й гильдии Д.Я. и Я.П.Головины, по всей видимости, принадлежащие к тому же толку, поскольку в справочнике купеческой управы они записаны как «вер. стар. беспоповщин. согласия», как обычно делали федосеевцы. Мясными же лавками владел суровых правил федосеевец, купец 2-й гильдии Никита Васильевич Киржанов, который известен как попечитель с 1876 г. женского староверческого монастыря на Волковой улице позади Московских Триумфальных ворот, рассчитанного на 200 призреваемых, где, по свидетельствам современников, пользовался неограниченной властью (16).

Из промышленных заведений нам удалось получить информацию о трёх заводах (двух лаковаренных и одном кожевенном), держателями которых были записные старообрядцы. Братья Михаил и Арсений Васильевы, купцы 2-й гильдии, принадлежали к федосеевскому согласию, имели каменный лаковый завод в доме собственного жительства на Б.Резвом острове в Нарвской части. В 1866 г. на заводе (одном из восьми городе) работало 6 человек, а сумма выработки равнялась 12836 руб., что

составляло 7%. На Гагаринской улице лаковый завод имел купец 2-й гильдии Афанасий Петрович Яковлев, в 1862–1867 гг. трудилось до 6 рабочих с выработкой до 38 тыс. руб., или приблизительно 20% от общей суммы (17).

Ещё в 1849 г. в городском указателе значится кожевенный завод Фёдора Егорова, один из 20 заводов города. В 60–70-х годах при занятости в 50 чел. на нём производилось продукции на 200–300 тыс. руб., что составляло 10% от общегородских объёмов.

Итак, в последние десятилетия XIX в. старообрядческое купечество Петербурга было задействовано в основном в торговле мануфактурными товарами, готовыми платьями и продовольственными товарами (мясо, рыба, колониальные товары), чему в немалой степени способствовали конфессиональные связи с другими регионами России. В промышленном производстве записные купцы-староверы находились на периферии экономики, не участвуя в таких высокодоходных и быстроразвивающихся отраслях промышленности, как бумаготкацкая, шерстопрядильная, суконная, сахарная. Они владели приблизительно 27% лаковаренного и 10% кожевенного производства. Далеки они были и от финансового мира столицы (В.А.Кокорев был редким исключением, к тому же он числился в московской купеческой управе). Среди согласий в предпринимательской сфере явно преобладали беспоповцы (федосеевцы и поморцы).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С.140.
2. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып.1. 1869. С.76; Об истории старообрядчества в Петербурге по официальным документам того времени до Екатерины II см.: Архангельский М. Из истории раскола в С.-Петербурге. СПб., 1870.
3. Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. Вып.1. 1869. С.75.
4. Там же. Вып.2. С.283.
5. Архангельский М. Указ. соч. С.10–12.; См. также Кобак А.В., Лурье Л.Я. Малоохтинское кладбище // Исторические кладбища Петербурга. СПб., 1993. С.417–423.
6. Скроботов Н. Среди старообрядцев // Петербургский листок. 1881. №80. С.2.
7. Лаврычев В.Я. «Русский самородок»: Предпринимательство и общественно-политическая деятельность В.А. Кокорева // Предпринимательство и предприниматели России. От истоков до начала XX века. М., 1997. С.166–177; См.: Кокорев В.А. Экономические провалы. СПб., 1887.

8. Шамарин В.В. 275 лет Староверию в Петербурге // Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 1998 год. С.54.
9. Животов Н.Н. Церковный раскол Петербурга в связи с общерусским расколом: Очерки. СПб., 1891. С.102–103.
10. Скроботов Н. Среди старообрядцев // Петербургский листок. 1881. №70. С.1.
11. Рябушинский В. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., 1994. С.136.
12. Справочная книга о купцах города Санкт-Петербурга за 1883/1893 г. СПб., 1883/1893; Материалы для истории московского купечества. М., 1889. Т.9; О населении Петербурга см.: Покровский В.И. С.-Петербург (статистический очерк) // Весь Петербург на 1894 г. СПб., 1894.
13. Стадников А.В. Роль московского старообрядчества в развитии Российской текстильной промышленности // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 1998.
14. Башков А.Д. Указатель адресатов промышленных и торговых предприятий Петербурга. СПб., 1889; См. также: Лурье Л. Старообрядцы в экономике дореволюционного Санкт-Петербурга // Мониторинг социально-экономической ситуации рынка труда С.-Петербурга. 1997. №1. С.20–26.
15. Демьянов Г. Волковская панама или «Егоровщина» // Петербургский листок. 1895. №137. С.3.
16. Животов Н.Н. Указ соч. С.66.
17. Фабрики и заводы Санкт-Петербургской губернии в 1862–1868 гг. Вып. 1–7. СПб., 1863–1870.



СТАРООБРЯДЧЕСТВО ГОРОДОВ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX В.

И. Н. Ружинская

В современной исторической науке проблемам старообрядчества уделяется всё больше внимания. Помимо культурологического аспекта всё шире исследуются вопросы истории старообрядческих центров с их промышленно-корпоративной деятельностью. Одним из таких центров, бесспорно, являлась Олонецкая губерния, восстановленная указом Александра I в 1801 г. В 1828 г. здесь была учреждена Олонецкая епархия.

Олонецкий край всегда был необычайно живописен и богат полезными ископаемыми, но малонаселён. Суровые условия севера требовали от его жителей хозяйственной смекалки и сноровки в совмещении разнообразных видов деятельности: торговля, промыслы, сельский и заводской труд, работа на судоходных реках — «лучше живёт тот крестьянин, у кого сын или брат постоянно живёт в городе или у должности, или в торговле».

Проследим численность горожан уездных городов на основе таблицы 1 (1).

Данная таблица показывает, что численность горожан в Олонецкой губернии была небольшой, сильно колебалась. Наибольшим по численности был город Петрозаводск — столица губернии, её промышленный, культурный, торговый и административный центр. Наименьшими по численности были Лодейное поле, Пудож, Повенец. Приведённые данные свидетельствуют, что урбанизационные процессы в XIX в. Олонецкую губернию почти не затронули: численность горожан с 1857 по 1897 гг. выросла незначительно,

с 6,4% до 7,0% от численности всех жителей губернии. Таким образом, основное население по-прежнему проживало в сельской местности. Более всего, по воспоминаниям современников, «походил на русский город средней величины» Каргополь — своеобразная «хлебная столица» губернии.

По имеющимся данным, хранящимся в архиве, горожан охватил сильный «духовный недуг», вследствие чего благочестие жителей, по мнению официальных властей, сильно пошатнулось: «раскол утвердился в сильной степени». Старая вера настолько прочно вошла в сознание жителей, что властям пришлось вести «искоренение раскола» как среди русскоязычных жителей, так и среди местных финно-угорских народов: «Раскол утвердился так, что когда с 1828 г. начали поступать в наш карельский край образованные священники, то трудно было найти в приходах дом, в котором не было бы раскола» (2).

Власти называли этому следующие причины:

1. «Приверженность к расколу людей богатых, в основном торговых и промышленных».

2. «Грамотность и начитанность многих наставников» старообрядческой среды.

3. «Многие беды от сношений раскольников с единоверцами Санкт-Петербурга, Москвы, скитов».

4. Активная коммерческая деятельность, «отвлекающая от истинной веры», как-то: «базары в Олонце», «продажа хлеба в Каргополь и Петрозаводск, где напивавшись всякими слухами, возвращаясь в дома свои, раскольники утверждают и соблазняют других в раскол» (3).

5. «Небрежение властей, кои сами порой потворствуют расколу» (4).

Таблица I. Городское население Олонецкой губернии в 1857–1897 гг.

Город	1857 г.		1897 г.	
	Всего горожан	% от всех горожан	Всего горожан	% от всех горожан
Петрозаводск	10144	55,33	12522	49,1
Олонец	1155	6,3	1246	4,88
Лодейное поле	1127	6,15	1432	5,61
Вытегра	2407	13,13	4502	17,65
Каргополь	1955	10,66	3057	11,98
Пудож	1025	5,59	1455	5,7
Повенец	520	2,84	1294	5,07
Всего горожан	18333	100	25508	100
	(6,4%)		(7,0%)	
Всего по губернии	285945		364156	

Своеобразными центрами старообрядчества среди городов Олонецкой губернии были Петрозаводск, Олонец и Каргополь. Соотнесём это с фактами таблицы 2 (5).

Таким образом, на фоне 7 городов губернии по численности старообрядцев действительно выделяются Петрозаводск, Олонец и Вытегра, на долю которых в 1817 г. приходилось 80% горожан-старообрядцев. Несколько менее было в Повенце. За время после репрессий 1830-х годов значительно снизилась численность старообрядчес-

Олонце и Пудож. Таким образом, из бывших «форпостов» городского староверия серьёзно выдержал «прессинг» властей лишь Петрозаводск. Эти же данные свидетельствуют, что учёт старообрядцев в городах вёлся лучше, чем на селе, и данные по городам более объективны, так как динамика численности по городам не столь скачкообразна.

Рассматривая половой состав старообрядчества в городах, отметим традиционное преобладание лиц женского пола. Хотя доля староверок по сравнению со старообрядцами-мужчинами сни-

Таблица 2. Численность старообрядцев по городам Олонецкой губернии

Город	1817 г. всего			1843 г. всего			1854 г. всего			1861 г. всего			1897 г. всего		
	М	Ж	%	М	Ж	%	М	Ж	%	М	Ж	%	М	Ж	%
Петрозаводск	23	68	19,37	16	36	20,8	нет данных	21	20,19	0	0	0	26	53	77,94
Олонец	32	130	37,04	12	36	20,8	нет данных	8	7,69	7	9	24,62	0	0	0
Лодейное поле		нет данных		0	0	0	нет данных	1	0,69	0	0	0	3	4	5,88
Вытегра	21	83	23,65	4	30	17,34	нет данных	18	17,3	1	7	12,31	1	5	7,35
Каргополь	5	15	4,27	11	35	20,23	нет данных	16	15,38	4	9	20,0	1	1	1,47
Пудож	0	4	1,14	0	0	0	нет данных	11	10,58	5	6	16,92	0	0	0
Повенец	26	51	14,53	13	36	20,8	нет данных	29	27,89	4	13	26,15	0	5	7,35
Всего горожан-старообрядцев	107	351	4,38	56	173	1,86	нет данных	104	0,57	21	65	2,5	31	68	2,3
Всего старообрядцев по губернии		8009			9287			18197			2605			2936	

кой группы в Олонце, сойдя к концу века на нет. В Вытегре и Повенце количество старообрядцев уменьшилось не так значительно, колеблясь от 20 до 7% в разные годы, не растворясь в новой вере даже после гонений. Весьма необычно соотношение численности старообрядцев Петрозаводска. Резко снижаясь к 1861 г. (0%), к 90-м годам XIX в. число исповедующих древнее православие там составило 77,94% от числа всех староверов губернии. Появилось представление, что к концу XIX в. горожане-старообрядцы как бы «сгруппировались» в столице губернии, помогая друг другу и поддерживая друг друга во взаимоотношениях с официальными властями. Так, доля петрозаводчан-староверов в середине XIX в. составляла 0,25%, а к концу века, хотя и незначительно, но выросла до 0,4%. Это самый высокий показатель по численности староверов в городах изучаемого региона на конец периода. Если же сравнивать эти показатели с численностью старообрядцев по губернии в целом, то на фоне роста населения городов количество староверческого населения в них заметно снижается, практически исчезнув в Каргополе,

зилаясь до 54,41%, тем не менее, она всё равно достаточно высока. Итак, если учитывать численный состав старообрядцев города, то «война с расколом» властей к концу XIX в. была почти выиграна в Олонце, Пудож и Каргополе, «не искоренив раскола» в целом по городам, особенно в Петрозаводске.

Рассмотрим численность старообрядцев в городах по согласиям. Города Олонецкой губернии знали два согласия — даниловское и филипповское. Традиционно там, где велика была доля «даниловцев», они селились всегда компактно, что обеспечивало им взаимопомощь и взаимовыручку. Филипповское же согласие на территории Олонецкой губернии было достаточно расплывлено. Так, если в 1817 г. доля филипповцев составляла 48,6%, то к середине века — 32,39%, а к концу его, особенно в городах, филипповское согласие почти полностью исчезло. Проиллюстрируем это данными таблицы 3 (6).

Из таблицы видно, что там, где преимущественно была представлена даниловская община, старообрядчество сохранилось. В Вытегре и Карго-

Таблица 3. Численность горожан-старообрядцев по соглашениям

Город	1817		1843		1854		1897	
	Д	Ф	Д	Ф	Д	Ф	Д	Ф
Петрозаводск	29	39	18	18	19	2	41	12
Олонец	130	0	36	0	8	0	0	0
Лодейное поле	нет данных		0	0	1	0	4	0
Вытегра	60	23	30	0	18	0	5	0
Каргополь	0	15	0	35	0	16	0	1
Пудож	4	0	0	0	11	0	0	0
Повенец	51	0	33	3	29	0	5	0
Итого	274	77	117	56	86	18	55	13

поле, городах с традиционно большой долей филипповцев, старообрядчество почти исчезло.

Пользуясь таблицей 4, рассмотрим сословное состояние старообрядчества в городах. Сравним данные до и после репрессий 1830-х годов (7).

Старообрядчество в городах представлено мещанским и купеческим сословиями, а в Петрозаводске — и мастеровыми Александровского пушечного завода. Но если за этот период заметно падает количество старообрядцев-мастеровых, то это явление среди мещан характерно лишь для Олонца и Вытегры. Доля же купечества на общем фоне даже возросла, становясь особенно заметной в Петрозаводске. К середине века из 762 купцов в губернии 28 — старообрядцы (3,67%). Из 6412 ме-

временно возмущение у служителей официальной церкви. Среди горожан-старообрядцев было много настоящих наставников, «борцов за истинную веру». В Петрозаводске это известные купеческие фамилии: Архаутов, Долгоева, Климков, Нестерова, Пуаньев, Севериков, Фигурин; мещанские: Климова, Симонова, Ялгубцова; мастеровых: Гребешков, Кожин, Логинов, Леонтьев, Суханов. Достаточно активно они контактировали со столичными «собратьями по вере», выезжая туда по торговым делам. По секретному указанию Олонецкой духовной консистории от 30 ноября 1855 г. для контроля над старообрядцами в городах причтам было велено заводить специальные тетради «с объяснением всех случаев разговоров с раскольни-

Таблица 4. Сословная принадлежность старообрядцев в городах

Город	1817			1847		
	купцы	мещане	мастер.	купцы	мещане	мастер.
Петрозаводск	6	9	50	7	12	11
Олонец	16	86	0	8	12	0
Лодейное поле	нет данных			2	0	0
Вытегра	15	51	0	2	13	0
Каргополь	0	5	0	1	7	0
Пудож	0	4	0	1	2	0
Повенец	0	6	0	1	10	0
Всего	37	161	50	22	56	11
%	14,92	64,92	20,16	24,72	62,92	12,36

щан — старообрядцами были 99 (1,54 %). Среди мастеровых этот показатель намного ниже: из их числа — 3361 — только 11 старообрядцев (0,33%) (8). Таким образом, старообрядчество преобладает именно в купеческой среде. «С большим достатком, но упорный раскольник», — так часто характеризуют старообрядцев в городах представители официальной власти. Тем не менее те же власти отмечают «хозяйственность», «начитанность», «трезвость поведения» старообрядцев-купцов. Они не только «у своих в почёте, но даже в уважении у православных». «Преданность расколу» многих из них поразительна. Своим «мужеством и твёрдостью духа» старообрядцы вызывали изумление и одно-

ками и мерах к обращению их в православие». Так в тетради протоиерея Ф.Рождественского появились записи: «старик П.Архаутов, известный строгостью жизни и расположением к молитве, ходит к состоящему под надзором полиции московскому купцу Гучкову, за раскол сосланному, который живёт в построенном на дворе купца Фигурина домике, поблизости от дома Архаутова», «30-го дня скончался Ф.Гучков..., погребён на Неглинском кладбище, а не на Троицком, так как это кладбище прежде было старообрядческим», «посетил меня сосланный под надзор полиции раскольник Мальков..., просил посодествовать ему в его возвращении отсюда. Он отказался от предложенного

мною условия (перемена веры), а я отказался от содействия ему в возвращении на родину», «купчиха Нестерова, имеющая значительную недвижимость и занимающаяся делами торговли, ответила мне: „Я не ваша овца“, — она не только сама держит раскол, но и старается об усилении и распространении его» (8).

Не менее замечательны персоналии горожан-старообрядцев г.Олонца, среди которых немало было лиц коренной, финно-угорской национальности: купцы — Туттуев, Пиккиев, Мясников, Кузнецов, Скрыбин, братья Серебряковы, а также мещане — Афанасьева и Кобелев. Особенно значительна роль Петра Мясникова: «Большой начётчик..., отпевает службы в своей домашней молельне..., принадлежит к расколу по фанатизму,... даже не принимает в доме своём священников. Его средства значительны: капитал, по общим отзывам, до 30 тысяч рублей серебром, он ведёт на него торговлю хлебом и красным товаром, имеет в гостином дворе большую лавку и в городе деревянный двухэтажный дом» (9). Достаточно обширны контакты олончан с единоверцами других старообрядческих центров: «Из Лекса постоянно приезжает А.Ананьина с крестами, молитвенниками и ластовками»; частый гость Мясников и в Санкт-Петербурге у бывшего олончанина, купца-старообрядца Пиккиева. Свои «активные борцы за веру» были и в других городах, но масштабы их влияния в старообрядческой среде были гораздо меньше («сборы в доме на молитву», «поддержка единоверцев» и т.д.).

Рассмотрим меры, которыми официальная власть «боролась за искоренение раскола». От увещательно-надзирательных мер довольно часто переходили к откровенно карательным: закрывали часовни, конфисковывали книги и иконы, вмешивались в частную жизнь, заставляя крестить детей по-новому, содержали «с целью убеждения» в городской тюрьме, запрещали «увольнять по паспортам за границу». Но для горожан-старообрядцев, активно занимающихся коммерческой деятельностью, самыми тяжёлыми оказались меры экономического воздействия — лишение возможности получить казначейское гильдейское свидетельство, которое давало право на занятие коммерцией. Показателен случай с петрозаводским купцом Сывороткиным, которому было отказано в получении такового свидетельства по причине его «принадлежности к расколу». Неся огромные убытки, Сывороткин был вынужден вступить «в лоно истинной церкви», получив в обмен от городской думы гильдейское свидетельство. Но этот случай повторился с ним, когда уже не он, а его жена отказалась предать традиции старообрядчества.

История староверия в городах Олонецкой губернии знает немало примеров поразительной твёрдости духа и настоящего самопожертвования в от-

стаивании своей веры. Желая сломить «честного, зажиточного, опытного в хозяйственной части» олонцкого старообрядца Тарасова, власти забрали у него арендуемую им пристань, а заключённый на 12 лет договор с ежегодной платой по 60 рублей серебром разорвали. В итоге коммерческая деятельность Тарасова оказалась перечёркнута; упорные преследования заставили его исчезнуть «в отлучке». Жена Тарасова, Анна, умерла от скоротечной чахотки, старшая дочь увезла младших детей в Санкт-Петербург к «братьям по вере», а сын ушёл на заработки. Распалось не только прибыльное дело, распалась некогда большая и дружная семья.

Итак, факты, изложенные выше, свидетельствуют, что за 80 лет XIX в. старообрядчество в городах хотя и уменьшалось численно, но сильно изменилось по внутреннему характеру, разделившись условно на группы:

1. «обратившихся в православие», скрывавшихся за видимым обращением в разряде «православных», но числившихся чаще всего «не бывшими у исповеди», «не знающими символа веры», и таким образом приспособившихся к новым условиям;

2. «закоренелых раскольников», для которых даже применённые к ним репрессии оказались недостаточно эффективны: «не было случаев соращения православных в раскол, но с другой стороны немногочисленные случаи придерживающихся церкви Христовой», «двухперстное знамение ещё остаётся в употреблении, особенно в купеческих и мещанских сословиях, но дети, поступающие в учебные заведения, приучаются к трёхперстному» (10).

