

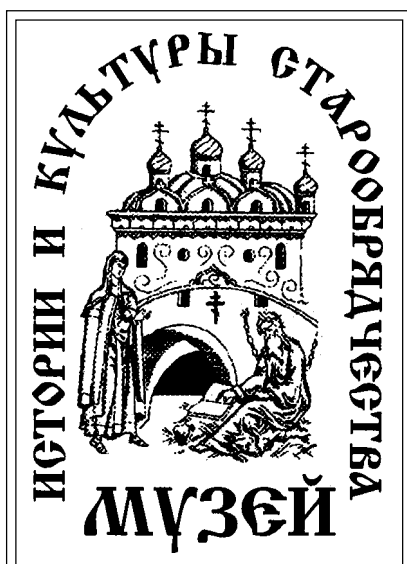


СТАРООБРЯДЧЕСТВО



ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

14



**Редакционная
коллегия:**
В.И. Осипов —
главный редактор
Е.И. Соколова
А.В. Осипова —
ответственные секретари
Н.В. Зиновкина —
младший редактор

Контактные телефоны
8-915-048-5-53
8-910-518-05-97
victory1@kaluga.ru

Сайт "Старый Боровск"
<http://borovskold.ru>

© «Старообрядчество: история,
культура, современность»

© В.И. Осипов

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

Выпуск 14
МОСКВА
2012

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 14

СОДЕРЖАНИЕ

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Дутчак Е.Е.

«Спасайте свою паству заблаговременно!..»: скитское сообщество в условиях модернизации (1870-1930-е годы) 4

Перекрыстов Р.И.

Из истории взаимоотношений старообрядцев с кружком А.И. Герцена 28

Осипов В.И.

Боровское старообрядческое общество и беглое священство в XIX в. 35

Михайлов С.С.

Старообрядцы-спасовцы Гуслиц и Егорьевского уезда 40

ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

Сироткин С.В.

О почитании мощей отца Софонтия 47

Перекрыстов Р.И.

Иларион Георгиевич Кабанов (Ксенос) 54

КНИЖНОСТЬ

Волкова Т.Ф., Кононова И.Ф.

Сочинения протопопа Аввакума в круге чтения печорских крестьян-старообрядцев 59

Третьякова А.Н.

Статья В.В. Розанова «Психология русского раскола» в свете современной психологии 70

АРХИВ

Боченков В.В.

«Все не соберусь, не успеваю обработать давно задуманный труд — историю Белокриницкой иерархии» (Письма Н.И. Субботина к П.П. Пекарскому) 73

Селезнёв Ф.А.

Документ из библиотеки Д.В. Сироткина о встрече старообрядцев с В.К. Плеве (1903) 83

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Е.Е. ДУТЧАК

«СПАСАЙТЕ СВОЮ ПАСТВУ ЗАБЛАГОВРЕМЕННО!...»: СКИТСКОЕ СООБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ (1870—1930-Е ГОДЫ)

Предостережение, процитированное в названии статьи, высказано в начале XX столетия одним из её героев — иноком Феофилактом. Уже тогда для староверия как движения чрезвычайно многоликого оно имело двойной смысл: «свою паству» следовало защищать не только от «никонианского мира», но и согласий-конкурентов.

Сегодня концентрирование внимания лишь на особенностях согласий и толков даёт противоречивый результат. Простое накопление фактов, подтверждающих их несхожесть, не способно ответить на главный вопрос, поставленный современностью: почему в условиях активных интеграционных и модернизационных процессов одни старообрядческие коллективы сохраняют самоё себя, другие — нет. Возникает потребность в исследовательской модели, позволяющей отличия не констатировать, а сопоставлять и в перспективе — объяснять причины устойчивости или, напротив, хрупкости конфессиональных образований.

Особенно очевидна её необходимость в случаях, когда мы имеем дело с сообществами, находящимися в естественной близости и развивающимися под действием одних и тех же факторов. Именно таким «случаем» является история соседства в 1870—1930-е годы в томско-чулымской тайге 3 старообрядческих монастырей. Они возникли на компактной территории (1), испытывали равное давление извне, но их судьба оказалась различной. Так, скит староверов белокриницкого согласия был разгромлен в 1930-е годы как «пособник колчаковцев» (2). Общины странников смогли пережить драматичные события XX в., но тоже с разным результатом: если в обители «безденежных» сейчас осталось несколько человек, то поселение «денежных» даже по сегодняшним меркам относительно многолюдно и материально благополучно (3).