В конечном итоге не на репрессии, а именно на воспитание молодого поколения старообрядцев в городах и возлагали власти, особенно церковные, свои надежды при ликвидации старой веры: «есть надежда, что молодое поколение среди раскольников дозволит своим детям учиться в народных школах, а по выходе из них сделается проводниками православных вероучений в раскольничьей среде» (11).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Таблица составлена по материалам: Памятная книжка Олонецкой губернии. Петрозаводск, 1857. С.143—144; Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: Т. XXVII: Олонецкая губерния. СПб., 1899. С.38—39.
2. Национальный архив Республики Карелия (далее — НАРК). Ф.25. Оп.2. Д.16/83. Л.217.
3. Там же. Л.45.
4. Там же. Л.41.
5. Таблица составлена по источникам: НАРК. Ф.1. Оп.10. Д.12/93. Л.1—2об.; Оп.36. Д.16/5; Ф.25. Оп.2. Д.2/40, 3/49, 3/54, 3/55; Оп.8. Д.9/51;

Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: Т. XXVII: Олонецкая губерния. Тетр. 2. СПб., 1900. Табл. XIII. С. 142—143. В таблице использованы следующие «опорные даты»:

1817 г. — время, когда правительство достаточно активно пыталось решить вопрос «счисления» старообрядцев в империи;

1843 г. — период относительно спокойный в плане репрессий против старообрядцев, так как основная их волна была связана с 1830-ми годами, когда во главе губернии стоял А. Дашков, а во главе епархии — архиепископ Иг. Семёнов;

1854 г. — время инспектирования губернии чиновником МВД Смирновым на предмет получения «секретных» данных о старообрядцах;

1861 г. — эпоха реформ;

1897 г. — Первая Всеобщая перепись населения империи.

6. Таблица составлена по источникам: НАРК. Ф. 1. Оп. 10. Д. 12/93. Л. 40-48 об.; Оп. 36. Д. 16/5; Ф. 25. Оп. 2. Д. 15/89, 16/83, 2/40, 3/49, 3/54, 3/55; Оп. 8. Д. 39/10.

7. Таблица составлена по источникам: НАРК. Ф. 1. Оп. 1. Д. 12/1; Оп. 36. Д. 16/5.

8. Пашков А. И. Старообрядчество Олонецкой губернии в середине XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Тезисы. М., 1997. С. 159; НАРК. Ф. 25. Оп. 8. Д. 4/25. Л. 97 об.—98.

9. Там же. Ф. 1. Оп. 10. Д. 12/91. Л. 2.

10. Там же. Л. 81 об.

11. Там же. Ф. 25. Оп. 2. Д. 16/83. Л. 51.



СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ КЛАДБИЩЕ НА ХУТОРЕ ПЛОТНИКОВЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В.Н.Водолазко

Хутор Плотников располагается на территории Даниловского района Волгоградской области. По старому административному устройству он входил в состав станицы Берёзовской Усть-Медведицкого округа Области Войска Донского. Берёзовский юрт (такое чисто казачье самоуправленческое деление активно возрождается в настоящее время и в некоторых случаях оказывает определённое влияние на принятие административно-политических решений) по р.Медведице в 70–80 годы XVII в. представлял собою одно из самых крупных старообрядческих «гнёзд» на Дону; это были пустынные, труднодоступные, лесисто-заовраженные места (1). В станицу входили хутора Атамановка, Бобры, Исаев, Ловягин, Кувшинов, Мамаев, Плотников, Попов, Заплавка, Рубежин и др., полностью или в значительной своей части являвшиеся старообрядческими.

В настоящее время в некоторых из них ещё сохранились и действуют общины староверов (например, в Атамановке, Бобрах и др.); в большинстве же случаев встречаются отдельные старообрядческие семьи в Плотникове, Заплавке и т.п. (Сапожникова П.В., Плотников, 1994) или отдельные последователи старого благочестия и веры. До недавнего времени их окормлял отец Пётр из Михайловской старообрядческой общины, в которой состоит около 80 человек (Краснова Д.А., Бобры, 1994 г.).

Однако теперь положение заметно меняется в лучшую сторону: в 1994–1995 гг. учреждена и зарегистрирована в самой станице Берёзовской вновь созданная церковная православная старообрядческая община во главе с молодым, энергичным и грамотным иереем отцом Иоанном, рукоположенным православным старообрядческим митрополитом Московским и всея Руси Алимпием. Великая честь станице и её верующим! Сейчас в станице Берёзовской идёт возведение православного старообрядческого храма во имя Рождества Пресвятой Богородицы. Митрополит Алимпий передал в дар приходу пятнадцать древних икон, а также богослужебные книги с дарственными надписями (2). Совершенно очевидно, что Берёзовская церковь явится стимулирующим, объединительным центром, вокруг которого могут возродиться или возникнуть вновь группы или общины последователей древнего благочестия, в том числе и в Плотникове. С другой стороны, казачье правление Берёзовского юрта призывает казаков хуторов и станиц, где нет пока старообрядческих об-

щин, создавать такие объединения, тем более, что современная конфессиональная обстановка в обществе и живые ещё традиции старой веры способствуют этому; живы они и у известной части моих односельчан: на моей памяти в Плотникове, отстоящем на 3–4 км от станицы, отделённом от неё р.Медведицей и лесом, существовала значительная прослойка старообрядцев, среди друзей моего детства и школьных лет было немало детей казаков-староверов.

О том, что немалая часть моих земляков исповедовала дониконовские обряды и веру, свидетельствует существующее и поныне ещё сохраняющееся старообрядческое, «кулугурское», как здесь говорят, кладбище. По моему мнению, это самое старое кладбище на хуторе, во всяком случае, самое первое. Оно возникло во второй половине XIX в., когда хутор Плотников переселился из глухого лесного урочища Богатка, отрезанного почти весь сухой сезон от внешнего мира Медведицей и её многочисленными притоками, старицами, ериками, затонами, на теперешнее место. Именно Богатка, по словам старожилов, помогала скрываться от гонений со стороны войсковых и церковных властей, и, когда по распоряжению Александра II законодательство «по части раскола (1858)» было приведено к «правильной и твёрдой системе в отношении к расколу» (3), мои земляки получили возможность выйти из дебрей на открытую местность и заняться хлебопашеством и другими благородными делами. Очень скоро, вместе с обычными хозяйственными заботами и делами, хуторяне вынуждены были возвести сооружение некроульта — обычное кладбище, место последнего своего упокоения.

Старообрядческое кладбище расположено на северной околице хутора, в нескольких десятках метров выше его и в 100–120 м западнее никонианского кладбища, на одной линии с ним, практически почти рядом. Оно представляет собой правильный прямоугольник размером 25х40 м, ориентированный в меридианальном направлении, то есть строго на север. Кладбище окаймлено со всех сторон канавами, правда, западная и восточная канавы давно превратились в глубокие овраги, образованные вешними и дождевыми водами вследствие того, что местность, на которой расположен хутор, имеет некоторый уклон в сторону р.Медведицы. Эти овраги метрах в пятнадцати ниже кладбища сливаются в один и делают его совершенно неприступным с трёх сторон для похоронных процессов; северная же канава, хотя и не имеет резких очертаний, но тоже является серьёзным препятствием для погребального ритуала.

Кладбище в настоящее время не действует: на нём нет больше места для новых захоронений, могилы расположены даже на отвале северной канавы. Сейчас кладбище представляет собой законсервированный некрополь, где покоится прах нескольких поколений старообрядцев большого казачьего хутора, растянувшегося на 4 км и опирающегося южной своей окраиной на озера Ильменское или Хуторское, Подгорное, Песчаное и Баклушку, входящие в систему р.Медведицы. Последнее погребение состоялось в 1961 г., и сейчас плотниковские старoverы хоронят своих сообщинников на общем хуторском кладбище. Так похоронили в январе 1994 г. моего ровесника и друга детства, одноклассника Карасёва А.А., кстати сказать, племянника уставщицы бобровской общины Красновой Домны Афиногеновны.

Следует мимоходом заметить, что в Бобрах (5 км от хутора Плотникова) община хоронит умерших на общем кладбище, но в отдельном, отведённом в незапамятные времена специальном месте — в северо-западном углу его. Домна Афиногеновна говорит, что «всегда так было», а ей сейчас около 90 лет.

На Плотниковском старообрядческом кладбище большая часть крестов на могилах не сохранилась, осталось около десятка выветренных и высушенных за долгие годы солнцем дубовых крестов; некоторые из них покосились, на других — утрачены поперечные перекладины и другие детали. На двух крестах читаются вырезанные долотом или стамеской имена и даты жизни усопших. На одном обозначено: «Карасев Х.И. 1888»; перекладина, на которой указана дата смерти, отсутствует; на другом — сохранилось полное имя покойного, но без дат: «Питиримов Василий Абрамович». Сохранились полностью и долго будут стоять метал-

лические сварные кресты на могилах Захара Ивановича Брехова, похороненного в 1961 г., и неустановленного односельчанина — на приваренной жестяной табличке дождями смыло надписи с данными о нём. Могилы, кроме З.И.Брехова, не огороженные, кресты на них обыкновенные, восьмиконечные, без всяких украшений или ритуальных деталей, характерных для старообрядческой догматики на севере и отсутствующих в наших местах. Кладбище редко посещается, очевидно, уже некому, но две могилы на момент моего пребывания (август 1994) были ухожены: на одной лежали привядшие, двух-трёхдневной давности цветы, на другой — выполота трава, и могильный холмик ровно и аккуратно оштукатурен глиняным раствором, «обмазан», как говорят здесь. Однако естественное чувство покинутости и заброшенности ещё более усиливается унылым, пустынным — ни кустика, ни деревца — видом кладбища; на нём ничего не растёт и никогда, по-моему, не росло, кроме низкорослой горькой полыни и жёсткого родственника пшеницы — пырея, хотя на нашей донской земле очень хорошо приживаются и растут клён, акация, степная смородина, которые могли бы, как здесь говорится, «образить» место последнего прибежища моих земляков, среди которых, бесспорно, было немало ярких и лихих казаков, личностей и рубак, весьма достойных людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дружинин В. Раскол на Дону. СПб., 1889.
2. Илюшкин Н.П. Давайте ребята! // Даниловские вести. 1995. 21 ноября.
3. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т.1. СПб., 1899. С.285.



ЕДИНОВЕРИЕ В СЛОБОДЕ МСТЁРА ВЯЗНИКОВСКОГО УЕЗДА ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ

В.В.Борисов

Важной частью истории русского церковного раскола является единоверие. Его появление связано с деятельностью староверов-поповцев, стремившихся различными путями восстановить утерянную иерархию. Основатель Троицкой Никодимовой пустыни в Стародубье Никодим, принадлежавший к дьякову согласию, решил добиться этого, позаимствовав архиерея из господствующей церкви.

Для достижения этой цели он в 1783 г. подал прошение князю Потёмкину-Таврическому. Но в 1784 г. Никодим умер, и дело затянулось. Затем его передали митрополиту Московскому Платону, которым и были составлены «правила единоверия», утверждённые 27 октября 1800 г. Павлом I (1). В соответствии с этими правилами старообрядцы не получили себе особого епископа, а остались под властью епархиальных архиереев, но удерживали старину в обрядах и церковных книгах. Староверов, принявших «правила», стали называть единоверцами.

Появление единоверия в слободе Мстёра было обусловлено широким распространением старообрядчества в этих краях. Так, в 1768 г. во Мстёре только «записных раскольников» насчитывалось 202 человека.

В первой половине XIX в., во время пребывания во Мстёре Владимирского архиерея, старообрядцы преподнесли ему большой печатный пряник (а прянику на Руси с древности придавалось большое значение) и ходатайствовали об устройстве единоверческой церкви. Это ходатайство не было оставлено без внимания. В 1849 г. единоверцы слободы были причислены к Дубасовскому единоверческому приходу (2). Приходский священник посещал их изредка, так как жил за 80 вёрст. По его предложению был нанят особый дом, где он во время своих приездов совершал требы и устраивал общественные богослужения. Духовная консистория разрешила до постройки настоящего храма совершать всё это в частном доме. Там же был устроен иконостас.

Единоверческая церковь во Мстёре была построена в 1850 г. В 1854 г. её освятили во имя Живоначальной Троицы. Она деревянная, обшита тёсом, одноглавая; состоит из трёх объёмов — паперти, основного куба, пятигранной апсиды.

В третьей четверти XIX в. население Мстёры по вероисповеданиям распределилось таким образом: представителей официального правосла-

вия — 1774 человека, единоверцев — 473, старообрядцев различных направлений — 373 (3). Таким образом, единоверческий приход составлял 18% от числа всех жителей слободы. После открытия во Мстёре самостоятельного прихода к церкви были определены священник, диакон и псаломщик, а приход отнесён к благочинию единоверческих церквей Владимирской епархии.

Вскоре единоверцы решили устроить ещё один храм — каменный. В 1866 г. было получено разрешение на его постройку. На строительство этой церкви много средств пожертвовал уроженец Мстёры, вязниковский 1-й гильдии купец Осип Осипович Сеньков. Но оно затянулось. «Протекло четырнадцать лет, — писали „Владимирские губернские ведомости“ в 1880 г., — и храм этот до сих пор внутри не отделан, хотя в среде прихожан единоверческой церкви есть не только зажиточные, но даже обладающие большими капиталами...» (4). Отделка храма была завершена в 1884 г. стараниями и крупными пожертвованиями старосты единоверческой церкви Ивана Егоровича Мумрикова. Он на свои средства устроил в храме каменный мозаичный пол, иконостас, который расписывали лучшие мстёрские мастера-иконописцы, окрасил стены внутри и снаружи (5). Церковь получила название Никольской. Над её притвором располагалась звонница. В 1900—1901 гг. на пожертвования И.Е.Мумрикова, Г.А.Клевакина, Е.И.Голышевой, Е.Ф.Козловой, Д.А.Панкратова, В.М.Кибирёва, А.В.Панкратова, В.И.Мумрикова, Е.М.Фатьяновой, П.И.Козловой, И.В.Голышева к храму была пристроена паперть, к юго-западу от него построена часовня, а вокруг обеих церквей — каменная ограда с ажурными коваными решётками (6). При церквях находились дома для причта. В таком архитектурном решении единоверческий комплекс дошел до 1917 г.

8 сентября 1887 г. в слободе Мстёра была торжественно открыта единоверческая церковно-приходская школа. «Хотя в настоящее время в слободе Мстёра существуют две одноклассные земские школы, мужская и женская, — сообщали „Владимирские епархиальные ведомости“ в 1888 г., — но многие приверженцы старины опасаются отдавать в них, для обучения грамоте, своих детей на том основании, что здесь учат по книгам, исправленным при Никоне, вследствие этого дети их и остаются без всякого школьного просвещения» (7). Эта причина заставила И.Е.Мумрикова позаботиться об образовании детей старообрядцев и единоверцев. Он построил деревянное здание школы, снабдил её всеми принадлежностями, израсходо-



Сосновцев Андрей Иванович
(епископ Амвросий)
Мстёра. Фото И.И.Щадрина. 1923 г.

вав более 800 рублей из своих личных средств. Учительствовать здесь начал его сын Пётр, проработавший в этой школе до 1916 г. В 1913 г. П.И.Мумриков был награждён серебряной медалью «За усердие» на Александровской ленте для ношения на груди за учительские труды. Попечителем школы со дня её открытия стал сам И.Е.Мумриков. В 1897 г. в ней обучалось 30 учеников (8). В 1917 г. Мстёрская единоверческая церковноприходская школа передаётся в ведение уездного земства.

Историю единоверия во Мстёре, безусловно, дополняют сведения о деятельности людей, жизнь которых была так или иначе связана со свободой. Это, конечно, священники мстёрской единоверческой церкви (9).

Косаткин Александр — был священником во Мстёре в 60—70-х годы XIX в. В 1870 г. ему объявлена признательность и благословение от архиепископа Владимирского и Суздальского Антония за труды по сбору денег на покупку нового колокола (10).

Ризположенский Виталий Порфирьевич. Окончил полный курс во Владимирской духовной семинарии. 28 августа 1878 г. назначен священником во Мстёру. 25 мая 1886 г. переведён в г.Шую к единоверческой церкви, а из Шуи 12 февраля 1896 г. — во Мстёру к единоверческой же церкви.

Умер 10 февраля 1897 г. С 1878 по 1886 гг. был законоучителем в Мстёрском мужском училище. За усердие в службе и преподавание Закона Божия ему неоднократно объявлялись благословения от архиепископа Владимирского и Суздальского, а в 1882 г. он был награждён набедренником.

Скрипкин Афанасий — служил псаломщиком в Никольской единоверческой церкви в Москве. 7 мая 1886 г. переведён во Мстёру и определён священником к единоверческой церкви. В 1895 г. был награждён набедренником. 12 февраля 1896 г. переведён в Шуйский единоверческий женский монастырь.

Сокольский Дмитрий Иванович — окончил Владимирскую духовную семинарию со званием студента. С 1892 г. был священником в с.Григорьеве Меленковского уезда. 13 февраля 1897 г. переведён во Мстёру к единоверческой церкви. В 1912—1916 гг. был законоучителем в Мстёрском женском училище. Также исполнял должности наблюдателя за Мстёрской народной библиотекой-читальней и заведующего единоверческой церковноприходской школой. В 1901 г. за полезные труды по наблюдению за строительством церковных построек (паперть, часовня, ограда, дом псаломщика) ему было объявлено благословение. В 1905 г. был назначен благочинным второго вязниковского благочиннического округа. За свою деятельность награждён: в 1902 г. — скуфьей, в 1908 г. —

Мстёра. Никольская единоверческая церковь.
Звонница. Фото автора. 1987 г.





**Мстёра. Троицкая единоверческая церковь.
Фото автора. 1987 г.**

камилавкой, в 1913 г. — наперсным крестом. 11 июня 1916 г. переведён из Мстёры к Вязниковскому Благовещенскому женскому монастырю.

Павлычев Александр — был священником с.Соколова Нижегородской губернии. 13 октября 1916 г. переведён во Мстёру к единоверческой церкви. С 1916 г. преподавал Закон Божий во Мстёрской единоверческой церковноприходской школе.

Сосновцев Андрей Иванович (епископ Амвросий) — родился в 1868 г. В начале XX в. был священником в г.Бугуруслан Самарской губернии, перед революцией — настоятелем Казанской единоверческой церкви в Самаре. В 1918 г. рукоположен в единоверческого епископа Мстёрского, викария Владимирской епархии. В 1926 г. арестован. Сослан в Туркестан. Вернулся во Мстёру больным. Умер в 1928 г. (11).

Немаловажную роль в жизни общины играли старосты мстёрской единоверческой церкви.

Крестьянинов Яков Андреевич — крестьянин слободы Мстёра. Был старостой в 60–70-х годах XIX в. В 1870 г. ему была объявлена признательность и благословение от архиепископа Владимирского и Суздальского за труды по покупке нового колокола для единоверческой церкви.

Мумриков Иван Егорович — крестьянин слободы Мстёра, вязниковский 2-й гильдии купец, потомственный почётный гражданин. В разное время он имел во Мстёре различные производства: иконописную мастерскую, фольгопрокатную фабрику, паровую мельницу. Был старостой с 1878 г. Как уже упоминалось выше, И.Е.Мумриков на свои средства отделал Никольский храм, возобновил все иконы в главном иконостасе и поставил новый иконостас в трапезной Троицкой церкви, пожертвовал много предметов церковной утвари, затратив 2175 рублей. За это ему была объявлена благодарность епархиального начальства и благословение св. Синода. За постройку единоверческой школы Владимирское братство св. Александра Невского изъявляет И.Е.Мумрикову признательность. В 1902 г. за пожертвования в пользу единоверческой церкви ему объявлено благословение архиепископа Владимирского и Суздальского. 20 декабря 1900 г. вязниковский 2-й гильдии купец И.Е.Мумриков награждён званием потомственного почётного граж-



Слобода Мстёра. Фото нач. XX в.

данина за заслуги по духовному ведомству (12). Это было главной наградой за его полезные труды.

Крестьянинов Василий Семёнович — крестьянин слободы Мстёра, владелец медно-прокатной и фольговой фабрики. Был старостой в начале XX в. За пожертвования в пользу церкви в 1911 г. ему было объявлено архипастырское благословение.

После Октябрьского переворота 1917 г. Троицкую и Никольскую церкви постигла та же участь, что и многие другие православные храмы: они были закрыты, их здания использовались для разных хозяйственных нужд без надлежащего за ними ухода, что и привело к аварийному их состоянию в настоящее время. До наших дней сохранились дома для причта. В своё время они были реквизированы и отданы под квартиры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мельников П.И. Очерки поповщины // Мельников-Печерский П.И. Полное собрание сочинений. СПб., 1909. Т.7. С.145.
2. Дела Владимирского губернского правления, поступившие в архив Владимирской учёной архивной комиссии // Труды Владимирской учёной архивной комиссии. Кн.3. Владимир, 1901. С.47.
3. Гольшев И.А. Богоявленская слобода Мстёра // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып.4. Владимир, 1865. С.6
4. Владимирские губернские ведомости. 1880. №5.
5. Владимирские епархиальные ведомости (далее — ВЕВ). 1884. №8. Часть неофициальная. С.248–249.
6. ВЕВ. 1902. №8. Часть официальная. С.135–136.
7. ВЕВ. 1888. №3.
8. Добронравов В. Историко-статистическое описание церквей и приходов Владимирской епархии. Вып.5. Владимир, 1898. С.360.
9. Все назначения, переводы, награждения священников извлечены из официальной части “Владимирских епархиальных ведомостей” за разные годы.
10. ВЕВ. 1870. №6. Часть официальная. С.244.
11. Васищев Ю. Епископ Мстёрский Амвросий // Маяк (Вязники). 1999. № 14.
12. ВЕВ. 1901. №4. Часть официальная. С.317.

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

ТРУБА — ОДИН ИЗ АТРИБУТОВ ВСАДНИКА НА СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИКОНЕ «АРХАНГЕЛ МИХАИЛ — ВОЕВОДА»

В. П. Ершов

Изучение старообрядческой иконы «Архангел Михаил — воевода» представляет несомненный интерес, в том числе и с точки зрения рассмотрения атрибутов архангела. Настоящая статья — вторая в цикле работ, посвящённых изложению результатов изучения иконы (1). Тема настоящей статьи — труба как один из его атрибутов.

В Откровении нет указания на принадлежность архангелу трубы, как и радуги, копья, кадила, книги (эти атрибуты в данной статье рассматриваться не будут). Но есть «семь ангелов, имеющие семь труб» (Откр. VIII: 2,6). И каждый из них поочерёдно гласом трубы возвещает какое-то бедствие на земле: огонь, землетрясение, пожары, извержение вулканов, затмение солнца, отравление вод, нашествие саранчи и железных коней...

Есть ангел, сходящий с неба, «над головою его была радуга, и лице его как солнце» (Откр. X:1). Он держит в руке книгу (Откр. X:2). И ещё один ангел, летящий по середине неба, имеет книгу, «вечное Евангелие, чтобы благовествовать живущим на земле и всякому племени, и колену, и языку и народу» (Откр. XIV:6). И, наконец, в VIII главе говорится об ангеле перед жертвенником, держащем золотую кадилицу (Откр. VIII:3—5). Иконографический образ архангела Михаила стал собирательным.

Икона — это богословие в красках. Каждый образ, деталь, цвет, жест наполнены сверхсодержанием, имеют глобальный символический смысл, который не всегда, кстати, понятен верующему. Чтобы донести его до неискушённого человека, иконописец нередко пояснял изображение текстом. В этом смысле сюжет анализируемой иконы показателен: надписи сопровождают все атрибуты архангела Михаила.

«От трубе изыде глас преобразует Второе пришествие Господне на землю», — так чётким поморским уставом написал иконописец на иконе 1829 г., заказанной крестьянином Евсеем Андреевым Плабуновым из д. Окуловской (икона под № И-535 из коллекции Музея Изобрази-

тельных искусств г.Петрозаводска) (2). Смысл этой фразы: «Трубный глас возвещает Второе пришествие Господа на землю». Первое послание к Фессалоникийцам об этом говорит прямо: «Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде» (I Фес. IV:16).

В Ветхом Завете мы найдём немало сюжетов, так или иначе связанных с трубами.

1. При военных действиях.

В книге Иисуса Навина трубы заменяют оружие при завоевании ханаанского города Иерихона. Навину является «вождь воинства Господня» в котором можно предполагать и архангела Михаила, и самого Господа. Он указывает воинам необыкновенный способ разрушения стен крепости. Оружие им заменили трубы, символизирующие силу Господа: семь священников с юбилейными трубами (3) и ковчегом семь дней обходят город, трубя во время шествия. На седьмой день семь раз обошли стены города. «Когда в седьмой раз священники трубили трубами, Иисус сказал народу: воскликните... Народ воскликнул, и затрубили трубами,... и обрушилась стена до своего основания» (Нав. VI:15—19).

Здесь труба есть оружие Господа, символ его всемогущества. Разрушительное воздействие труб, как мы знаем, демонстрируют семь ангелов в Откровении: «Первый ангел вострубил, и сделали град и огонь,... и третья часть деревьев сгорела... Второй ангел вострубил, и как бы большая гора, пылающая огнем, низверглась в море...» (Откр. VIII:7—8).

Сигнал трубы как призыв к военным действиям мы видим и у пророка Иеремии: «Трубите трубою по земле; взывайте громко и говорите: соберитесь, и пойдем в укрепление города» (Иерем. IV:5). Звук трубы пробуждает в душе пророка «тревогу брани».

В книге Судей есть два интересных в этом отношении эпизода. В первом — труба является сигналом к сбору воинов и боевым действиям: «Аод вострубил трубою на горе Ефремовой, собрал сынов Израилевых, и побили они маовитян около десяти тысяч человек» (Суд. III:27—29).

Второй эпизод представляет больший интерес: Гедеон, готовясь к бою с медианитянами, «разделил триста человек на три отряда, и дал в

руки всем им трубы и пустые кувшины и в кувшины светильники. И сказал им,...что буду делать, то и вы делайте; когда я и находящиеся со мною затрубим трубою, трубите и вы трубами вашими вокруг всего стана и кричите: „меч Господа и Гедеона!“ И подошел Гедеон и сто человек с ним к стану,... и затрубили трубами и разбили кувшины, которые были в руках их. И затрубили все три отряда трубами, и разбили кувшины, и держали в левой руке своей светильники, а в правой руке трубы, и трубили, и кричали: „меч Господа и Гедеона!“. И стоял всякий на своем месте вокруг стана; и стали бегать во всем стане, и кричали, и обратились в бегство. Между тем как триста человек трубили трубами, обратил Господь меч одного на другого во всем стане, и бежало ополчение...» (Суд. VII:16—22).

Прочитавший эти строки удивится столь необычному способу завоевания городов. Комментарий Библии А.П.Лопухин также считает этот способ необычным. Но чуда здесь не видит, ибо судьба «Иерихона вместе с царем и сильными людьми» была предопределена Господом — город предавался в руки израильского вождя. А сила оружия заменялась всемогущей силой Господа, Бога Израилева, которую явил рёв труб. «На присутствие Господа среди израильского войска указывал ещё трубный звук, служивший одним из знамений сошествия Господа на Синай», — пишет комментатор (4).

Ну, а мы всё же задумаемся: звук трубы разрушает толстые крепостные стены, деморализует противника. Что это? Чудо? Секретное оружие? Это очень похоже на психическую атаку. Вместо того, чтобы строить земляные валы, устанавливать тараны, подтягивать к стенам штурмовые лестницы, как это обычно делается при штурме и к чему, очевидно, осаждённые были готовы, израильское войско ведёт себя крайне странно. В течение шести дней воины обходят город. Процессия эта впечатляет: семь священников с трубами, за ними ковчег Господень, впереди них вооружённые воины, и сзади ковчега — воины с трубами; шествие замыкал народ, который шёл молча. Под рёв труб процессия один раз в день обходит город, и так продолжается шесть дней. На седьмой день всё повторяется, но только войско и народ с раннего утра семь раз обходят стены Иерихона, на седьмой раз молчавший до этого народ воскликнул разом «громким и сильным голосом», трубы затрубили — и стены города обрушились.

Не меньший интерес для военного психолога представляет описание атаки Гедеона на мидианитян. Психологический эффект воздействия на противника здесь достигается не только трубными звуками и криком воинов, но и использованием света (воины разбивают одновременно

кувшины со светильниками!). Можно представить, как среди полной тьмы вдруг разом под рёв труб и одновременный клич «меч Господа и Гедеона!» вспыхивают сотни огней.

И всё же... От трубных звуков рушатся ли крепостные стены? Как-то в журнале «Наука и религия» промелькнула публикация о странной науке — «сонике». Я прочитал и забыл. Но в процессе работы над этой статьёй перечитал её (5). Действительно, Библия отразила интересное явление. Журналист Карина Яновская рассказывает о «сонике» (от лат. «sonum» — звук) — науке, изучающей материальное воздействие звука на человека, объекты и явления природы. Оказывается, у разных народов есть мифы, повествующие о практическом использовании трубного звука: в Вавилоне, в Египте, Мексике, Боливии, на полуострове Юкатан строители поднимали камни при постройке мегалитов с помощью звука. «Каменные монолиты взлетали в воздух по звуку трубного гласа», — уверяли инки. С помощью звука можно лечить человека — пишет журналистка — но можно принести и вред, можно по-иному воздействовать на окружающий нас мир, например, вызвать дождь или разогнать тучи (6).

II. Труба как символ царского величия.

В IV книге Царств читаем: «...и вот царь стоит на возвышении, по обычаю, и князья и трубы подле царя; и весь народ земли веселится и трубят трубами» (IV Цар. XI:14).

III. Сигнал трубы к сбору народа на торжественное собрание, праздник или объявление поста.

«Вострубите трубою на Сионе, назначьте пост и объявите торжественное собрание. Соберите народ, созовите собрание, пригласите старцев, соберите отроков и грудных младенцев...» (Иоиш. II:15—16). Глас юбилейной трубы возвещает евреям наступление пятидесятого юбилейного года, законы которого как бы восстанавливали естественный порядок вещей (распределение недвижимой собственности, свободу каждого члена общества и т.д.) (Лев. XXV:9).

IV. Трубный звук как напоминание народу Богу о себе: «Трубите тревогу трубами, — и будете воспомянуты пред Господом Богом Вашим», — читаем в книге Чисел (Чис. X:9).

V. Труба — символ присутствия Бога среди народа.

Когда семь священников Иисуса Навина обходили Иерихон с семью юбилейными трубами и трубили, ковчег завета Господня шёл за ними (Нав. VI:7). Комментарий Библии профессор А.П.Лопухин видит в этом действе присутствие самого Господа: «На присутствие Господа среди израильского войска указывал ещё трубный звук, служивший одним из знамений сошествия Господа на Синай», — пишет он. Труба в сакральной традиции евреев — прежде всего одно из зна-

мений присутствия Бога среди народа.

VI. Гласом трубы Божество проявляет своё состояние ярости и силы.

Это древняя тенденция (8). Силу и ярость Господа мы видим при завоевании Иерихона, у пророков Софонии (Соф. I:14–16), Иоилия (Иоил. II:1, 11). Глас семи труб ангелов «Откровения» — глас Божий, выражающий его ярость: «Сокройте нас от лица Сидящего на престоле и от гнева Агнца, ибо пришел великий день гнева Его...» (Откр. VI:16–17). Трубный глас и ярость Бога сопряжены в этом произведении воедино. «И один сильный ангел взял камень, подобный большому жернову, и поверг в море, говоря: с таким стремлением повержен будет Вавилон, великий город, и уже не будет его. И голоса играющих на гусях, и поющих... и трубящих трубами в тебе уже не слышно будет...» (Откр. XVIII:21–22). О последствиях «вострубления» каждым из семи ангелов я уже говорил. Как бы подытоживая все библейские варианты использования трубы в жизни еврейского народа, приведём ещё один текст из книги Чисел, где уже сам Господь даёт Моисею подробную «инструкцию», когда должна звучать труба: для созыва общества ко входу скинии (Чис. X:1–4); как сигнал тревоги при опасности (Чис. X:5–6); при объявлении войны (Чис. X:9); «и в день веселия вашего, и в праздники ваши, и в новомесечия ваши трубите трубами при всесожжениях ваших и при мирных жертвах ваших...» (Чис. X:10).

И у А.П.Лопухина мы видим попытку обобщить все варианты применения трубы: «Ею пользовались при сигналах во время битвы, при внезапных нападениях врагов, при возвещении наступления празднеств, скорое наступление дня Господня» (9).

Подтверждающим обстоятельством связи «труба — Бог» является постоянно сопутствующее ей сакральное число СЕМЬ. Обратим внимание: «великая семёрка» предшествует или сопровождает проявление Божества и его состояния ярости и силы: семь ангелов с трубами, семь духов и семь светильников пред престолом, семь священников с семью юбилейными трубами семь раз обходят стены города Иерихона в день седьмой. Семёрка — выражение сущности Бога (10). Семь — число дел Господа при творении мира. Мистическая традиция древности это хорошо поняла.

Итак, Божество проявляет себя гласом трубы. Г.Бейли приводит пример этому: в Британском музее есть манускрипт XI в., в котором упоминается о том, что Давид был осенён дуновением Святого Духа в образе голубя. Над его головой из облака появляется Божественная рука, держащая рог...

Связь трубы (рожка) с Верховным Божеством он находит в мифологии разных народов,

в том числе и в «Калевале»:

Принеси издалека рог коровий,
Принеси его из центра небес;
Принеси сюда небесный рожок,
И пусть повсюду разносятся его сладостные звуки (11).

В переводе Л.Бельского эти строки руны читаются несколько иначе:

Будь прославлен, бог верховный!
Рог звучит, подходит стадо!
Где взял раб рожок пастуший,
Из чего он сделал дудку,
Он во что трубит так громко,
И трубит и дует сильно,
Звуком уши раздирая,
Шумом голову мне полня? (Руна 33: 169–176).

Несмотря на некоторую разницу в переводе, остаётся важное для нас понимание связи рога (трубы) с «центром небес», где обитает Верховное Божество, Укко — Старик — Верховный бог финно-угорской мифологии.

VII. Важнейшее предназначение трубы выразил иконописец в надписи на иконе: «возвешение Второго Пришествия Господа на землю».

Помните? «От трубе изыде глас преобразует пришествие Господне на землю». И в этом значении Ветхий Завет говорит о трубе не раз. Приведу текст из книги пророка Иоилия: «Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей; да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок — день тьмы и мрака, день облачный и туманный» (Иоиль. II:2). В этой же главе пророк снова повторяет предупреждение о дне Господнем: «И Господь даст глас свой перед воинством Своим, ...ибо велик день Господень и весьма страшен...» (Иоил. II:11). Этот повтор для нас важен потому, что глас трубы здесь отождествляется с гласом Бога. Так же у пророка Софонии: «день трубы и бранного крика» есть свидетельство близости дня Господа; день гнева — день сей, день скорби и тесноты, день разрушения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы» (Соф. I:15–16).

В сюжете «Архангел Михаил — воевода» труба находится в смысловом центре иконы. Она ассоциативно приводит нас к совмещению архангела Михаила с Богом (Божья труба). Труба — аллегория Бога, о чём мы уже говорили. Труба выражает идею Второго Пришествия, столь актуальную для старообрядцев. Она символизирует гнев и силу Бога. И наконец, это сигнал к началу битвы с антихристом.

Близ старинного села Конево Плисецкого района Архангельской области есть гранитный валун, по форме напоминающий коня. Среди старообрядцев живёт легенда, что «перед решительной битвой с воинством антихриста камень будто бы оживёт и превратится в коня, на котором поскачет пророк Илия (по другим версиям — ар-

хангел Михаил или Иисус Христос) и затрубит в золотой рог, сзывая оставшихся в живых людей на страшный суд господний» (12).

Наша икона обратилась к известному архетипу — «ТРУБА — БИТВА». Его знали все народы. Это не просто сигнал. Трубный крик означал радость победы, силу! В книге Иова ассоциативный параллелизм показывает упоение битвою не только воинов, но и коней: «В порыве и ярости он (конь. — В.Е.) глотает землю и не может стоять при звуке трубы. При трубном звуке он издает голос: гу! гу! и издалека чувствует битву, громкие голоса вождей и крик» (Иов. 39: 24—25).

Это настроение радости битвы, торжество победы хорошо передаёт икона: огненный конь космического Всадника стремительно несётся по облакам голубой мандорлы. Архетип трубного гласа — космическое потрясение!

Рог легендарного Роланда разрушает скалы (13). Ещё раз вспомним строки мудрой «Калевалы»:

Он, играя, шёл оттуда,

.....

По лесам трубил, весёлый,
Шёл, играя, новой пашней,
Потрясал болота, земли,
И земля вся откликнулась

Сына Куллерво веселью...(Руна 34, 13—17).

Рог небесного мстителя Куллерво (14) потрясал болота и землю! Страх богов, белый ас, златозубый Хеймдаль (посредник между миром богов и людей, которого исследователи отождествляют как с Михаилом, так и с Христом!) (15) трубит в рог Гьяллархорн перед началом Последней битвы Рагнарек, сзывая богов на бой. И его трубный клич слышен по всем мирам (16).

Так же космично звучит и труба Михаила:

«Звук ее разнёсся по просторам небес...» (17).

Эту космическую силу трубы ощутил и Данте:

Сюда он (Люцифер. — В.Е.) пал пред громом Михаила,

И та земля, что прежде здесь была,

От ужаса свой лик под морем скрыла (Песнь 34: 121—123).

Труба архангела Михаила возвещает во Вселенной Второе пришествие Христа и сзывает души умерших на Страшный суд. В этой связи напомним народные представления о том, что ногти надо сохранять, чтобы и в смертный час положить их в гроб: из них архангел Михаил делает свою трубу, чтобы сзывать на Суд души умерших (18).

Надо сказать, что народные представления о трубе (рожке) проявлялись ярче всего в хозяйственной деятельности, и прежде всего, в животноводстве.

Рассматривая замечательную каргопольскую икону XVI в. «Рождество Христово» из Хри-

сторождественского собора Каргополя (19), я с удивлением обнаружил среди её многочисленных композиций группу пастухов. Они декоративно расположились среди холмов («горок») и деревьев, окружённые коровами и козами. Два из них трубили в берестяные трубы. Каждая сцена этой удивительно декоративной иконы стоит того, чтобы о ней подробно рассказать. Но для нас важна именно эта композиция. Иконописец словно сам наслаждается радостью произошедшего события. Молодые пастухи в нарядных одеждах, подняв трубы вверх, возвещают трубными звуками о рождении Спасителя. И внемлет трубам, словно понимая значимость момента, их многочисленное стадо. Знал ли каргопольский иконописец о чарующей игре мудрого Вайнемейнена, или нет, но он сделал прекрасную иллюстрацию к данным строкам «Калевалы»:

Вот играет Вайнемейнен —

И в лесу не стало зверя

Изо всех четвероногих,

Кто скакать и бегать может,

Чтоб не шли туда послушать

И ликуя восторгаться (Руна 41: 31—36).

Для крестьян Карелии скот наряду с землёй был основным богатством. Потому плодородие земли и скота и сохранность последнего были заботой первостепенной важности. Этим объясняется столь большое внимание к скотоводческим обрядам и ритуалам, в которых труба занимает немаловажное место. Это отмечают многие этнографы.

В Заонежье, например, пастушья труба собирает коров в «запертище» (на поляну, пожню) для совершения «отпуска» (20) — важнейшего для крестьян ритуала накануне первого выгона скота на пастбище. Здесь пастух и священник с заговором — «отпуском» и кроплением святой водой прогоняют скот через «ворота» (связанные верушками березки или рябинки) и огонь (21).

Труба была одним из сильных оберегов, используемых пастухом для сохранности стада. Для усиления её апотропеических свойств на трубу читался заговор-отпуск. Магическая сила слова соединялась с сакральными свойствами трубы. «Слова заговора произносились на один или несколько предметов, которыми могли быть: музыкальный инструмент (рожок),... кнут, пояс, посох. Если был сделан отпуск на рожок, то коровы, по народным представлениям, по первому звуку бежали к пастуху, — пишет И.Ю.Винокурова о значении священных вещей в ритуале первого выгона скота у вепсов. — Эти вещи тщательно прятались. Они ни в коем случае не должны были попасть в чужие руки, иначе считалось, что пастух лишился силы отпуска. Эти священные вещи пастухи носили всегда при себе» (22).

«Батог и труба были также священны и тоже

являлись „отпуском”, — пишет Р.Б.Калашникова. — Спрятанные в лесу, подальше от людского глаза (в муравейниках, дуплах, пнях), эти колдовские атрибуты якобы давали пастуху силу. Если он их лишался по какой-либо причине, то считалось, что кончалась пастушеская магия, а это влекло за собой гибель скота и было чревато многими несчастьями для самого пастуха» (23).

Эту же сакральную силу пастушьей трубы отмечает и К.К.Логинов: «За берёсту трубы прятал пастух купленный „вечный отпуск” — рукописный заговор, купленный за деньги, и прикасаться руками к этой бумаге до окончания выпаса запрещалось. Впрочем, как и до трубы посторонним людям» (24). Осенью, после окончания договора с крестьянами, пастух уничтожал в чистой стихии (воде, огне, земле) вещи, на которые был сделан отпуск (рожок, пояс и т.д.). Священную вещь можно уничтожить только с помощью чистой стихии (25).

Трубы и пастушеские рожки имели разную форму. Основа трубы делалась из осины, которая затем обматывалась берестяной лентой. Иногда труба имела «колени», как это имеет место у современной трубы. Такой формы труба хранится в фондах Медвежьегорского краеведческого музея (Инв. №340). Но чаще труба имела форму рожка. Таковой она часто изображается на иконах, например, у пастухов на каргопольской иконе «Рождество Христово».

«Дудку делали гибкой, — пишет исследователь материальной культуры карел Р.Ф.Тароева, — ей можно было придать любую форму. Помимо дудки, пастух имел так называемую *Liru*, напоминавшую по форме кларнет. Корпус *Liru* делали из ольхового дерева, а язычок из можжевельника» (26).

В крестьянском мировоззрении труба долго сохраняла свойства божественного атрибута, сакральные свойства и качества.