Три скитских коллектива выросли на общем фундаменте «древлего благочестия», но всё же могут считаться конфессиональными средами, обладающими в условиях заданного временного отрезка разной способностью к самосохранению. Это обстоятельство делает историю их сосуществования идеальной «исследовательской площадкой» для выяснения,

какой именно вариант связи культурного, социального и персонального давал скитским мирам Сибири 1870—1930-х годов максимальный «запас прочности».

В настоящей статье с учётом подходов современной компаративистики (4) предлагается технология анализа адаптационного потенциала (5) локальных старообрядческих коллективов, включающего в себя сравнение их по идейно-конфессиональному, организационному и коммуникативному параметрам.

I. Идейно-конфессиональный потенциал (здесь: сравнение историко-эсхатологических концепций как содержащих некоторое видение реальности и обоснование форм и целей контактов с иноверцами). В этом случае важно уяснить принцип, по которому община квалифицирует свои идеалы, а именно: что она относит к потенциальным ценностным ориентирам, а что к актуальным. Это позволяет сопоставить оценки времени эсхатологического, социального и индивидуального и понять — статический или динамический, персоналистский или коллективный идеал лежит в основании её мироустройства.

II. Организационный потенциал (здесь: сравнение ритуальной и хозяйственной деятельности, логики отбора поведенческих стратегий, характера бытовой регламентации). Выделение параметра продиктовано тем, что конфессиональная доктрина не делит предлагаемые ею образцы мышления и поведения на главные и второстепенные. Она называет их внедрение в полном объёме обязательным. Это не всегда выполнимо, отсюда вытекает ключевой для понимания повседневности религиозной группы вопрос: какие сферы она считает наиболее значимыми и пытается «защитить» с помощью бытовых запретов. Следовательно, именно «размеры» допустимых нарушений являются показателем готовности к диалогу с современным миром и вектора возможной коррекции вероучения и социальных практик.

III. Коммуникативный потенциал (здесь: сравнение внутригрупповых отношений и взаимодействий, заданных вероучением и сформированных объективными условиями существования коллектива). Исследование коммуникативной сферы призвано дать инфор-

мацию о том, насколько группа и её отдельные представители соотносят своё поведение с конфессиональным идеалом. Тем самым устанавливаются роль индивидов в сохранении принятых в коллективе взаимосвязей и общие механизмы наследования традиции.

На наш взгляд, сопоставление по этим параметрам способно решать задачи двух уровней сложности. Во-первых, прояснить причины столь разных жизненных траекторий страннических и белокриницкого скитов в томско-чулымской тайге в период активизации модернизационных процессов в регионе и стране в целом; во-вторых, апробировать применительно к истории староверия компаративные методы получения и анализа информации. Именно этим сюжетам посвящена статья.

І. ВЕРОУЧЕНИЕ. ИДЕЙНО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СКИТСКИХ СООБЩЕСТВ

Вопрос о вероучении как факторе, определяющем разные «сроки жизни» старообрядческих локальных групп, в литературе специально не рассматривался, но решение другой проблемы — о качествах, позволяющих староверию удерживать границу с «никонианством» — даёт основание для установления исследовательских мнений по этому поводу. Например, Р.Г. Пихоя отмечает, что не стоит преувеличивать внутренние конфессиональные различия «старообрядческого Урала» XVIII–XIX вв.: согласия и толки сближали условия заводского быта, преследование властей, взаимовлияние догматики, обрядов и общинные традиции, оказывавшиеся сильнее вероисповедных распрей (6). О нечёткости религиозных границ в крестьянской среде говорит и Н.Н. Покровский, однако приведённый им пример «поляков» и «каменщиков», так и оставшихся в ходе колонизации Алтая разными историко-этнографическими группами (7), свидетельствует, что не исключалось альтернативное развитие событий.

Наши материалы говорят как раз об этом. К концу XIX в. миссионеры начинают писать о томско-чулымской тайге как районе «до странности неустойчивом в религиозных убеждениях» (8). Причиной «брожения», видимо, стала растущая экономическая интеграция региона, которая, во-первых, спровоцировала деление страннической общины — неформальных хозяев здешних мест — на «денежных» и «безденежных»; во-вторых, привела сюда староверов, предлагавших более умеренную, чем бегунская, модель спасения «древлего благочестия».

Так, в 1875 г. в восточных пределах том-

ско-чулымской тайги появляется скит староверов-часовенных, основатель которого — черноризец Филимон, обеспокоенный, по его словам, «самовольным бесчинством, крамолами и распрями» и «сердечно болезнующий о лишении священного окормления» (9) — уже в 1879 г. решает присоединиться к Белокриницкой иерархии. С этого, собственно, и начинается история Ново-архангельской обители (10).