Позднее в народном сознании произошла некая перекодировка статуса трубы. В обрядово-магической практике он был снижен до уровня пастушеского ритуала. И тем не менее, труба сохраняет свойства сакрального предмета, наделяется особыми магическими качествами, её обиход обставляется разного рода табу (27).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Первую статью см.: Ершов В.П. Пчелиный рой на старообрядческой иконе «Архангел Михаил — воевода» // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998. С.250—251.
2. Икона И-535 принадлежит к кругу старообрядческих. Об этом говорит почерк текстов — поморский устав, а также выражение в тексте у

Престола — «в век века», и страстное ожидание второго пришествия Христа старообрядцами, о котором говорится в тексте у трубы.

3. «Юбилейными трубами называются особого устройства трубы, — пишет А.П.Лопухин, — в которые трубили при наступлении юбилейного года (Лев. XXV:9). Они отличались от серебряных труб, служивших во время странствования для собирания общества и при объявлении об отправлении в путь (Числ. X:2)». А.П.Лопухин поясняет, что такие трубы делались из рогов животных (Толковая Библия или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904—1907. Т.II. С.40. Далее — Толковая Библия).

4. Толковая Библия... Т.II. С.40.

5. Яновская К. Звуки, что властны над миром / Наука и религия. 1998. №77.

6. Там же. С.23.

7. Толковая Библия... Т.II. С.40.

8. Бейли Г. Потерянный язык символов. М., 1996. С.113.

9. Толковая Библия... Т.VII. С.144.

10. Бейли Г. Указ. соч. С.112.

11. Там же. С.113.

12. Шевелев В.В. Предания о конь-камне. // Старообрядчество русского севера. Москва; Каргополь, 1998. С.122.

13. Бейли Г. Указ. соч. С.116.

14. См.: Юнг К.Г. Душа и миф. Москва, 1997. С.47—54.

15. См.: Мифы. Т.II. С.527.

16. Руны. М., 1998. С.71.

17. Бейли Г. Указ. соч. С.116.

18. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С.112.

19. См.: Каргополье: Художественные сокровища. М., 1984. С.87.

20. «Отпуском назывался весь комплекс обрядово-магических действий со скотом в первый день выгона». См. Калашникова Р.Б. Обряд первого выгона скота в Заонежье // Заонежский сборник. Петрозаводск, 1992. С.134—135.

21. Калашникова Р.Б. Указ. соч. С.134.

22. Винокурова И.Ю. Ритуал первого выгона скота на пастбище у вепсов // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1998. С.19.

23. Калашникова Р.Б. Указ. соч. С.134.

24. Логинов К.К. Трудовые обычаи, обряды, запреты и приметы русских Заонежья // Культурные процессы в Карелии. Петрозаводск, 1986. С.39—40.

25. Винокурова И.Ю. Аграрная обрядность начала зимы у вепсов (к.ХІХ—нач.ХХ вв.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С.8—9.

26. Тароева Р.Ф. Материальная культура карел. М.; Л., 1965. С.32.

27. Там же. С.32—33.

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХНЕЙ И СРЕДНЕЙ ПЕЧОРЫ

А.А. Чувьуров

Настоящая работа содержит в себе наблюдения и выводы, сделанные на материале полевых исследований (1993—1997 гг.) традиционной духовной культуры коми населения Верхней и Средней Печоры (Печорский, Вуктыльский и Троицко-Печорский районы Республики Коми) (1).

Значительная часть населения этого края в прошлом исповедовала «старую веру», которая представлена в данном регионе тремя её ответвлениями. Это даниловский и федосеевский толки и бегунское согласие.

В настоящее время доля старообрядцев среди местного населения незначительна. Старообрядцы Печорского и ряда деревень Вуктыльского районов (д. Дутово, Лемты, Демтыбож, Подчерье, Усть-Шугор) относят себя к «поморцам», при этом информанты затрудняются обозначить основные постулаты вероучения, которого они придерживаются. Литературу и необходимые для богослужения предметы получают из Москвы, от московской федосеевской общины (Преображенское кладбище). Учение бегунов среди коми распространено в верхнепечорских деревнях (начиная от д. Возино до с. Покчи). Центрами данного направления являются деревни Скаляп и Покча.

Характерной особенностью старообрядчества являются эсхатологические уmonoстроения. Данные темы (Страшного суда и конца Света) занимают важное место в мировоззрении коми старообрядцев-беспоповцев. Одним из характерных признаков «Последних времён», по представлениям коми старообрядцев, является значительное усиление сил зла: войны, разгул нечестия («люди с малолетства приучаются к пьянству и курению»). Если раньше многие беды в человеческом обществе происходили из-за действий бесовских сил, то теперь сам человек становится источником зла: «люди сами стали как бесы и им (бесам.— А.Ч.) теперь уже нечего делать». Характерной особенностью «Последних времён» также считается отход человечества от веры или же её ослабление: «оставили люди истинную веру», «в старину люди крепче веровали...». Наметившийся в последние годы значительный интерес в обществе к храмовым службам православной (новообрядческой) церкви и оживление религиозной жизни также толкуется как исполнение предсказаний Писания: «В Писании сказано, что

в последние времена много храмов откроется, но Бог говорит, чтоб туда не ходили,— это ложные храмы, некрещёные». Происходит всеобщее стирание половых возрастных различий (старших — младших, мужчин — женщин): «дети перестали подчиняться родителям», «женщины начинают одеваться как мужчины, тогда как мужчины похожи на женщин — волосы отпустили, бороды постригли», «сейчас женщины пьют и курят наравне с мужчинами...». К числу признаков «Последних времён» относится всеобщее смещение добра и зла, чистого и нечистого: «В Писании сказано, что из одного котла будут есть, так и получается,— сейчас все в магазинах покупаем...». Всякая мелочь, прежде невиданная, является осуществлением предсказания о последних временах (например: самолеты — «говорили, что „в Последние времена“ появятся птицы с железными клювами»; сеть электрических проводов — «в Последние времена земля будет охвачена железными поясами...»). Одна из особенностей постперестроечного времени — выборы (в различные органы власти) — информантами также представляется как исполнение пророчеств «Божественного Писания»: «Перед концом люди царей себе будут избирать. Ещё дважды будут выборы, а затем изберут антихриста, который будет править миром в течение трёх лет...» (2).

Образ антихриста среди поморцев и бегунов понимается различно: если для бегунов (скрытников) антихрист — это сам бес и сатана, который постоянно искушает и обольщает людей, то для старообрядцев-поморцев антихрист — это человек зла, «который вскоре явится и будет править миром в течении трёх лет и трёх дней. Имя ему Александр. С виду будет как человек, только с хвостом, как и все бесы. Потому и будет носить длинное пальто, чтоб хвоста не было видно. Всяко будет прельщать людей; деньгами будет кожа, на лоб и на правую руку будут ставить антихристову печать — число 666. Три года будет править миром. Голод будет по всей земле. Небо будет медью, земля железом. Тогда пойдут некоторые из людей к антихристу просить еды: „Дай нам пищи, голод у нас“. Тот ответит: „Я сам уже три дня как без еды“. Скажет им тогда: „Чем я могу прокормить вас, если Сын Марьи (Исус Христос.— А.Ч.) не даёт ни урожая, ни посева...“. Это будут его последние слова» (3).

Наступление Страшного суда, по представлениям коми старообрядцев, будет сопровождаться усилением стихийных бедствий, когда различного рода аномальные явления достигают своего

апогея: «Во время Страшного Суда всё во прах превратится. Тьма густая, как ночь, покроет землю. Будет темно, как ночью по осени. Раскалённые камни станут падать с небес. На двенадцать локтей будет гореть земля...».

Со вторым пришествием Христа связывается, в представлениях коми старообрядцев-беспоповцев, всеобщее воскресение мёртвых: «...Как протрубит Господь— все воскреснут... Книги откроются, в которых вся жизнь человека расписана, все дела его и помыслы. И будет суд...» (4).

Данные темы (Страшного суда и посмертного воздаяния) нашли яркое отражение в духовных стихах, которые в прошлом занимали значительное место в рукописных сборниках коми старообрядцев. Среди них есть общерусские старые книги о Борисе и Глебе («Восточная держава»), об Иосифе Прекрасном («Кому повем печаль мою»), об Алексее человеке Божьем, о Страстях Господних («Со страхом мы, братия, послушаем...»), молитва Асафа Царевича и др., а также стихи более позднего происхождения: «С другом я вчера сидел...», «Умоляла я мать родная своё милое дитя», «Душа моя прегрешная, что не плачешься», «Иду я долиной, поёт соловей» (поётся на глас (мелодию) «бесовской песни» «По Дону гуляет...»).

В настоящее время традиция исполнения духовных стихов сохранилась лишь в ряде населённых пунктов Вуктыльского и Троицко-Печорского районов (с.Покча, д.Скалап, Возино), в местах проживания представителей бегунского согласия (скрытников). Среди поморцев духовные стихи поют в п.Дутово, Соплеск и Подчерье (Вуктыльский район). В остальных поселениях, где проживают коми старообрядцы-беспоповцы, традиция исполнения духовных стихов утрачена (помнят отдельные фрагменты, но не могут воспроизвести глас (мелодию) этих стихов). Пока что сложным представляется выяснение различий в репертуаре духовных стихов бегунов и поморцев, так как материал, собранный среди представителей первой группы, достаточно разрознен и фрагментарен (в основном, это стихи более позднего происхождения). В Печорском районе, где также в прошлом старообрядцы являлись доминирующей конфессиональной группой, духовных стихов не поют. В то же время в данном регионе зафиксировано значительное количество нецерковных молитв, некоторые из которых являются переработкой духовных стихов (в частности, так называемая «Молитва Михаилу Архангелу» — переработка стиха о Михаиле и Гаврииле архангелах, перевозчиках через огненное море. Иногда эта молитва исполняется на похоронах). Особый интерес представляют «покаянные» молитвы, записанные в 1995 г. в Печорском районе. Данные нецерковные молитвы

читаются местными старообрядцами утром, после пробуждения, и вечером, перед сном. Молитва читается на коми языке.

Утром «молитва» читается в следующем порядке: по пробуждении перед иконами совершается молитвенное «начало». Затем выходят во двор и, повернувшись лицом на восток, произносят «Иисову молитву». По совершении крестного знамения и поясного поклона следует приветствие окружающей природе: «Здорово милций Земляций, милций Небесацй, милций вцр пуцй, милций вцр бадьц, милций Печора-матушкац, милций рекаясцй,— здоровоте. Милой Солнцец, милций лунац здоровоте. Проститцй менц, грешникцс (грешницаос) и благословитой мэньц — асывнас сувті, а гашкц рытсц ог нин аддзы» («Здравствуйте, родимые земля и небо, милые лесные деревья и кустарники. Родимая наша Печора-матушка, милые речушки, — здравствуйте. Родимые солнце и луна, — здравствуйте. Простите меня, грешника (грешницу), и благословите меня, — утром пробудился, а может, вечера мне не суждено уже увидеть») (5).

Вечером молитва читается непосредственно перед сном, иногда сидя на постели. При этом сам текст «покаянной молитвы» несколько изменяется: «Милой земляций, милой небесацй, милой вор пуцй, милций вцр бадьц, милций Печора-матушкац, милой рекаясцй,— проститцй и помилуйтцй. Милой солнцец, милой лунац, проститцй и помилуйтцй. Проститцй менц, грешникцс (грешницаос) и благословитой мэньц водны и узьны» («Родимые земля и небеса, лесные деревья и кустарники, родимая Печора-матушка, милые речушки,— простите меня, грешника (грешницу) и благословите меня на сон и отдых») (6).

Еще одна «покаянная молитва», также записанная в с.Соколово в 1995 г., во многом имеет сходные мотивы и содержание: «Мада вольной светц простит и помилуйт, Воссиянтан Югыд Шондйой, асья Петан— весь кья, Мада толысыц, мада асыввыв, Югыд кодзулц, мада діо... Проститцй и помилуйтцй» («Родимая вольная Волюшка, прости и помилуй. Ты сияешь, Красно Солнышко, утром всходишь красной зорюшкой. Родимая луна, и восток, светлые звезды, родимые леса и кустарники. Родимая ты наша Печора-матушка, пески и снега, острова... Простите и помилуйте») (7).

По характеру исполнения и содержанию данные нецерковные молитвы близки к распространённым в прошлом среди некоторых старообрядческих групп (в частности «нетовцев») «покаянным стихам», которые исполнялись перед исповедью в своеобразном обряде покаяния — в обряде «прощания с землёй» (8). Исповедь земле бытовала в прошлом также и у русских старообрядцев на Нижней Печоре (9).



Мезенцева Глафира (Аграфина) Фёдоровна 1914 г.р. (слева), Мезенцева Марфа Григорьевна 1921 г.р. исполняют духовный стих «Кому повем печаль мою...».
п.Юутово. Фото автора. 1996 г.

Старообрядчество оказало значительное влияние на регламентацию повседневной жизни (этикет, гигиена, еда, распорядок времени). Одной из специфических черт быта и жизненного уклада старообрядцев является особенная строгость к физической и духовной чистоте. Это касается различных сторон жизни, в том числе и особенностей пищи, в частности, воспрещение употреблять определённые продукты: чай, конину, чеснок, зайца, налима. Воспрещение употреблять конину объясняется следующим образом: «Христос, скрываясь от иудеев, спрятался в копне сена. Пришла туда лошадь и стала есть сено и тем самым открывая Христа. Тогда Господь сказал лошади: „Скверной, поганой отныне ты будешь. Только вороны будут есть твоё поганое мясо”». Между тем к копне подошла свинья и, наоборот, начала сеном накрывать Христа. Господь тогда сказал свинье: „Досель ты была нечиста, отныне благословенна ты, твоё мясо будет лучшей пищей людям” (10). Воспрещение употреблять чеснок также связывается с земной жизнью Христа: «Когда Христа распяли, истязатели мазали его раны чесноком, чтобы было больнее...» (11). Негативное отношение к чаю связано с его происхождением: согласно одной легенде, записанной среди среднепечорских коми, появление чая является результатом порочной связи одной распутной женщины с собаками (кобелями) (12). Легенды с аналогичным сюжетом объясняют происхождение табака и картофеля, который в прошлом также относился к числу «заклятых» продуктов. В одной легенде, записанной в 1996 г. в Подчёрье, рассказывается следующее: «Одна распутная, развращённая женщина, будучи в нетрезвом состоянии, в огороде вступила в порочную близость с кобелями. От срамных истечений в результате этого блудного дела и появился картофель. Потому и называют картофель „пон коль-

кьяс» (кобелиные яйца, клубни)» (13). В прошлом некоторыми старообрядцами не употреблялось в пищу мясо зайца («заяц писает кровью» — заяц в зимнее время питается корой ивы и моча у него имеет красноватый оттенок) (14). К числу «заклятых» продуктов относится также налим («налим питается утопленниками») (15).

Для старообрядцев характерна избирательность контактов с окружающими. Старообрядцам воспрещались совместные трапезы с мирскими: питаться они должны были из отдельной посуды, за отдельным столом. Исключение допускалось в дороге: в этом случае старообрядцу позволялось есть за одним столом с мирским, при этом только на своём полотенце, положенном на стол и из «своей» посуды. Посуда с едой должна быть тщательно накрыта или же на нее должен быть установлен так называемый «вуджер» (буквально, тень) — две щепки, положенные крест накрест на посуду. Необходимость выполнения подобного рода предписаний объясняют следующей легендой: «Некоего блудного беса встретил Ангел Господень и стал укорять, что он ходит грязный, весь покрытый гнойными нарывами и ранами. Блудный бес ответил, что воды в окрестных водоёмах (в Печоре и озерах) „окрещены” Ангелами Божиими. Единственное место, где они, блудные бесы, могут омыть свою нечистоту, — это посуда небрежных хозяек» (16). Аналогичные тексты встречаются в фольклоре современных русских старообрядцев в Болгарии (17). Сходные мотивы развиваются в различных рассказах «закрещивание беса в сосуде». Подобные тексты во многом сформировались на основе книжной христианской традиции («Слово о великом Иоанне, архиепископе Великого Новгорода...»; «Память праведного отца нашего Авраамия, архимандрита Богоявленского ростовского» и др.) (18).

Некоторые фольклорные тексты связаны с нарушением запрета работать в воскресный день. Информантами приводятся рассказы, в которых говорится, что люди, не соблюдавшие воскресный день, получали увечья или же несли определённые материальные убытки. «Некий мужчина в воскресный день закладывал сено в стог. Закончив работу, подошёл к костру и обратился к жене, которая порицала его за работу в воскресенье: „Вот, ты ругалась, а видишь какой красивый стог получился”. Между тем к костру подлетела ворона. По неосторожности она слишком близко подошла к огню, и у нее загорелся хвост. Ворона взлетела и села на стог. От ее хвоста загорелось сено. Мужчина попытался потушить огонь, но поднялся сильный ветер, и всё его сено сгорело» (19).

Определённую деформацию под влиянием старообрядческой идеологии претерпели традиционные жанры фольклора (былички, рассказы

о знахарях (тцдысь), колдунах и др.). Бытование таких быличек в различных районах имеет свои особенности. Среди бегунов (скрытников) отмечено крайне негативное отношение к быличкам о различного рода ворожеях, при этом не делается принципиальных различий между колдунами и знахарями (тцдысь). По представлениям бегунов (скрытников), в случае болезни усиленной молитвой необходимо обращаться к Богу, а не к различного рода портунам и знахарям. Ворожба, по их представлениям, один из тяжчайших грехов, — равносильна сознательному отречению от Бога.

Большинство старообрядцев-поморцев (Вуктыльский район) также неодобрительно относится к народным целителям и быличкам, связанным с их деятельностью. Достаточно отчётливо это видно из одного апокрифического рассказа о жизни праведного Иова, записанного в



**Старообрядческие намогильные сооружения (сруб — «срубина») на кладбище п.Дутово.
Фото автора.**

1996 г. в п.Подчерье: «Нельзя обращаться к знахарям (тцдысь) — грех. Жил такой человек, звали его Иов. Тридцать лет он болел тяжёлой болезнью — проказой. Тридцать лет болел, но к врачам не обращался и к волхвам не ходил. А был Иов весьма богат. И всё своё имение раздал нищим. Ничего не осталось, всё раздал. И вот приходит Некто и просит, чтобы и для него Иов оказал благодеяние. Но нечего дать Иову для этого просителя. Тогда Иов взял черепок, соскоблил проказу и передал просителю. Видать, гораздо нужнее нас жил этот проситель, коль принял от Иова проказу. Взял проситель проказу, положил в миску, и превратилась проказа в серебро и золото. Вот после этого, после того, как Иов передал просителю проказу с собственного тела, он и исцелился. И прожил Иов ещё долгую жизнь. Вот такой был человек: с надеждой на Бога жил и на Него уповал. Как бы не было тяжело Иову, к никому не обращался. Знал: есть Бог, который силён снять с него проказу.

Вот так и говорил Иов: „Если суждено мне умереть, — умру, а к этим Божиим противникам не пойду”. Этих волхвов так и называет „враги Бога” (20). В то же время среди некоторых старообрядцев встречается мнение, что в обращении к «тцдысь», которых они отделяют от колдунов (еретиков), называя «бур вцчысь» (делающие добро), нет ничего греховного.

Значительное количество быличек такого типа записано в Печорском районе, что, по всей видимости, объясняется тем, что данный район являлся контактной зоной верхнепечорских коми и коми-ижемцев, сторонников официального православия.

Итак, духовная культура коми старообрядцев (бегунов и поморцев) в её устном варианте предстаёт как живое и многообразное явление, чьё функционирование в большой степени зависит от письменной старообрядческой культуры и



**Похороны старообрядческого наставника в с.Соколово.
Фото автора. 1995 г.**

связанных с ней мировоззренческих установок.

Влияние старообрядчества сказалось не только в текстах, сформировавшихся под влиянием христианской книжной культуры (эсхатологические представления, апокрифические легенды, духовные стихи), но и оказало значительное воздействие на регламентацию повседневной жизни. Старообрядческая идеология с её резким противопоставлением к «мирскому» находит отражение в различных нормах повседневной жизни: избирательность контактов с окружающими, разделение на чистое и нечистое (пищи, посуды, одежды и т.д.). Деление отдельных продуктов на чистое и нечистое (лошадь, заяц, налим), по всей видимости, восходит к ветхозаветной традиции — воспрещение употреблять в пищу рыб без чешуи и мясо непарнокопытных животных. Для убедительности этим запретам придан мифологический характер. Яркая, чувственная образность этих рассказов, безусловно, способствовала лучшему усвоению данных предписаний.