Известно, что к концу XIX в. часовенное согласие уже отказалось от поисков «истинного священства» (11), но по своим идейным позициям всё же оставалось близким поповству. Тем более показательна реакция бывших единоверцев Филимона (впоследствии игумена обители Феофилакта) на «смену веры»: «Братия моя возмутилась до крайности 4 человека ушли, а ещё 4 человека остались при мне в большом сомнении, но по преданности своей они обещают быть во единомыслии со мной. А точно так и благодетели были возмущены» (12).

В связи с этим встаёт вопрос о преимуществах (мнимых и действительных) разных эсхатологических доктрин для сельского старообрядческого населения таёжной зоны — помощников, защитников и вероятных насельников нелегальных скитов. Ответ на него необходимо искать в двух, лишь частично пересекающихся областях историко-культурных значений — в области богословия и обыденной религиозности.

С точки зрения богословия, смысл спора между поповской и беспоповской ветвями староверия сводится к проблеме: насколько внешнее тождество старообрядческой и «дореформенной» иерархии означает единство их сущности (13). В практическом плане за тезисами о вечности или конечности благодати стоял спор о способах сохранения равновесия между правильным вероисповеданием и необходимым для физического выживания приспособлением к «никонианскому миру». Староверие не мыслит его разрешение вне обсуждения темы о природе антихриста (человеческой или духовной) и времени его прихода.

Между тем, эсхатологические образы, для того чтобы транслироваться, должны быть узнаваемы реальным человеком, живущим в реальном пространстве. Поэтому для установления идейно-конфессионального потенциала скитских организаций необходимо определить особенности мирской аудитории белокриницких и странников в 1870–1930-е годы. Она условно делится на 3 группы: 1) «заимщики» — одиночные и семейные поселения промысловиков, пасечников и отчасти земледельцев, расположенные «внутри» томско-чулымского таёжного массива; 2) семейные поселе-

ния его «приграничной» полосы — «люди, которым тайга показалась тесною и неприветливою, а мир кажется страшным по прелести антихристовой» (14); добавим — люди, эпизодически общающиеся с представителями «антихристового» государства; 3) население «прилегающих» деревень, постоянно контактирующее с властью и имеющее возможность наблюдать приходскую жизнь соседей-«никониан».

Каждая из групп жила в своём социальном ритме, но обладала общим качеством — ключевым при установлении уровня её конфессиональной устойчивости. Рациональность выбора религиозных предпочтений имела место лишь в том случае, если элементы, из числа которых он делался, осознавались ясно и отчётливо. Если этого не происходило, то успешность приобщения к той или иной эсхатологической доктрине зависела от того, насколько старообрядческому идеологу удавалось соотнести с ней обыденное знание людей, не являющихся профессиональными богословами и толкователями священных текстов.

Круг сочинений, дающих информацию о методах его систематизации, использованных лидерами скитских общин, таков: позиция странников реконструируется по «Цветнику Василия Гаврилова» (1870-е годы) и развивающим его идеи местным полемическим сочинениям — «О пришествии пророков Еноха и Илии» (1910–1920-е годы) и «Ответному посланию староверам белокриницкого согласия» (1934–1935) (15). Историко-эсхатологические взгляды их оппонентов восстанавливаются по переписке инока Феофилакта с московским архиепископством, сочинениям епископа Пермского и Тобольского Антония и известного начётника Ф.Е. Мельникова (16).

Краеугольным камнем полемики стала тема «вечности» церковной иерархии. Интерес к ней мирянина-старовера объясним: с указа от 19 апреля 1874 г. присутствие «своего» священника означало легитимацию внутрисемейных отношений. Соответственно, белокриницким необходимо было доказать пророческий смысл евангельской максимы о церкви, которую не одолеют «врата адовы» (Мф.16:18), и уже на этой основе — «законность» рукоположения митрополита Амвросия (17). Отметим, что поповцы обращались к «беспоповской округе» в целом, к часовенным и поморцам в том числе. Именно эти согласия выступили главными соперниками белокриницкого скита в борьбе за паству, вернее, за её материально обеспеченную часть: «ближние благодетели (бедняки) почти все согласны с нами единомудрствовать, богатые же люди (бывшие наши благодетели) весьма относятся к нам враждебно и готовы бы нас живых пожрать» (18).