Совокупность запретов не была стабильной. Часть предписаний со временем отпала, в частности, воспрещение употреблять картофель, чеснок, зайца, налима. Как отмечают информаторы: «Раньше люди крепче веровали. Мы многого уже не соблюдаем...». И в первую очередь послабления допускаются в отношении ещё не так давно возникших запретов (радио, воспрещение пользоваться самоваром...).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Проведение этих исследований оказалось возможным благодаря финансовой поддержке, оказанной отделом культуры Печорского горисполкома Коми республики. Пользуясь случаем, автор выражает сердечную признательность заведующей отделом культуры Печорского горисполкома Н.Т.Суворовой и директору Печорского краеведческого музея Л.Н.Наквасиной за организацию этих исследований.
2. Печорский краеведческий музей. Ф.25 (Религия и атеизм). КП2941/1. КП2941/2.
3. Шарапов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры// Христианизация коми края и её роль в развитии государственности и культуры. Сыктывкар, 1996. Т.2. С.318.
4. Там же. С.319.
5. Записано в 1995 г. от Пастуховой Анны Саватьевны 1920 г.р., с.Соколово Печорский район. Выросла в старообрядческой семье. Молитву знает с детства.
6. Записано в 1995 г. от Пастуховой Анны Саватьевны 1920 г.р., с.Соколово.

7. Записано в 1995 г. от Мишариной Ирины Андреевны 1922 г.р., с.Соколово Печорский район. Выросла в старообрядческой семье, старообрядка. Покаянную молитву знает с детства.
8. Соболев А.Н. Обряд прощания с землёй перед исповедью, заговоры и духовные стихи// Труды Владимирской архивной комиссии. Владимир, 1914. Кн.ХVI. С.1—40.
9. Замятнин Н. Из жизни раскольников в Печорском уезде// Архангельские епархиальные ведомости. 1899. №.24. Прибавления. С.751.
10. Шарапов В.Э. Указ. соч. С.317.
11. Записано в 1993 г. от Пастуховой Евдокии Самойловны 1941 г.р., с.Соколово Печорский район.
12. Записано в 1995 г. от Головиной Марфы Павловны 1904 г.р., д.Шугор Вуктыльский район.
13. Записано в 1996 г. от Мартюшевой Мавры Григорьевны 1909 г.р., п.Подчерье Вуктыльский район.
14. Записано в 1993 г. от Пастухова Степана Никитича 1912 г.р., с.Соколово.
15. Записано в 1993 г. от Чувьуровой Павлы Афанасьевны 1930 г.р., с.Соколово.
16. Записано в 1995 г. от Пастуховой Анны Саватьевны 1920 г.р., с.Соколово.
17. Бахтин В.С. Рассказы старообрядцев (из полевых тетрадей) // Живое слово. 1995. №4. С.44.
18. Богословский П. Рукописная традиция в Шадринском фольклоре // Пермский краеведческий сборник. Пермь, 1924. С.67—68.
19. Записано в 1997 г. от Логиновой Елены Григорьевны 1964 г.р., с.Покча Троицко-Печорский район.
20. Записано в 1996 г. от Мартюшевой Мавры Григорьевны, 1909 г.р., п.Подчерье.



УСТЬ-ЦИЛЕМСКАЯ ВЕЧЁРКА И «ВЕЧЁРОЧНЫЙ» ФОЛЬКЛОР (О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ МЕСТНОЙ ТРАДИЦИИ)

Т.С. Канева

Изучение фольклорных традиций старообрядцев в последнее время становится всё более популярным. В этой связи одной из актуальных проблем является комплексная характеристика духовного наследия старообрядцев — письменных традиций, устно-поэтического творчества, материальной культуры. При анализе старообрядческого фольклора особое внимание заслуживают, на наш взгляд, как изучение жанрового состава и сюжетно-тематического репертуара отдельных локальных образований, так и выявление специфики функционирования конкретных жанров в традиции. Особое значение при этом приобретают межлокальные сопоставления с территориально и типологически близкими традициями.

В настоящей работе представлены некоторые результаты исследования песенно-игрового фольклора Усть-Цильмы, выполненного на основе архивных материалов и полевых записей XX в. (1). Усть-Цилемский район Республики Коми (до 1929 г. он входил в состав Архангельской губ.), который расположен в бассейне реки Печоры и ее притоков Пижмы и Цильмы, известен исследованиям народной культуры как один из интереснейших уголков Русского Севера, богатый письменными и устными традициями. Заселение средней Печоры началось с 40-х годов XVI в. и было связано с промысловым освоением Севера выходцами из Новгорода, Ростова и других русских земель (2). Появление на Печоре в начале XVIII в. приверженцев старой веры и активная деятельность местных старообрядческих скитов сыграли решающую роль в формировании культурного уклада устьцилемов.

Фольклорное наследие Усть-Цильмы представлено разнообразными жанровыми формами: эпическими, лирическими, зрелищно-игровыми, обрядовыми, прозаическими, паремическими и некоторыми другими. По своему жанровому составу усть-цилемский фольклор отличается от других северно-русских традиций, прежде всего, отсутствием свадебных песен. Однако песни, известные по другим традициям как свадебные, встречаются на средней Печоре среди «посидочных» припевок. В свадебной поэзии устьцилемских старообрядцев, представленной причитаниями, актуализировалась, очевидно, только одна сторона этого «переходного» акта — сим-

волическая смерть, и величание новобрачной пары исключалось обрядом. Однако в традиции сохранилась установка на обязательное опевание жениха и невесты или супругов, которое по сути осуществлялось в сфере игровой молодёжной культуры — на осенне-зимних вечерках. В культурном укладе Усть-Цильмы они, таким образом, занимали значительное место, наряду с весенне-летними хороводами «горки», являясь основной формой календарных собраний молодёжи и выполняя важные функции в рамках свадебной обрядности.

На средней Печоре вечерки (или — как их здесь ещё называли — вечереньки, посидки) устраивались обычно со дня Покрова примерно до Масленицы. В межговенье — от святок до Великого поста — на Печоре традиционно игрались свадьбы, и в связи с этим изменялись формы обрядовой жизни молодёжи: предсвадебные календарные собрания сменялись участием молодёжи в собственно свадебных мероприятиях («девичник», «гостьбище» у жениха).

В рассказах-характеристиках информантов о календарных сроках организации вечеренечных собраний одним из определяющих параметров выступает продолжительность светового дня («Осенью тёмно как будет, тёмные вечера, так и сидеть станут» (3); «после Рождества опять сидят, до светлого времени» (4); «... день дольше будет, больше посидки сидеть не будут. ... Время посветле будет, и посидки не будут сидеть больше» (5). Из подобных сообщений следует, что начало/окончание вечеренечного сезона у печорцев соотносилось с коротким/длинным (уменьшающимся/увеличивающимся) днём, более тёмным/более светлым временем. Таким образом, на вечерки собирались в период самого тёмного годового времени, накануне и в течение происходящего в природе «солоноровота», поворота зимы на лето. Этому «пороговому», «переходному» сезону соответствовал статус участников предсвадебных собраний, в рамках которых осуществлялся переход подростков в собственно молодёжную среду, а холостой молодёжи — в женатую. Эти социовозрастные категории — парни-«женихи», девушки-«невесты», то есть молодёжь брачного возраста, а также женатая молодёжь и подростки — определяют состав непосредственных участников посиделок. Кроме того, в качестве «зрителей» здесь присутствовали взрослые и пожилые люди, а также дети и подростки.

Каждой половозрастной группе на вечер-

ках предназначались свои места в избе: девушки-невесты занимали центральные места на «передней» лавке, что отвечало одной из главных функций вечерки — «смотрины» невест; девушки-подростки размещались по краям лавки; молодые замужние женщины сидели на «задней» лавке, тем самым чётко отделяясь от девушек брачного возраста; дети забирались на полати; парни и мужчины располагались у дверей («под порогом»). Такой порядок размещения участников усть-цилемской вечерки в общих чертах характерен и для других районов, но заметно отличается своей чёткостью и устойчивостью. Основное отличие печорских посидок связано главным образом с их песенно-игровым репертуаром.

Для усть-цилемской традиции характерно достаточно чёткое пространственно-временное разделение летнего и зимнего песенно-игрового репертуара, что отразилось и в местной жанровой терминологии: в весенних (уличных) хоровах («горках») исполнялись песни «горочные», на осенне-зимних собраниях — «посидочные». Случаи исполнения одной и той же песни и на «горке», и на вечерках единичны и принадлежат, очевидно, к числу поздних явлений, связанных с разрушением традиции. Специфика же собственно «вечерочного» репертуара Усть-Цильмы состоит в частности в том, что к посидочным здесь относятся не разные по характеру исполнения песни, а близкие по функции и характеру исполнения песни-припевки. Не случайно местные наименования этих песен («посидочные» и «припевки») в данной традиции выступают как синонимы; это связано с тем, что основным видом песенно-игровой программы усть-цилемской вечерки являлось припевание.

В Усть-Цильме припевание не осложнено какими-либо хореографическими элементами, во время пения не совершалось никаких действий: девушки-певицы сидели на лавках, молодые люди находились у дверей; по окончании песни припетый парень благодарил девушек, «метал» деньги на стол. Когда завершалось припевание всех молодых людей, последние обходили девушек вокруг стола по солнцу, целуя их. В сравнении, например, с игровым поведением кокшеньских вечерочниц при «сдавании» припевки или с рядом хореографических и драматических действий, сопровождавших исполнение «проходочных» песен-припевок на сибирских вечерках (6), припевание в Усть-Цильме выглядит «статичным», простым (если не сказать «строгим») песенным актом, включающем чётко регламентированные действия припеваемых. Такая форма исполнения основного корпуса посидочных песен, очевидно, и обусловила то важное значение, которое придавалось организации рассаживания в посиделочной избе, сравнимое с театральным, поскольку

сложившийся порядок размещения участников вечерки рассчитан на внешний эффект, зрелищность, и от него в определённой степени зависел успех «смотрины» невест.

С другой стороны, умение петь, «качество» пения (припевания) определяло иерархию мест на «передней» лавке среди девушек-невест: почётные места — между окнами («в простенке») — предназначались для девушек-запевал и тех, кто составлял основу певческого вечерочного коллектива. Остальные девушки размещались также «по голосам» «В простенок посадят, кто хорошо умеет петь, запевать. Ей посадят в простенок, против ей лампу поставят — это уж как почёт. Ну, а тут по бокам тоже ведь подбирают по голосам: кто уж поют получше, дак они тут и сядут, и всех подберут так по голосам» (7). То есть мастерство юных «песельниц» позволяло им занимать центральные, «выгодные» места, быть в числе первых, самых заметных невест. Стремлению овладеть «вечерочным» репертуаром, стать хорошей певицей и, следовательно, иметь успех на этих общественных «смотринах», очевидно, было подчинено сравнительно раннее — с 10–13 лет — вовлечение девушек-подростков в молодёжные собрания, обеспечивающее обучение пению.

Таким образом, именно исполнение «посидочных» песен организовывало всю внутреннюю структуру вечерки, определяя основное содержание игровой программы, возрастной состав, порядок размещения участниц вечера. Однако — самое главное — посредством припевания осуществлялось важнейшее игровое задание посидки — выделение и опевание пар, «переjuvenивание» молодёжи.

Репертуар «посидочных» припевок, бытовавших в разных деревнях Усть-Цилемского района (на Пижме, Цильме, Печоре), по записям разных лет в целом насчитывает 30 сюжетов. Последовательность исполнения песен на посидке была, очевидно, свободной, хотя, судя по некоторым сведениям, в конкретном коллективе мог складываться свой порядок. Выбор той или иной песни определялся конкретными адресатами припевания, тем более, что для усть-цилемских припевок характерно разделение на «женатые» и «холостые», что является специфической чертой усть-цилемской песенной культуры.

Самую многочисленную группу составляют «посидочные» песни для холостого парня и незамужней девушки или «холостые» припевки (это «Люшоньки да что во горнице», «Вдоль по бережку конь бежал», «Зашумели самовары на столе», «Распроклятая машина», «Я качу, качу спо блюдечку» и др.). К их числу также относится припевка подросткам «Сидел голубь-голубишко». Припевки, имеющие своего рода универсальный характер, т.е. исполнявшиеся как не-

женатой, так и супружеской паре, немногочисленны («Вдоль по бережку похаживала», «В саду девка, в саду она гуляла», «Летел голубь», «Розан, мой розан»). Кроме того, среди них выделяются посидочные песни, которые предназначались для молодого человека, уходящего на армейскую службу, и для девушки или молодой женщины, ожидающей жениха или мужа-солдата («Девка спо саду гуляла», «Из-под ножечок трава»). Супружеские пары припевались песнями «Во горенке, во новой», «Не во нынешнем, во прошлом во году», «На стулике, на бархате» и т.д. Несколько песен не имеют каких-либо указаний по поводу адресатов припевания.

Непосредственную связь между сюжетом и адресатом припевания определить трудно. Группа «холостых» припевок включает как песни-величания, так и невеличальные песни с мотивами соединения и разлуки пары. Подобная связь (между сюжетом песни и её предназначением) очевидна лишь в «солдатских» припевках. Некоторое сюжетное единообразие характерно также для «женатых» припевок, поскольку таковыми на Печоре являются, главным образом, свадебные величания.

В жанровом отношении усть-цилемские посидочные припевки представляют собой неоднородную группу. В качестве припевок в Усть-Цильме исполнялись свадебные величания, игровые припевки с сюжетными мотивами встречи и разлуки пары; к святочным вечёркам было приурочено припевание также и «виноградьями». В Усть-Ци́лемском районе зафиксировано три сюжета этих святочных величаний: «женатое» (типа «терем») — для супружеской пары, «холостое» (по сюжету — «девушка, вышивающая полотно» — «девье») — для незамужней девушки и холостого парня и «маленькое» или «детское» — для подростков, то есть «виноградья», дополняющие репертуар вечёрок от Рождества до Крещения, также соответствовали дифференциации посидочных песен по адресатам исполнения.

Разделение посидочных песен в соответствии с адресатами припевания можно расценивать, на наш взгляд, как своего рода гарантию обязательного величания каждой супружеской пары если не в пред-, то (по крайней мере) в послесвадебный период, поскольку персональное опевание не было приурочено в местной традиции к свадебному обряду.

Интересной особенностью усть-цилемского «вечёрочного» фольклора является также и то, что наряду с разнообразными сюжетными мотивами свадебного характера (встреча девицы и молодца, пирование мужа с женой, расчёсывание молодцем кудрей, подарки девушке, молодец с корабля посылает стрелу в девицу и т.д.) в числе припевок представлены песни с сюжет-

ными ситуациями разлуки (ссора, солдатство, женитьба против воли, отъезд молодца), причем четыре из них являются редкими («У нас Светлана розоньку садила», «Распроклятая машина», «Девка спо саду гуляла» (сюжет типа «женитьба против воли»), «Сидел голубь-голубишко»). «Посидочная» припевка, как можно допустить, являлась не только пожеланием возможного или знаком свершившегося брака, но и своего рода предвестием счастливой/несчастливой жизни припеваемой пары. Условное (но очевидное) выделение в «посидочном» репертуаре двух групп сюжетов — соединения и разлуки — в определенной степени соотносятся с текстами святочных подблюдных гаданий, сулящих свадьбу или девичество, здоровье/болезнь, богатство/бедность, жизнь/смерть. На молодёжной вечёрке главной была тема свадьбы/безбрачия или соединения/разлуки.

Посюжетные сопоставления усть-цилемских припевок с их разножанровыми вариантами позволили выявить ряд отличительных черт, благодаря которым можно говорить об определённой художественной специфике среднечечерских «вечёрочных» песен. Так, в отличие от «целовальных» припевок из других районов в текстах усть-цилемских песен нет так называемых «поцелуйных» формул, содержащих приглашение к поцелую или упоминание о нём. Сам же обычай завершения припевки поцелуем был на средней Печоре достаточно устойчивым. Очевидно, что он поддерживался не вербальными средствами (специальными формулами, обеспечивающими разыгрывание текста), а средствами акционального уровня (определёнными действиями, порядком их следования). Тексты усть-цилемских припевок в подавляющем большинстве являются достаточно объёмными, имеется немало примеров хорошо развитых и даже усложнённых для игровой припевки текстов. В них или соединяются две сюжетные ситуации, или основная сюжетная схема усложняется дополнительным мотивом, что не характерно для вариантов этих песенных сюжетов из других районов.

Припевание пар и их выделение в вечёрочном коллективе завершалось «игрищем», которое устраивалось непосредственно после исполнения посидочных песен. «Игрище» представляет собой парный хоровод-верчение (местн. «игрище играть», «кружаться»), при котором парень и девушка становятся лицом друг против друга, сближаясь правыми или левыми плечами, как бы на одну линию, проходящую перед каждым из них; они берутся кистью руки под локоть партнёра (правой рукой под правый локоть или левой под левый) и совершают круговые движения сначала в одну, затем в другую сторону. Для кружений, зафиксированных на Печоре, более типичным является медленный темп, хотя ряд «игри-

щечных» песен исполнялся в более быстром темпе, с приплясом.

Проведение «игрищ» было приурочено не только к годовым праздничным сборам молодёжи (они могли устраиваться на осенне-зимних посиделках, на Масленичной неделе), но и к свадьбе: «игрище» было единственным и обязательным видом игрового времяпровождения молодёжи на девичнике, «гостьбище» у жениха (визит невесты с подругами к жениху после сговора) и свадебном пиру. По отношению к вечерке «игрище» в определённом смысле являлось факультативной частью, поскольку, судя по отдельным сообщениям информантов, «кружания» на посидках устраивались только в праздничные вечера. Основное содержание посидок связывается местными жителями, в первую очередь, с припеванием («Посидки назывались тогды, дак припевали девку к парню» (8); «... кончится вечерка-то дак, игрище играем» (9)). Примечательно также и то, что игрищечные песни — несмотря на их приуроченность в том числе и к вечеркам — не называются исполнителями «посидочными», как припевки.

Тем не менее, именно с исполнением «игрищечных» песен связан обычай завершения вечерних собраний в деревнях по реке Пижма: под песню «Мимо тот, мимо каменных полот» парни и девушки, держась за руки или через платок, поочерёдно выстраивались в цепевидный хоровод, который носил название «вожжа», причем возглавлял его парень. «Вожжой» выходили на улицу, где хоровод разделялся на пары, которые кружились по песне «Спо Дунаю спогуюлю», после чего расходились по домам. Упорядоченное «сидение» во время припевания, «обход» парнями припетых девушек «по солнцу», медленные парные «кружания», заключительный общий хоровод, размыкающим пространство посидочной избы и вновь разделяющийся на пары — такова хореографическая композиция усть-цилемской (точнее, пижемской) посидки.

По своему сюжетно-тематическому составу большая часть усть-цилемских «игрищечных» песен соответствует брачной направленности этого вида собрания. Нередко в одной песне сочетаются темы, отражающие разные типы поведения молодых людей: дозволенное/недозволенное (нормативное/ненормативное) в игре-гулянии молодёжи, благополучный/неблагополучный брак, верность/измены.

Таким образом, основу традиционного песенно-игрового репертуара усть-цилемской вечерки составляли припевки и «игрищечные» песни, по которым «кружались» припетые пары. Сведения о других посидочных песенных играх очень немногочисленны и неустойчивы. Так, по единичным указаниям информантов, на вечерках иг-

рали по песням «Я горю, горю на камушке», «Дрема-та дремлет», «А мы просу сеяли»; в то же время есть сообщения об исполнении их на «горочных» гуляниях. По окончании «игрища» на посидке могли устраиваться танцы под балалайку и гармонию. Это явление, безусловно, относится к числу поздних, и самими информантами чётко отделяется от «игрища».

В целом усть-цилемская вечерка начала первой трети XX в. характеризуется достаточно высокой степенью упорядоченности в организации, чёткостью функционирования песенно-игрового репертуара. В рамках посиделки устойчиво сохраняются ритуально-этикетные формы общения: весь «текст» вечерки пронизан формулами-просьбами на разрешение (позволение) отдельных поэтапных мероприятий собрания, это и откуп избы («Спустите сидеть вечорку»), и поцелуи после припевания («Разрешите кругом стол обойти»), и устройство хороводов и танцев. Бытование молодёжных посидок в Усть-Цильме определялось общими для данной традиции установками, сложившимися не без влияния старообрядческой идеологии. Это нашло свое выражение в соблюдении обрядности предсвадебных собраний, ограничении подвижных игр, чёткой регламентации игровых действий при исполнении «посидочных» песен.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Источниками исследования послужили материалы трёх фольклорных архивов, сосредоточивших основной корпус записей из Усть-Цилемского района: Рукописный отдел сектора фольклора ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН (записи 1929 и 1955 гг.), фольклорные архивы кафедры фольклора Московского университета (записи 1978 и 1980 гг.) и Проблемной научно-исследовательской лаборатории фольклорно-археографических исследований (ПНИЛ ФАИ) Сыктывкарского университета (записи 1986—1990 гг.).
2. См. об этом: Дневник В.Н.Латкина во время путешествия на Печору в 1840, 1843 гг. // Записки ИРГО. 1853. Кн.7. Ч.1. С.1—154; Ч.2. С.1—143; Чеснокова Н.Н. Государственное освоение северного Припечорья в кон. XV—XVI вв. // Археография и источниковедение истории Европейского Севера РСФСР: Тезисы. Ч.2. Вологда, 1989. С.119—120; подробнее библиографию см.: Канева Т.С. Усть-Цилемский церковный летописец: реконструкция текста и комментарии // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера: Межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар, 1997. С.26.
3. Фольклорный архив ПНИЛ ФАИ СыктГУ, Усть-Цилемское собрание (далее — ФА СГУ), 0387-32: январь 1989 г., Пижемский с/с, д.Лёв-

кинская, Михеева Л.А. (г.р. при записи не указан).

4. ФА СГУ 0369—38: июль 1988 г., Новоборский с/с, с.Н.Бор, Дуркина А.Т. 1918 г.р., урож. д.Гавриловка.

5. ФА СГУ 0399—45: июль 1989 г., с.Усть-Цильма, Поздеева А.Г. 1906 г.р.

6. См. об этом: Едемский М.Б. Припевки в Кокшеньге Тотемского уезда // Живая старина. 1909. Вып.1; Старовойтов А. Жанровая специфика игровых «проходочных» песен // Фольклор и литература Урала. Пермь, 1971. С.29—31; Новосёлова Н.А. Жанровое своеобразие сибирской про-

ходочной припевки // Сибирский фольклор. Новосибирск, 1980. С.69—83; Она же. Роль вечёрок и вечёрочных песен в народном быту и культуре XIX—нач.XX вв. // Полифункциональность фольклора. Новосибирск, 1983. С.128—145.

7. ФА СГУ 0367—5: июль 1989 г., Новоборский с/с, с.Новый Бор, Кислякова С.С. 1918 г.р., урож. д.Абрамовская.

8. ФА СГУ 0398—1: г.Нарьян-Мар, Торопова М.П. 1910 г.р., урож. д.Абрамовка (Усть-Цилемского р-на).

9. ФА СГУ 03100—39: июль 1989 г., с.Усть-Цильма, Талеева П.Г. 1910 г.р., урож. д.Уег.



ДНЕВНИКОВЫЕ ЗАПИСИ УДОРСКИХ КРЕСТЬЯН-СТАРООБРЯДЦЕВ

Е.А.Рыжова

В последнее время всё чаще внимание исследователей привлекает творчество писателей Русского Севера, которое рассматривается как историко-культурный и литературный феномен. Особое внимание уделяется «самосмышлению» северных крестьян XIX–XX вв., которое выражалось зачастую в виде различного рода дневниковых записок и обширного эпистолярного наследия. Уже известны «Автобиография» печорского крестьянина-старообрядца С.А.Носова (1), «Записки» пинежского крестьянина-старообрядца Карпова (2), «Островной летописец» неизвестного томского старообрядца (3), сочинения пермяка П.В.Бурмакина (4), «Автобиография» и другие сочинения Троицко-печорского крестьянина В.П.Кунгина (5), «Дневник вологодского крестьянина» А.А.Замараева (6), «Дневные записки» и другие произведения устькуломца И.Рассыхаева (7).

Представителями удорского старообрядческого рода Рахмановых–Матевых–Палевых составлен ещё один памятник, который мы назвали «Удорским дневником».

Старообрядческий род Рахмановых–Палевых–Матевых существует на р.Вашке в с.Пучкома в Удорском районе Республики Коми вот уже два столетия. Рахмановы–Матевы–Палевы имели большую библиотеку, которая в настоящее время насчитывает десятки рукописных и старопечатных книг (38 рукописных и 58 старопечатных), книги гражданской печати (16 книг) и огромное эпистолярное наследие (8). Становление рукописно-книжной традиции в Удорском крае было связано с появлением в конце XVIII–начале XIX вв. в этой местности старообрядчества. Распространение раскола в этих местах было обусловлено притоком крестьянского населения с Пинеги и с Северной Двины. Русские крестьяне-переселенцы с течением времени смешались с местным коми населением, во многом сохранив свой уклад жизни и продолжив рукописную традицию Поморья, на основе которой со временем сложилась местная удорская книгописная традиция. С XIX в. её носителями являются старообрядцы, коми по национальности. Основная масса населения этого района принадлежала к филипповскому согласию (9).

«Удорский дневник» находится в сборной рукописи-конволюте XIX–XX вв., хранящейся в

НАРК (собр. Тек. пост.р.-68). Рукопись, содержащая данное произведение, форматом в четвёртую долю листа (обычный книжный формат), среднего объёма — 84 л., — написана на русском языке. Впервые рукопись была кратко описана В.И.Малышевым в 1958 г. (10), а затем в конце 1980-х годов она получила научное описание в рамках республиканской программы по выявлению и описанию памятников письменности на территории Республики Коми (11). И всякий раз разновременные части указанного памятника не рассматривались как нечто цельное. Действительно, рукопись в оригинале не имеет названия, которое объединяло бы разные части. Однако, на наш взгляд, её можно считать единым сочинением, и, как показывают наши наблюдения, своеобразным родовым памятником, который создавался представителями нескольких поколений удорского крестьянского старообрядческого рода Матевых–Палевых. Название «Удорский дневник», во-первых, отражает место бытования и регион, который охватывают сведения, содержащиеся в данной рукописи, с другой стороны, слово «дневник» характеризует жанр записей в рукописи. Мы попытались восстановить историю создания «Удорского дневника» по его кодикологическим и палеографическим характеристикам: анализу бумаги, почерка, переплёта, записей и помет. Содержанием «Удорского дневника» являются различного рода сведения, охватывающие почти 100 лет — с 1858 по 1950 гг.

На страницах рукописи можно встретить и вполне традиционный для средневековой книжной культуры полуустав XIX в., и писарскую скоропись того же времени, а также гражданскую скоропись первой половины XX в. — в «Удорском дневнике» пять почерков разных рук. Создание рукописи Тек. пост. р.-68, как показывают наши наблюдения, шло поэтапно, поэтому можно выделить в её структуре несколько разновременных блоков.

Первый блок рукописи состоит из двух частей, написанных полууставом рукой одного из родоначальников династии писцов-книжников Матевых–Палевых, Иваном Малахеевичем Матевым (1818–1886 гг.) прекрасным полууставным почерком: часть первая — л.2–7 и часть вторая — л.8–42 об. Л.2–7 — это выписки из Жития Николая Чудотворца, поучение во вторую неделю Великого поста «О твари небесней» и слово «От Патерика о некоем старце». Во второй части первого блока содержится краткий Месяцеслов с сентября по август, Пасхалия, Лунное течение и таблицы для исчисления дней Пасхи и лунных фаз.

На листах Месяцеслова есть разнообразные хозяйственно-бытовые пометы, а также различные приписки о смерти и рождении, выполненные полууставом и скорописью различных рук, в том числе скорописью И.М.Матеева. На страницах Месяцеслова отмечено такое важное для жизни крестьянина событие, как покупка часов: «Часы куплены 1882-го 7-го марта» (на л.15об., верхнее поле). Месяцеслов использовался И.М.Матеевым, а вслед за ним и другими составителями дневника как родовой помянник, поскольку жёсткая календарная установка месяцеслова (по месяцам и числам) позволяла чётко ориентироваться в днях поминовения родных. Как правило, эти пометы помещались на полях, напротив определённых чисел Месяцеслова. Так, например, на л.15об. на нижнем поле читается запись: «Память Ивановой жены Антонида Михайвой (так!) Матеевой, ныне Марфы, 13-го марта ночью 2 часа до полночи, 1886-го». Самая ранняя помета принадлежит руке И.М.Матеева и отмечает день памяти одного из родоначальников писцовой династии — Малахей Матеев: «Память Малахия 1849-го года» (л.12). Запись расположена в рукописи под 7 декабря. Самая поздняя дата, встречающаяся в первом блоке рукописи, относится к середине XX в. (1948 г.).

Собственно «Удорский дневник» занимает вторую, большую, часть рукописи (л.46–84), причём эта часть также разнородна и состоит из нескольких частей-блоков.

Так, первая часть «Удорского дневника» — л.46–55 — является тетрадью в клетку в гранитоловом переплёте, записи в ней велись гражданской скорописью чернилами и карандашом. Описываемые здесь события охватывают временной отрезок в 20 лет — с 1930 по 1950 гг. Вероятно, автор тетради вёл записи самостоятельно и не в рамках «Дневника». Однако позднее тетрадь была вшита в данную рукопись.

Вторая часть «Удорского дневника» — л.57–75об. — написана тонким пером, убористой писарской скорописью руки И.М.Матеева. События в этой части начинаются 1858 г., а заканчиваются августом 1886 г. — годом смерти И.М.Матеева (он умер в ноябре 1886 г.). Именно эта часть «Удорского дневника» носит на себе следы многократного чтения и даже редактирования. Редактировал свой текст сам И.М.Матеев: он вписывал что-либо над строкой или на поле, дописывал какие-то сведения на свободных местах рукописи и делал специальные пометы-отсылки в тексте рукописи к этим добавлениям, используя для этого специальное обозначение — #. В этой части «Дневника» имеются следы ещё трёх редакторов. Почерк второго редактора, писавшего гражданской скорописью и использовавшего простой карандаш, напоминает почерк, которым

дописаны л.79–80об., а пометы третьего редактора — это, возможно, рука автора, написавшего тетрадь в гранитоловом переплёте и дописавшего в рукописи л.80об. Почерк ещё одного редактора принадлежит руке Марьи Ивановны Палевой. До недавнего времени она была хранителем книжной коллекции и родовой памяти Рахмановых—Матеевых—Палевых: на многих рукописных и старопечатных книгах родовой библиотеки есть её читательские или уточняющие пометы, а в памяти М.И.Палевой запечатлелись живые портреты книжников рода, о которых она могла рассказывать часами. В записках И.М.Матеева она сделала пометы фиолетовыми чернилами, гражданской скорописью. М.И.Палева разграничила части, написанные И.М.Матеевым и Я.И.Матеевым, своей пометой на л.75об.—76: «Иван Малахевич умер в ноябре 1886 г., продолжает его сын Яков Иванович». Небрежным полууставом руки Якова Ивановича Матеева, сына И.М.Матеева, были продолжены записки отца. Это небольшая по объёму часть — л.76–82об., записи в ней весьма хаотичны по хронологии и охватывают временной промежуток с сентября 1886 по 1898 гг., то есть 13 лет.

Ещё одна часть «Удорского дневника» — это всего два листа (л.79–80об.), вставленные в ту часть дневника, которая была написана Яковом Ивановичем Матеевым. На этих листочках зафиксированы события 1913–1918 гг.; записи вёл Василий Матеев, который, единственный из всех писцов, оставил указание на своё авторство: «Писаль Василей Матеев» (л.80).

Лист 80об. был дописан скорописью, карандашом. События, о которых рассказывается на л.80об., относятся к 1920–1931 гг. Возможно, автором записей был ещё один представитель писцовой династии Рахмановых—Матеевых—Палевых, Дмитрий Яковлевич Матеев (1883–29.10.1950), племянник известного в роду наставника, книжника и переписчика рукописей Михаила Ивановича Матеева (? –16.05.1917).

Таким образом, можно выделить определённые этапы создания сборника и «Удорского дневника».

На первом этапе произошло объединение Месяцеслова и записок И.М.Матеева, которое, вероятнее всего, он сам и сделал. Заметки И.М.Матеева — это самая значительная по объёму часть рукописи. Они охватывают почти 30 лет — с 1858 по 1886 годы. Скорее всего, вначале И.М.Матеев вёл разрозненные заметки. Об этом свидетельствуют его черновики — плохо сохранившиеся погодные записи, которыми он подклеил крышки переплёта «Дневника». А затем, возможно уже в начале 80-х гг. XX в. (последняя дата в черновиках И.М.Матеева — 1880 г.), И.М.Матеев свёл эти записи вместе, обработал их, придал

им цельный и законченный вид, «гладко», почти без исправлений, переписал их своей убористой писарской скорописью. И продолжал вести записи до своей смерти. Однако и этот текст не избежал авторской правки: И.М. Матев иногда зачёркивал слова, дописывал и вписывал целые абзацы на свободные части листов в рукописи, сверяясь при этом, вероятно, со своими черновыми бумагами.

Продолжил «Удорский дневник» после смерти И.М.Матеева его сын, Яков Иванович Матев. Он написал небрежным полууставом несколько листов, кратко рассказав о событиях с сентября 1886 по 1898 гг. Свою часть он вклеил в рукопись после записок отца.

Затем Василий Матев на отдельных двух листах написал о «Знаменитой засухе» 1913 г. и о событиях первой мировой и гражданской войн и подклеил листы в ту часть «Удорского дневника», которая была составлена Я.И.Матеевым. Чуть позже эти листы были дописаны, возможно, М.И.Матеевым, а затем он продолжил фиксировать свои наблюдения в отдельной тетради (события с 1930 по 1950 гг.), которую впоследствии вшил в данную рукопись перед дневником И.М.Матеева. Тем самым он нарушил временную последовательность изложения: «Удорский дневник» начинается с описания событий 30–40-х годов XX в. Однако нарушение хронологии можно объяснить тем, что подшить тетрадь в конец рукописи было уже просто невозможно, а стремление собрать вместе весь материал, относящийся к роду Палевых–Матеевых и составленный членами этой семьи, было велико.

Таким образом, «Удорский дневник» — это коллективное творение, плод усилий разных авторов. Записи в «Дневнике» велись в разное время и разными представителями рода Матеевых–Палевых.

При чтении «Удорского дневника» возникает впечатление, что стержнем повествования для авторов являлись сведения, связанные с крестьянским земледельческим трудом, бытом, промыслами и т.п. В основном это календарные заметки фенологического характера, заметки о природных явлениях.

Принцип изложения материала в «Удорском дневнике» — погодный. Объём погодных записей в каждой его части различный, но именно записки И.М.Матеева представляют собой наиболее связный и повествовательный текст, самые детальные и подробные наблюдения и описания. Эти описания, как правило, самым непосредственным образом связаны с крестьянским земледельческим календарём и лишены самостоятельной эстетической функции, например: «(1885) Отъ 5-го числа мая пошло погоды теп-

лое. 7-го числа было дождичекъ небольшой, въ той же день льодъ тронулся. 8-го числа начала кокушка коковати. Сеять начали 10-го. Погоды было изрядно хорошее. 11-го слышенъ былъ громъ небольшой и с мольнией. 13-го числа былъ дождикъ, и ветеръ переменялся, подулъ сиверной стороны холодненький. 14-го былъ дождикъ, и ночью противъ 15-го былъ дождикъ большой, только на короткое время. Ветеръ опять подулъ съ южной стороны теплый. 17-го ветеръ опять подулъ сиверной стороны. 17-го же садили луку, и подъ вечеръ задохало порядочно, и стояло въ такомъ положении и до 20-го мая. 18-го сходы жита появляться. 20-го и 21-го дни были совершенно светлыя и сухия, а воздухъ все же съ сиверной стороны стояло. Посевъ кончили 23-го. Картофелю садили 24-го» (л.72об.–73).

Только один раз нам встретилось в «Дневнике», в части, написанной И.М.Матеевым, описание атмосферного явления, которое, вероятно, с некоторыми допущениями, можно назвать «природоописанием»: «(1876) А 15-го числа (мая) около половина дня замечено было любопытное небесное явление. Погода была довольно тихая, небо довольно ясное, лишь несколько легких беловатых облаковъ бродили высших слояхъ атмосферы, не закрывая солнца. Вдругъ светъ солнца изменился въ желтый, вскоре после того образовались последовательно три круга, расположенныхъ следующимъ образомъ. Самый малый изъ трехъ окружалъ дискъ солнца. Этотъ кругъ былъ фиолетоваго, голубаго, желтаго и белаго цветовъ; белымъ — къ солнцу. Другой — касаясь одною стороною перваго круга почти на четверть его окружности. Третий кругъ, вдвое больше, пересекалъ два первых и касался солнца. После того черезъ полъчаса явились еще два круга, которыя совершенно: 1-й — величиною подобенъ первымъ двумъ, а другой — и всехъ болей которыя были беловатаго цвета. И черезъ часъ времени все исчезло постепенно» (л.60–60об.). Однако и в этом природоописании автору присуще стремление к точности и фактографизму. И.М.Матев, наблюдая это природное явление впервые, подробно описал его, как говорится, «на всякий случай» — а вдруг это особая примета, предвещающая определенную закономерность в земледельческом крестьянском труде.

Большая точность в фиксации природных явлений прослеживается на страницах дневника с 1884 по 1886 гг. В это время у Матеевых–Палевых был термометр, которым они измеряли температуру воздуха. Так, например, у И.М.Матеева под 1885 г. встречается описание сильных декабрьских морозов, причём приводятся точные температурные сведения: «15-го декабря было жесточайший морозъ, около 37 градусовъ. Съ вечера до полуночи прибыло до 45 град., и градусника занесли в

ызбу, потому что боле устоять не может, а лопнеть» (л.73об.).

В описаниях природных явлений в «Удорском дневнике» важным элементом является особая клишированность или формульность стиля. Из наиболее часто повторяющихся формул можно назвать такие: «льод тронулся ...», «вода мала была» или «вода большая была, ретко (мало) таковых бывает», «сеять начали», «кокушка стала коковать ...», «задувал сиверной ветер» или «ветер сиверной стороны», «жать поспело...» и т.д.

Определённые формулы погодных записей были выработаны ещё И.М.Матевым для описания повторяющихся из года в год одних и тех же явлений в природе, на которые необходимо обращать внимание крестьянину-земледельцу. Погодные формулы были использованы и всеми последующими авторами «Удорского дневника». Ср., например, описания XIX и XX вв.:

(1878) Льодъ тронулся 4-го мая. Сеять начали того же дня. Кокушка начала коковать 12-го мая. Весною вода была небольшая, досады некому не зделало. Около 15-го числа стали сходы появляться. Погодье было изрядно хорошее. Около 3-го июня ржи стали колосица. Но только въ тотъ же день подулъ ветеръ сиверной стороны, и противъ 4-го и 5-го числа были инъи небольшие, но однако повреждений сходамъ хлебовъ значительныхъ не оказалось (л.62об.—63).

1933 года 25 марта тепло продолжалось неделю, потом стало морозить. 11–12 апреля снега пало порядочно. После стало погода ясная, по ночам замерзло. Льод тронулся 16 апреля н/с 1933 года. После погода стало холодно, вода совершенно стало маленькая. Толко 1-го мая стало потеплее. Сеять начали 2 мая, но не все, ибо земля была еще морозная. Кокушка стала коковать 11 мая (л.48об.—49).

1934 от Рождества Христова до Сретения Господня погода было пасмурная и теплая. Гуси, утки прилетели на полный снег. 10 апреля и ранее льод тронулся. 20-го апреля и гром слышно было. Погода хорошая. Сеять начали 27 апреля. Кокушка стала коковать 5 мая (л.49).

При описании явлений природы И.М.Матев использовал различные приметы и народные поверья: (1875) «У досельныхъ стариковъ бывало приметы, когда кокушка рано станеть коковать, а особенно близъ деревни и близъ дворовъ — тотъ годъ бываетъ недородъ хлеба» (л.59об.). Зачастую он давал оценку приметам — иногда положительную, а порою и негативную, в которой автор исходил из своего собственного жизненного опыта: «А въ Крещеньевъ день въ Ерданъ порошило снегомъ. По старой приметы и поговорки, — не къ урожаю хлеба. Этимъ приметомъ,

что тепло после Рождества и Ерданъ порошило, — нельзя верить» (л.60).

В «Удорском дневнике» присутствуют параллельно две системы временного измерения: земледельческий крестьянский календарь, в соотнесении с христианскими праздниками, что отражается и в тексте памятника, например: «(1864) Сеяли весною до 1-го числа июня, до дня Дорофея епископа Тирсаго. А жать поспело къ 20-му числу июля, т.е. ко дню св. пророка Ильи» (л.57).

Однако на страницах дневника проступает и историко-этнографический контекст. Как правило, это — упоминания о промыслах, которыми занимался род Матевых—Палевых, о ярмарках: «(1877) И около Покровской субботы выпало снегу и промышленниковъ выжило изъ лесу — бродить было нельзя» (л.62); «(1879) Отъ 20-го до 26-го рыбакомъ не было возможности ловить въ речкахъ сетями, заставляло греться пре ночне» (л.63об.—64).