Проблема, вставшая с появлением «конкурентов» перед странниками, была иной: им важно было не расширение рядов, а укрепление имеющихся связей с «благодетелями». Выход мог быть один: снижение привлекательности предлагаемой поповцами храмовой жизни. С этой целью бегунские идеологи вводят в число своих аргументов альтернативную классификацию священства. По их мнению, оно делится на «потомство» Каина и Авеля. Первое — «временное», проклятие на котором было «освобождено» на Моисее и Аароне и возобновлено на Каиафе; второе — «вечно во иерействе пребывающее» ведёт происхождение от Мельхиседека и Иисуса Христа и объединяет тех, кто «бегает чести, славы, санов великих и скрывается в горах и вертепах» (19).

Расширением религиозных и богословских понятий — «пустынническое житие не требует жертв видимых, ни церквей, сами бо себе церкви суть» (20) — странническим идеологам удалось создать новый смысл, органично включаемый в круг представлений их мирской аудитории. В результате складывался образ «похитившей священство» белокриницкой церкви. Критика её не сводилась к отдельным сторонам богослужения (как раз здесь различия с «никонианством» были очевидны), но формировалось конкурентоспособное представление об институте Церкви вообще.

Сознательное смещение акцентов позволило странникам вернуть целостность собственной эсхатологической конструкции и наделить паству уверенностью в безошибочности конфессиональных предпочтений. Теперь они без опасений за авторитет, как и другие беспоповские общины региона, могли отказаться от открытых дебатов с ново-архангельскими скитниками — назначенное на 8 ноября 1880 г. прение не состоялось. Как напишет московскому архиепископу инок Феофилакт: «вопросы им заранее предложены, но они, посовещавшись между собой, крепко условились не беседовать с нами никогда, и по возможности заповедовали не видаться с нами нашим бывшим друзьям и никаких сношений не иметь с нами ни в чем» (21).

Если для бегунов-мирян идейно-конфессиональный потенциал учения о побеге состоял в ощущении привычного обладания знанием о спасении: новые явления доступно объяснялись, систематизировались и усваивались, то аудитории белокриницкого скита важнее было, чтобы предлагаемые им конфессиональные практики оставались в рамках исторически знакомого опыта. Руководствуясь обещанием «ближних благодетелей не быть противными» и их просьбой «круто с ними поступать, но потихоньку» (22), инок Феофилакт избирает

тактику внешнего воздействия на мирян. В скиту возводится храм («волнение, злобы и усилие наших врагов должно ослабнуть теперь») (23); его насельники стараются правильно и регулярно вести службы; обращаются в Москву с просьбой о присылке «походных церквей» и за советами («посудите и разрешите наше недоумение, если два канона молебных молятся, то как прикимны поются») (24). В результате, уже с 1880-х годов они будут сообщать архиепископу, что братия растёт, есть необходимость в постройке женской обители, а число их сторонников в округе достигает 300 человек (25).

Понимание культуры как «текста», транслируемого во времени и пространстве (26), высвечивает типологическое отличие вероучительных комплексов томско-чулымских пустыней. Идеино-конфессиональный потенциал белокрыницких строился на представлениях о себе как об изначально правильном/истинном тексте, потому ежедневные богослужения в соответствии с канонами стали выполнять для них функцию самовоспроизводства. Самооценка странников скорее восходит к коннотации правильного как упорядоченного, поэтому тезис о наступлении «последних времен» считается ими достаточным для создания множества новых текстов, при необходимости корректирующих ритуал и вероучение.

К началу XX в. обе конфессиональные стратегии справились с решением главной задачи — они обеспечили скитам социальную базу. Достигалось это за счёт перераспределения крестьянского населения, тяготеющего к староверию: странники предпочли иметь дело с заимщиками и сохранять конспиративную связь с небольшими притаёжными деревнями, белокрыницкие — с жителями относительно крупных поселений, уже втянутых в макросоциальные процессы и нуждающихся в легализации вероисповедания.

Безотносительно к характеристике собственно адаптационных стратегий — были ли они эволюционными (странники) или приобретёнными (белокрыницкие) — оба вероучения демонстрировали умение соответствовать нуждам и потребностям своих аудиторий и потому достаточно уверенно «ощущали» себя в общественно-религиозной ситуации 1905–1917 гг., когда воздействие «никонианского мира» проявлялось преимущественно в сфере экономики. Однако по-настоящему адаптивный потенциал скитских сообществ выявил политический «вызов» модернизации.