Эти упоминания зачастую сопровождаются хозяйственно-счётными выкладками: «(1878) Осенью погодье было порядочное. Промысловъ было рябковъ здовольно, цена была тоже низкая — около 13 коп., и белка тоже 13-и. Зимой снег былъ мелокъ — около четвертей 3 1/2 « (л.63); «(1881) С осени до Крещения снегу было очень мало, промыслять было ловко. Промысловъ осеннихъ белокъ было немного, цена было порядочная — около 18 коп. белка. И рябковъ было тоже порядочно, и цена была около 40 коп. и выше. Но после ярманги снегу стало прибывать почти до 11-го числа марта... А кормами были весьма скудны. Соломы возили, пожалуй, дивное количество изъ Нюкчи и съ Кучкава, потому и съ Сулчи. Цъна после тоже доходила и до 20 коп. вязка. Возили опять и скебы соломы и сена, потому здесь было по 8 руб. и выше, а тамъ около 4-х руб. порядочныя возы, и солома здесь около 30 коп. вязка ржаная» (л.67—67об.); «(1884) На волоку цены были: говядины — около 2-х руб. с четвертакомъ, сало — 6 руб., масло — около 9 руб., рябы — 30 коп. пара, белко (так!) — 13 коп. безъ четверти, зачина — 8 коп.» (л.71об.); «(1885) Цены въ Крещенской 1885 г. были сало 5 руб., масло 7 руб., говядина хорошая 1 руб.80 коп., мука ржаная 1 р.70 коп., сено около 2-х руб. возъ» (л.72).

Встречаются в дневнике достаточно краткие упоминания о войнах и других государственных катаклизмах России XIX—XX вв., однако и они помещены в хозяйственно-бытовой контекст.

Самая развернутая запись связана с событиями русско-турецкой войны: «(1877) Все дела утихло, потому что война идетъ уже полторы года с туркомъ и весьма время невеселое, а печальное. Зимой по наступлении Новаго года, т.е. 1878-го 20 февраля съ Турцией подписали мировое условие. А въ газетахъ опять пишутъ, что

Англия подымается на насъ же войною» (л.62об.).

Очень кратко говорится в дневнике о первой мировой войне в 1914–1915 гг.: «1914 года началась война и взяли запасныхъ салдатовъ всехъ и ратниковъ 1 разряда» (л.79об.); «1915-го 2 разрядъ месяца августа одинаковъ всехъ взяли на войну» (л.79 об.).

Более развёрнуто повествуется в дневнике о событиях революции и гражданской войны, которая затронула и Удорский край: «1917-го и государь оказалсе (так!) отъ престола. А 1917 года законъ переменили, дали власти народа, стали управлять народъ место царя» (л.79об.); «1918 года июля противъ 29 числа, т.е. утромъ 29 июля было морозъ до 7 часовъ. Хлебъ совершенно было зеленый, повредило порядочно. Хлебомъ стало весьма скудно, насталь царь-голод» (л.80); «1918 года 2-го октября снизу по Вашке пароходъ «Надежда» шоль съ войсками Бьлой гвардией для защиты село Важгорть. Тотъ же день Красной гвардия повыше Важгорта встретились и произошло перестрелка. Результать получилость следующие: два человека убитымъ и у устья Садьимы два человека утонули во время переправы реки и Садиман. Село Важгорть осталость на стороне Белой гвардии. 2-й разъ пароходъ «Надежда» ушоль внизъ 6-го октября. 7 октября немного снегу пало и стало похолоднее. До етого времени погода стояло дождливая и теплая» (л.80–80об.).

Всего несколько скудных, и от этого ещё более впечатляющих фраз, посвящены Великой Отечественной войне: «22 июня 1941 г. началась война» (л.50об.); «Мировая война кончилась 9 мая 1945 год. Хлебом скудно было» (л.50об.).

На конфессиональной принадлежности старообрядческого рода составители «Удорского дневника» не останавливаются подробно, сведения о ней имеют попутный характер. Обращает на себя внимание упоминание двойного имени умершей под 1886 г.: «16 числа марта зделался погодые весьма теплое. Въ той день хоронили тело усопшия рабы Божия Антонида, ныне Марфы» (л.74об.–75). Упоминание двойного имени покойной в рукописи, вероятно, родственницы Матевых–Палевых, — это указание на то, что в Пучкоме существовало одно из радикальных движений в старообрядчестве — скрытничество. Только перед самой смертью скрытники обращались в «истинно православную веру», крестились и принимали новое имя. Именно этот факт и нашёл свое отражение в «Удорском дневнике» (12).

Обращение в скрытничество проводилось после определённой подготовки, и Яков Иванович Матев упоминает о том, как он учил «читать по-старому» в Великий пост нескольких человек из разных удорских деревень: «1888-го года месяца марта числа 14 недели 2 поста принимался училь 5 человек, неделю было 5 до Велика поне-

дельника Василий Петрович Федоръ Калин Михаило Сидор Марфа Ивановна, еще Кирика Фекла Андреевна учились».

Обращает на себя внимание и язык «Удорского дневника». Наше исследование позволяет говорить о том, что в XIX–XX вв. у коми-старообрядцев существовало три языка, причём сфера применения каждого была достаточно строго разграничена, по крайней мере в сознании носителей этих культурных пластов. Это разграничение происходит даже на уровне типа почерка. Церковнославянский язык воспринимался как язык сакральный и использовался при переписке, как правило, богослужебной литературы. Примечательно, что прекрасно владеющий чётким, красивым полууставом, которым написаны его многие богослужебные рукописи, И.М.Матев написал свою часть дневника писарской скорописью (13). Органично владеют книжники писцовой династии Рахмановых–Матевых–Палевых и русским литературным языком. Особенно ярко это проявилось в той части «Удорского дневника», которая написана И.М.Матевым. Коми язык, носителями которого являлись писцы этой старообрядческой династии, функционировал в большей мере как разговорный и оказал влияние на русский литературный язык. Это влияние в «Удорском дневнике» прослеживается на разных уровнях функционирования языка: на фонетическом — была произведена замена некоторых звуков в русском языке, так как в коми языке они отсутствуют, что нашло отражение в орфографическом облике слов (например, встречается написание «Марпа» вместо «Марфа», «поколодало» вместо «похолодало» и др.); на грамматическом уровне — встречается несогласованность в роде существительного и глагола прошедшего времени («эта холодъ стояла до 9-го числа мая, т.е. до дня Николая Чудотворца»; «10-го апреля зделался весьма тепло»; «вода прибыло значительно большая»); наблюдается отсутствие предлогов (например: «ветерь переменился, подуль сиверной стороны весьма холодный») и др.

Нельзя забывать и о другом значении данного памятника. Несомненно, он имеет важное народно-хозяйственное значение: в нём содержатся сведения о климате, погоде, температуре, земледельческих циклах одного из регионов Республики Коми, которые фиксировались достаточно подробно на протяжении XIX–XX вв. Можно сказать, что «Удорский дневник» — это своеобразная энциклопедия, на страницах которой перед внимательным читателем раскрываются разные стороны жизни старообрядческого рода Матевых–Палевых, а в их лице — и северного крестьянства XIX–XX вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Мелихов М.В. Архив печорского книжника С.А.Носова в фондах научной библиотеки Сыктывкарского университета // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С.31–41; Он же. Печорский книжник XX в. // Мир старообрядчества. М.;СПб., 1992. Вып.1. Личность: Книга: Традиция. С.71–81; Анхеныч и его видения // Мера. СПб., 1994. №4. С.40–49; №1. С.33–45.
2. Карпов И.С. По волнам житейского моря: Воспоминания // Новый мир. М., 1993. №1. С.7–76; Маркелов Г.В. Жизнеописание пермогорского крестьянина И.С.Карпова // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т.47. С.423–429.
3. Приль Л.Н. «Островной летописец» //Труды Томского объединённого историко-архитектурного музея. Томск, 1995. Т.8. С.183–222; Она же. Аспекты старообрядческого дневника: «Божий мир» и «апостольская» община» //Труды Томского объединённого историко-архитектурного музея. Томск, 1996. Т.9. С.155–164.
4. Барминская Н.Н. Дневниковые записи семьи Бурмакиных //Устные и письменные традиции в духовной культуре народа. Сыктывкар, 1990. С.71–72.
5. Макеева Е.Э., Панчишина Н.Ф. Крестьянский бытописатель // Родники Пармы. Сыктывкар, 1993. С.114–129 (публикация сочинений крестьянина В.П.Кунгина – «Моя биография», «Итоги живой и механической силы на Севере Коми края», «Эпизоды жизни новых людей на Севере»).
6. Дневник тотемского крестьянина А.А.Замараева. 1906–1922 годы / Публ.подготовили В.В.Морозов и Н.И.Решетников. М., 1995.
7. Крестьянский летописец. «Дневные записки Ивана Степановича Рассыхаева, крестьянина села Усть-Кулом». Публ.А.Сивковой // Молодежь Севера. Сыктывкар, 1991. № 2. 12 января; Волкова Т.Ф. «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева //Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докладов. Сыктывкар, 1990. Ч.2. С.22–23; Волкова Т.Ф. Усть-Куломский просветитель // Родники Пармы: Научно-популярный сборник. Сыктывкар, 1993. С.168–173; Степан Иван. Менам олом / Публ. М.Д.Игнатова // Войвыв кодзув. 1994. №11; «Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С.Рассыхаева (1902–1953) / Вступ. статья и подгот. текста Т.Ф.Волковой и В.В.Филипповой; пер. В.В.Филипповой; ком.В.А.Семёнова. М., 1997.
8. Удорская книжная традиция, яркими представителями которой являются крестьяне-старообрядцы из рода Рахмановых–Палевых–Матевых, характеризуется в первую очередь созданием и бытованием отдельных рукописных памят-

ников и целых сборников. Украшением родовой коллекции Матевых–Палевых являются объёмные — до тысячи листов — рукописные сборники-конволюты. Они являются настоящей «библиотекой в миниатюре», поскольку содержат разнообразные статьи богослужебного и четьего характера, выписки из многочисленных сборников. Количество статей в этих сборниках достигает нескольких сотен, причём они, как правило, распадаются на отдельные тематические блоки (уставные, догматические, богослужебные, четьи), которых может насчитываться в одном таком сборнике до нескольких десятков. В библиотеке Рахмановых–Палевых–Матевых представлена полемическая и житийная старообрядческая литература: Поморские вопросы и ответы, «Повесть о Корнилии Выговском» и «О Никоне патриархе Московском»; «Послание Аввакума царю Алексею Михайловичу из Пустозерской темницы», «Челобитная инока Авраамия царю Алексею Михайловичу». Широкое распространение в книжной традиции на Удоре имели также памятники эсхатологической направленности: «Слова» Ипполита папы Римского и Ефрема Сирина о последнем времени, выписки из Апокалипсиса о последнем времени и об антихристе; апокрифические тексты той же тематики — «Иерусалимский свиток», «Сказание о явлении ангела господня Макарию в пустыне», «Повесть о 12 снах царя Мамера»; «Сказание о страстях Господних» и др. В родовой старообрядческой библиотеке представлены выписки из традиционно бытующих в старообрядческой книжной традиции сборников морально-нравственной направленности, таких как Скитский и Иерусалимский патерики, «Великое Зерцало», «Звезда Пресветлая», «Пчела». Из этих сборников выписываются статьи «О пьянстве», «О богатстве», «О женах», о взаимоотношениях родителей и детей. В библиотеке Рахмановых–Матевых–Палевых хранятся сборники духовных стихов, которые традиционно считались в старообрядческой среде «душеполезным и душепасительным» чтением. В удорской старообрядческой рукописной традиции бытовали не только традиционные тексты, поскольку для представителей писцовой династии Матевых–Палевых характерно активное отношение к материалу, что вылилось в создание новых редакций известных в рукописной традиции более раннего времени произведений. См., например, Удорскую редакцию произведения демократической сатиры XVII в. — «Азбуки о голом и небогатом» (ОРК НБ СыктГУ. Вашк.р.28). Краткое описание рукописных книг из родовой библиотеки Рахмановых–Матевых–Палевых приводится в статье Е.А.Рыжовой «Удорская старообрядческая библиотека Рахмановых–Палевых–Матевых» (Личные архивы и коллекции учёных

в фондах научных библиотек: Материалы конф. Сыктывкар (в печати)).

9. См.: Дробленкова Н.Ф. Поиск рукописей на Мезени // ТОДРЛ. Л., 1960. Т.16. С.529–532; Прохоров Г.М. За рукописями на Мезень и Вашку // ТОДРЛ. М.;Л., 1964. Т.20. С.404–408; Гегарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С.23–28; Он же. История религии и атеизма народа коми. М., 1978; Власов А.Н., Савельев Ю.В. Некоторые проблемы генезиса старообрядческой книжной культуры на Удоре (по материалам археографических экспедиций Сыктывкарского университета) // Источники по истории народной культуры Севера: Межвуз. сб. научн. тр. Сыктывкар, 1991. С.105–110.

10. Малышев В.И. Рукописные книги Сыктывкарского республиканского музея Коми АССР // Археологический ежегодник за 1962 г. М., 1963. С.403–408 (на с.405–408 – описание рукописей).

11. Памятники письменности Коми АССР: Описание рукописей Республиканского Коми крае-

ведческого музея (г.Сыктывкар) (машинопись).
12. По тому же самому принципу двойного именования, характерного для скрытников, построен «Помянник» удорских деревень (РМП.р.37), написанный И.М.Матевым и М.И.Матевым; «Сверток родителей» из богослужебного сборника (РМП.р.35), составленный И.М.Матевым и М.И.Палевой; двойное именование умерших встречается и на страницах Месяцеслова из рассматриваемой нами рукописи (НАРК Тек. пост. р.-68).

13. Среди книг родовой библиотеки есть ещё одна рукопись, написанная скорописью И.М.Матева. Это сборник 1886 г., в восьмую долю листа, объёмом в 86 листов (РМП. р.14), содержащий выписки из печатных изданий о старообрядцах: «Из книжицы о императоре Петре Первом и о прочих разных сектах»; «Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Император Пётр I как антихрист раскольников»; выписки из «Цветника Евфимия», «О колокольном звоне в России при богослужении» и др.



КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

ТАРАНЕЦ С.В. КУРЕНЁВСКОЕ ТРИМОНАСТЫРЬЕ: 1675–1935. История русского старообрядческого центра в Украине. Киев, 1999.

Вышла в свет книга С.В.Таранца «Куренёвское тримонастырь: история русского старообрядческого центра на Украине* (1675–1935 гг.)». Предоставим слово самому автору: «Предлагаемая Вам работа посвящена истории одного из древних старообрядческих центров на Украине, существовавшим в селе Куренёвке Ольгопольского уезда Подольской губернии (ныне Чечельницкий район Винницкой области) и прекратившем своё существование в 30-х гг. XIX в.» (С.9–10). Объектом изучения стал, таким образом, территориально небольшой «островок» древнего православия, игравший в своё время важную роль в жизни белокриницкого согласия. Будучи с 1860 г. резиденцией Варлаама Балтского, «...Куренёвский мужской монастырь дал старообрядческой церкви как минимум четырёх епископов» (С.6). Надо к тому же отметить, что эта часть Правобережной Украины не слишком «избалована» исследователями старообрядчества, и уже в силу этого обстоятельства книга сразу же вызывает большой интерес.

Строго говоря, причислить «Куренёвское тримонастырь» к чисто научным изданиям вряд ли возможно, хотя элементы оформления академического исследования здесь, безусловно, присутствуют, о чём будет сказано ниже. Но, как представляется, автором книги, помимо научного интереса, двигало и ещё одно, чисто практическое стремление — спасти от полного уничтожения если не куренёвское старообрядчество («в настоящее время... в Куренёвке... осталось... не более десятка староверов» — С.96) и памятники его архитектуры, ныне уже не существующие, то хотя бы саму Куренёвку как таковую, сейчас находящуюся на стадии вымирания. Другими словами, цель книги — привлечь внимание общественности к историческому прошлому гибнущего места. В этом смысле её написание — шаг столь же важный, как и установка в 90-х годах XX в. памятных знаков на месте расположения куренёвских монастырей. Думается, отсюда происходит и стремление автора расширить круг читателей за счёт неспециалистов и старообрядцев, к которым он обращается уже в самых первых строках книги: «...имеющиеся исследования (по истории старообрядчества. — Е.С.) расчитаны в основном на представителей науки...» (С.7). Следующие две страницы, написанные

ярко, увлечённо, доходчиво, то вводят нас в атмосферу старообрядческого храма, то повествуют о гонениях, которые довелось пережить древлеправославной церкви, то есть создают определённый эмоциональный настрой и содержат информацию именно «для широкого круга читателей», впервые заинтересовавшихся староверием. И вот после этого великолепного «эмоционального погружения» автор начинает работать уже на другую аудиторию — научную. Он как бы заново пишет «Введение» к книге, обращаясь теперь уже к своим коллегам и используя формуляр академического исследования — постановка вопроса, источниковая база, историография.

Книга, адресованная одновременно как новичкам, так и специалистам? Но впервые заинтересовавшимся, слабо знакомым даже с событийной канвой русского раскола XVII в. (автор рассчитывал и на них, не случайно же два очерка из I части (С.15–39) — целиком посвящены ей), вряд ли будет интересен, скажем, разбор источников или перечень литературы, поставленной на учёт в 1975 г. экспедицией Археографической лаборатории МГУ. Этот список, напротив, привлечёт внимание специалистов, но тут их ожидает некоторое разочарование, так как он приведён не полностью.

Так нужно ли такое смешение? Говоря по совести, было бы намного лучше, если бы мы держали сейчас в руках не одну, а две книги о Куренёвке — научное исследование и написанную на его основе книжку популярного характера. Но будем справедливы: при тех проблемах с изданием литературы, которые существуют у нас в стране (а также на Украине, где вышло «Куренёвское тримонастырь»), насколько такое пожелание реалистично? Думается, мы не вправе осуждать автора, принявшего решение адресовать свою работу столь широкой читательской аудитории.

Другой вопрос, насколько это оказалось удачным, тем более, что, взяв на себя обязательство написать «взвешенный и объективный очерк истории старообрядчества», пусть и ограниченный «территорией Правобережной Украины» (С.7), автор поставил перед собой трудновыполнимую задачу. Трудновыполнимую хотя бы уже потому, что тем самым, к примеру, сложнейшая (мягко говоря!) проблема возникновения раскола сразу же начинает требовать *столь же глубокого* осмысления, как и вынесенная в заглавие региональная тема. Вопреки провозглашённой выше задаче, в очерках по истории возник-

* в оригинале — «в Украине». Надеюсь, что как сам С.В.Таранец, так и читатели данной заметки не будут на меня в претензии, если здесь и далее я заменю этот оборот другим, более соответствующим нормам современного русского языка — «на Украине».

новения раскола мы не встречаем попытки ни пересмотреть научные выводы, сложившиеся на сегодняшний день, ни внести какие-либо дополнения к ним. Напротив, в тех частях, которые касаются непосредственно раскола, эти очерки написаны на основании, в первую очередь, двух классических трудов — Н.Ф.Каптерева «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» и С.А.Зеньковского «Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в.». Не отрицая возможности, и даже необходимости, такого подхода к данной части работы, можно лишь посетовать, что она получилась наиболее слабой, и в первую очередь — за счёт ряда досаднейших ошибок или, быть может, ещё более досадных описок — оговорок, вовремя не замеченных автором.

Так, например, в рассказе о Флорентийской унии 1439 г. вместо Василия II фигурирует Иван III, именуемый царём (С.16–17). Там же читаем: «Как известно, до этого (видимо, до митрополита Ионы. — Е.С.) *Все* митрополиты на Руси были греками». Не вдаваясь в подробности этой темы, следовало бы всё-таки написать «*почти* все». На с.27 читаем: «В 1643 г. Никон избран соловецким игуменом». Как известно, Никон был в своё время игуменом Богоявленского монастыря на Кожеозере, но отнюдь не Соловецкого. Собор Вселенских патриархов 1666 г. никак не мог лишиться иночества будущего пустозерского союзника Аввакума, о.Лазаря, так как тот принадлежал к белому духовенству (С.33).

А вот «юродивый Авраам» (С.36), нам всем привычнее всё же «Авраамий», свое имя получил в монашестве. Подвиг юродства же он проходил *до* пострижения, и в миру его звали Афанасием. То есть тут правильно было бы либо «инок Авраамий», либо «юродивый Афанасий».

«*Княжна*» Урусова — это, видимо, просто описка. Местом её московского заточения стал не «Александровский», а Алексеевский монастырь (он располагался там, где сейчас высится вновь отстроенный храм Христа Спасителя). Её сестру, боярыню Морозову, какой-то срок содержали на *подворье* Печерского монастыря (а не в самом монастыре, конечно же) (С.37).

Однако дальнейшие главы книги снимают неприятный осадок, оставшийся после прочтения начальных очерков. Наиболее близка к научному исследованию (и наиболее, на мой взгляд, удачна) часть II — «Формирование и развитие Куренёвского монастырского комплекса: конец XVIII — нач. XX вв.». Она написана на основании архивных данных (в основном, это источники официального характера, отложившиеся в фондах Подольского губернатора и Духовной консистории), а также полевых записей самого С.В.Таранца («Личный архив автора. Воспоминания старообрядцев и о старообрядцах»).

Думается, сбор этого материала с последующим использованием в рецензируемой работе является очень большой заслугой автора книги и главной её ценностью. Ведь данная информация, не будучи нигде зафиксированной, не в состоянии, подобно архивной, годами или десятилетиями ждать своего исследователя. К тому же, как отметил сам С.В.Таранец, «эта группа источников интересна тем, что является практически единственной информацией о последних годах деятельности монастырей...» (С.12).

Характер использованных источников продиктовал круг исследованных тем. В книге затронута, в первую очередь, внешняя сторона жизни монастырей — их застройка, хозяйство, отношения со светскими и духовными властями, включая сюда и попытки добиться перехода в господствующую церковь. Что касается внутренней, религиозной стороны жизни монастырей, то для её освещения источниковой базы пока явно не хватает. Интересующемуся этими вопросами читателю следует обратить внимание на очерк «Куренёвка — главный центр древлеправославного благочестия юго-западного региона Российской империи», посвящённый отношению куренёвских староверов к Окружному посланию. Некоторую «подсказку» может также дать уже упоминавшийся перечень рукописных и старопечатных книг, зарегистрированных Археографической лабораторией МГУ. Кстати, 26 страниц в разделе «Дополнение» отведены фотовоспроизведению страниц Синодика Куренёвского монастыря, ныне также хранящегося в Отделе рукописной и редкой книги Научной библиотеки МГУ. К сожалению, пересёмка выполнена фрагментарно, и, конечно, не всегда даёт возможность ясного прочтения.

Великолепной иллюстрацией ко II части, в основном, к её заключительному очерку «Строительство нового женского монастыря в Куренёвке», стали помещённые в том же «Дополнении» фотографии 1908–1914 гг. Важной частью работы представляются выполненные автором и в «Дополнении» же приведенные планы-схемы всех трёх куренёвских монастырей как они сложились на начало XX в.

Осмыслению влияния Октябрьской революции на положение старообрядческого населения Куренёвки и гибели старообрядчества в советское время посвящены очерки III части книги. Этот раздел написан исключительно на основании воспоминаний очевидцев, поэтому не удивительно, что в очерке «Судьбы старообрядчества в советское время», а также в заключительном, посвящённом уровню образования куренёвских староверов, явно возобладала чисто краеведческая линия.

Книга заканчивается на грустной ноте,

свойственной, к сожалению, практически всем нынешним исследованиям на подобные темы. И всё-таки очень хочется поблагодарить С.В.Таранца за его книгу и пожелать как ему, так и нам с Вами, уважаемые коллеги и читатели, возрождения Куренёвки — одного из древлеправославных центров, о котором нам поведала книга «Куренёвское тримонастырь». Думается, с её выходом в свет отечественная историография старообрядчества пополнилась ещё одной интересной и важной работой.

Е.И.Соколова

* * *

СЕВАСТЬЯН ФЕНОГЕН. САРИКЕЙ. БУХАРЕСТ, 1998.

Сарикей — старообрядческое село в Румынии. Его истории и посвящена книга. Автор пытается проследить события с самых отдалённых времён, о которых дошли только легенды да редкие упоминания в записках путешественников. Поскольку предки жителей Сарикей (в переводе с турецкого это название означает «Жёлтое село») были старообрядцами, бежавшими из России в XVII—XVIII вв., С.Феноген коротко анализирует причины раскола в русской церкви. Но самое интересное в книге то, что относится непосредственно к селу, те исторические вехи, что оно прошло. Книга повествует о заселении Сарикей казаками-некрасовцами, об их взаимоотношениях с турками, а затем с румынскими властями.

В книге намечены актуальные вопросы, стоящие сегодня перед старообрядцами-липованами Сарикей, да и, пожалуй, Румынии в целом. Падение режима Чаушеску и перемены в Восточной Европе не могли не коснуться старообрядческих общин. «Полвека „Светлого“ коммунистического общества или, вернее, коммунистической утопии не остались без следа на мо-

ральном облике целых поколений старообрядцев. Возможно, и были хорошие стороны в утопии, но моральный упадок в наших сёлах, как и во всех сёлах Румынии, нельзя объяснить иначе как подрывом традиций, а произошло это в период коммунизма». Последовавший затем рост националистических настроений не обошёл стороной старообрядческие сёла, где говорят по-русски. В современных условиях, считает С.Феноген, старообрядцам необходимо возродить традиционное производство в селе, чтобы уменьшить миграции за рубеж в поисках заработка, теснее сплотиться, сохранить русский язык.

Книга написана по-русски с параллельным переводом на румынский, включает фотографии, копии документов, библиографию.

В.В.Боченков

* * *

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ИСТОКАМ. МИАСС, 1999.

Данное издание подготовлено и осуществлено Миасской общиной Русской Православной Старообрядческой Церкви. Книга состоит из двух разделов, первый из которых — «История старообрядческой церкви» — представляет собой расширенный вариант-редакцию «Краткого очерка истории Русской Православной церкви», издававшегося ранее в Москве (в частности, в 1998 г.), и дополненного решениями Св. Синода 1929 г. и Поместного Собора Русской Православной Церкви 1971 г. о «клятвах на старые обряды и на придерживающихся их». Второй раздел — «Старообрядчество в Миассе» — посвящён этому крупнейшему центру Белокриницкого староверия в Приуралье. Краткие, но очень ёмкие очерки (авторы-составители В.Г.Ерёмин, А.С.Зенцов, Г.М.Наумова, В.В.Словцов; консультант — настоятель Покровского миасского храма о.Вячеслав Зобнин, он же автор предисловия), безусловно, заинтересуют читателя.

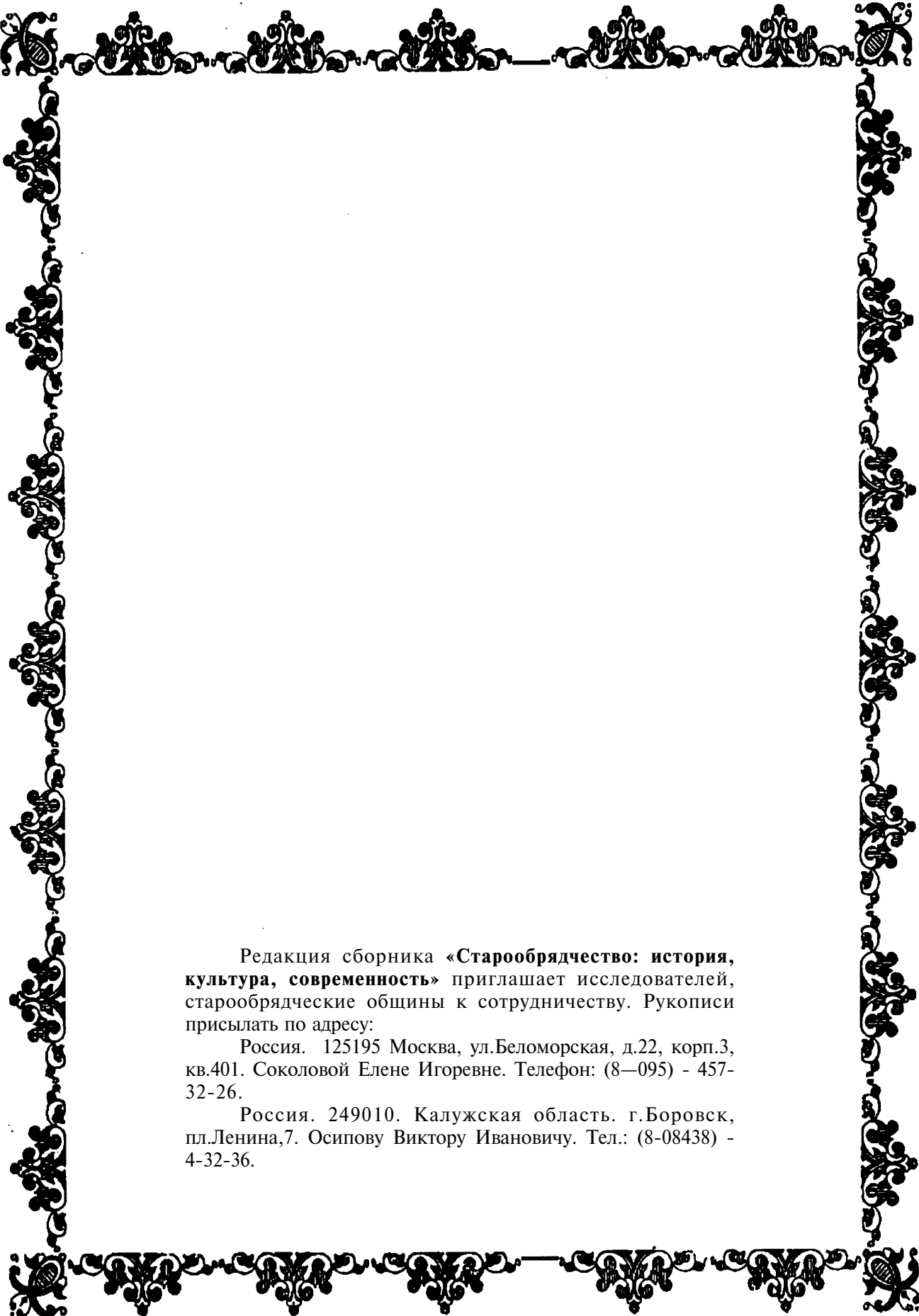
* * *

НОВЫЕ КНИГИ

1. Вознесенский А.В., Мангилев П.И., Починская И.В. Книгоиздательская деятельность старообрядцев (1701—1918). Материалы к словарю. Екатеринбург, 1996.
2. Старообрядчество русского Севера. Москва; Каргополь, 1998.
3. Демкова Н.С. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества: Материалы и исследования. СПб., 1998.
4. Рябушинский Вл. Русский хозяин. М., 1998.

5. Мельников Ф.Е. Современные запросы старообрядчеству. М., 1999.
6. Церковь в истории России. М., 1998. Сб.1.
7. Церковь в истории России. М., 1998. Сб.2.
8. Исследования по истории книжной и традиционной культуры Севера. Сыктывкар, 1997.
9. Морозова Т.П., Поткина И.В. Савва Морозов. М., 1998.
10. Хохлова Т.А. Старообрядчество и развитие рыночного уклада в России (XVIII—нач.XIX вв.): Автореферат на соискание учёной степени кандидата экономических наук. М., 1997.





Редакция сборника **«Старообрядчество: история, культура, современность»** приглашает исследователей, старообрядческие общины к сотрудничеству. Рукописи присылать по адресу:

Россия. 125195 Москва, ул.Беломорская, д.22, корп.3, кв.401. Соколовой Елене Игоревне. Телефон: (8—095) - 457-32-26.

Россия. 249010. Калужская область. г.Боровск, пл.Ленина,7. Осипову Виктору Ивановичу. Тел.: (8-08438) - 4-32-36.



Русь православная

692820. Россия, Большой Камень,
а/я 32, Информационный центр.
Тел. (8-42335) 4-13-36
Редактор - Наталья Беляева

Старообрядец

603158. Россия, Н.Новгород,
пр.Кораблестроителей, д.26,
корп.2, кв.31.
Редактор - Сергей Рудаков



Костромской старообрядец

156001. Россия. Кострома, ул.Волгарей, 4. Тел.: 53-53-31, 32-14-34.
Редактор - М.Хлебников





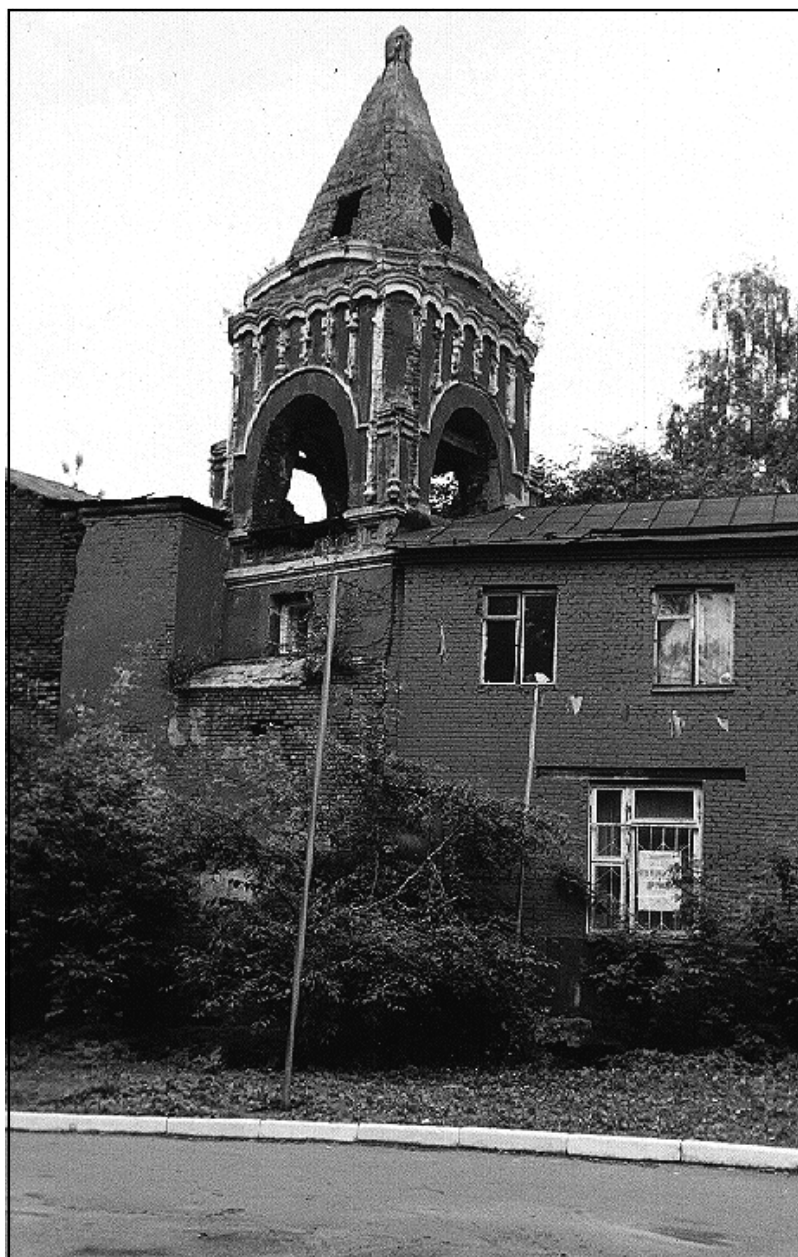
Звонница домового храма И.И.Карасева Николо-Рогожской старообрядческой общины во имя св.Екатерины в Москве. (Беглопоповское согласие) (Улица Баумана) .

Архитектор Н.Н.Благовещенский. 1915 г. Фото 1995 г.

Редакция сборника **«Старообрядчество: история, культура, современность»** приглашает исследователей, старообрядческие общины к сотрудничеству. Рукописи присылать по адресу:

Россия. 125195. Москва, ул.Беломорская, д.22, корп.3, кв.401. Соколовой Елене Игоревне. Телефон: (8—095) - 457-32-26.

Россия. 249010. Калужская область. г.Боровск, пл.Ленина,7. Осипову Виктору Ивановичу. Тел.: (8-08438) - 4-32-36.



Звонница храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы
Каринкинской старообрядческой общины в Москве. (Б. Вокзальный пер., 16) .
Архитектор П.В.Харко. 1909 г. Фото 1995 г.

Редакция сборника **«Старообрядчество: история, культура, современность»** приглашает исследователей, старообрядческие общины к сотрудничеству. Рукописи присылать по адресу:

Россия. 125195. Москва, ул.Беломорская, д.22, корп.3, кв.401. Соколовой Елене Игоревне. Телефон: (8—095) - 457-32-26.

Россия. 249010. Калужская область. г.Боровск, пл.Ленина,7. Осипову Виктору Ивановичу. Тел.: (8-08438) - 4-32-36.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

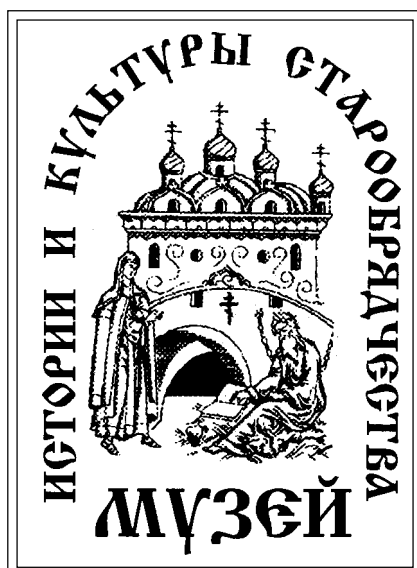
8



*Храм во имя святителя Николы.
Старообрядческий Николо-Улейменский женский монастырь. 1999 г.*



Храм Знамения Пресвятыя Богородицы в г. Калуге. 2000 г.



**Редакционная
коллегия:**

В. И. Осипов -
главный редактор
Е. И. Соколова -
ответственный секретарь

Контактные телефоны
(8-095) 457-32-26
(8-08438) 4-32-36

© «Старообрядчество: история,
культура, современность»
© Эскамилья Вега Л.Л.

При использовании
материалов сборника
«Старообрядчество: история,
культура, современность»
ссылка на него обязательна.

Выпуск 8
МОСКВА
2000

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 8

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

- А.В. Антощенко**
ЦЕРКОВНЫЙ РАСКОЛ В ОЦЕНКАХ В.О. КЛЮЧЕВСКОГО 2
- В. Ф. Соколова**
НРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ЭКОНОМИЧЕСКОЕ
ПОЛОЖЕНИЕ НИЖЕГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ XIX в. 18
- Г. П. Муравьёва**
О СТАРООБРЯДЦАХ Г. ЕГОРЬЕВСКА (ИЗ МАТЕРИАЛОВ,
ПЕРЕДАННЫХ П. И. МЕЛЬНИКОВЫМ ШУЙСКОМУ УЕЗДНОМУ СУДУ) 23

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

- И. Н. Юркин**
«ОТ ГОРОДА ДО ГОРОДА НА ПРЕЖНЯЯ ЖИЛИЩА» («ВЫГОНКИ»
БЕГЛЫХ ИЗ-ЗА ПОЛЬСКОЙ ГРАНИЦЫ В 30-Х ГОДАХ XVIII в. И
РАСПРОСТРАНЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА) 29
- В. И. Осипов**
К ВОПРОСУ О ЧИСЛЕННОСТИ СТАРООБРЯДЦЕВ КАЛУЖСКОЙ
ГУБЕРНИИ В XIX–ПЕРВОМ ДЕСЯТИЛЕТИИ XX вв. 33
- Н. В. Зиновкина**
УКАЗ КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ КОНСИСТОРИИ 1893 г.
О «МЕРАХ К ОСЛАБЛЕНИЮ РАСКОЛА И СЕКТАНТСТВА В
КАЛУЖСКОЙ ЕПАРХИИ» 39
- Д. Е. Расков**
КУПЦЫ-СТАРОВЕРЫ В ЭКОНОМИКЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА 53
- И. Н. Ружинская**
СТАРООБРЯДЧЕСТВО ГОРОДОВ ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX в. 58
- В. Н. Водолазко**
СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ КЛАДБИЩЕ НА ХУТОРЕ
ПЛОТНИКОВЕ ВОЛГОГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ 63
- В. В. Борисов**
ЕДИНОВЕРИЕ В СЛОБОДЕ МСТЁРА ВЯЗНИКОВСКОГО
УЕЗДА ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ 65

ПРОБЛЕМЫ КУЛЬТУРЫ

- В. П. Ершов**
ТРУБА — ОДИН ИЗ АТРИБУТОВ ВСАДНИКА НА СТАРООБРЯД-
ЧЕСКОЙ ИКОНЕ «АРХАНГЕЛ МИХАИЛ — ВОЕВОДА» 68
- А. А. Чувьуров**
КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ В ФОЛЬКЛОРЕ КОМИ
НАСЕЛЕНИЯ ВЕРХНЕЙ И СРЕДНЕЙ ПЕЧОРЫ 73
- Т. С. Канева**
УСТЬ-ЦИЛЕМСКАЯ ВЕЧЁРКА И «ВЕЧЁРОЧНЫЙ» ФОЛЬКЛОР
(О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ МЕСТНОЙ ТРАДИЦИИ) 78
- Е. А. Рыжова**
ДНЕВНИКОВЫЕ ЗАПИСИ УДОРСКИХ КРЕСТЬЯН-СТАРООБРЯДЦЕВ 83

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

- Соколова Е. И.**
РЕЦ.: ТАРАНЕЦ С. В. КУРЕНЁВСКОЕ ТРИМОНАСТЫРЬЕ:
1675–1935. ИСТОРИЯ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО
ЦЕНТРА В УКРАИНЕ 90
- Боченков В. В.**
РЕЦ.: СЕВАСТЬЯН ФЕНОГЕН 92