На первый взгляд, бегунская эсхатология, культивируя конфронтационные элементы староверческой культуры, должна быть более приспособленной к резким изменениям во внешней среде — сначала дарованной свободе

вероисповедания, потом её насильственным отнятию. Несомненно, для старовера-странника невозможен лозунг: «Старообрядцы всех согласий, объединяйтесь на борьбу за право и свободу совести!» — равно как и молебны о даровании победы в войне с Германией или подготовка к выборам «во всероссийские и всесибирские учредительные собрания» (27). Тем не менее, сравнение староверческих пустыней лишь по этому признаку некорректно.

Во-первых, ещё появление в 1862 г. Окружного послания обнаружило, что часть белокрыницких общин придерживается радикальных эсхатологических взглядов, и разница во мнениях давала о себе знать вплоть до 1917 г. (28). Видимо, это было характерно для многих сибиряков, в прошлом часовенных или беспоповцев, привыкших оценивать окружающую действительность как подчинённую антихристу. Ново-архангельские скитники вряд ли были исключением. Во-вторых, нельзя не учитывать того, что монастырский устав любому скитнику — и страннику, и белокрыницкому — предписывал отказываться от прямого участия в политических событиях. Неслучайно, в 1906 г. ново-архангельская братия решает перенести скит в глубь таёжного массива, в более труднодоступное место. Показательны и её реакция на призывы Ф.Е. Мельникова и Д.Е. Суворова, скрывавшихся здесь в 1921 г., бороться с советской властью — «это не наше дело», и попытки епископа Амфилохия убедить позже следствие, что печатались антибольшевистские листовки не в скиту, а в его келье (29).

Следовательно, выявление идеино-конфессионального потенциала страннического и белокрыницкого скитских сообществ не может быть ограничено указанием на умеренность или радикальность доктрины. В большей степени о подготовленности к переменам говорят читательские маргиналии пустынножителей, фиксирующие их интерес к теме «мерзости вседневного запустения». В повседневности гражданской войны и советского экономикогосударственного строительства это восприятие настоящего как апокалипсиса нетрудно было передать мирской аудитории. В результате, сельское окружение странников вновь убеждалось в том, что их конфессиональные лидеры обладают сотериологическим знанием, а тайная поддержка скитов гарантирует личное спасение им самим.

Переживание эсхатологического времени белокрыницкими и, соответственно, идеино-конфессиональная составляющая самосохранения их скитских форм фундировались иначе. Конфессиональная культура, нацеленная не на умножение текстов, а на их повторение в ритуале, оценивает современность с точки зрения

её возможностей обеспечивать «чистоту» богослужения. Потому событиями одного ряда можно рассматривать освящение обители Томским епископом Иоасафом в декабре 1913 г. и государственную регистрацию скита в январе 1914 г. Забота белокрыницких о полном и правильном совершении обряда давала им основание для одобрения конструктивного взаимодействия своей паствы с любой властью. Этот специфический способ рационализации эсхатологического страха помог ориентированному на поповское вероучение крестьянину избежать аффективного восприятия происходящего. Он рождал уверенность в том, что ещё нет прямых признаков приближения «конца света»: она — статична и существование Белокрыницкой иерархии само по себе является залогом будущего коллективного спасения.

Сравнение идейно-конфессионального потенциала томско-чулымских скитских сообществ показывает, что, несмотря на разницу культурной эмблематики, оба вероучения отвечали запросам сельского населения таёжных районов Сибири. Они, в равной степени апеллирующие к символике Церкви с её огромным спектром значений — утилитарных и аллегорических, — предлагали для одиночных и коллективных крестьянских хозяйств разные варианты реагирования на изменения социальной жизни. В итоге, в одном районе сложились староверческие миры, хотя и отстаивающие различия несхожими способами — с помощью персоналистского или коллективистского конфессионального идеала, — но при этом остающиеся равнозначными по своим адаптационным возможностям эсхатологическими комплексами.

II. ПОВСЕДНЕВНОСТЬ. ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СКИТСКИХ СООБЩЕСТВ

Религиозные группы сохраняются как автономные социальные единицы в инокультурной среде лишь в той мере, в какой они способны удерживать равновесие между доктриной и практикой. В староверии эта миссия — организовывать и упорядочивать обыденность — возложена на кириллический текст. Соответственно, отличия жизненных стилей скитских сообществ (и согласий в целом) могут быть рассмотрены как результат типологической несхожести взаимной связи кириллического текста и повседневности.

Понимание старообрядческих библиотек как конфессионально обусловленного феномена предполагает, что умеренные и радикальные течения будут по-своему определять функции христианской книжности в деле спасения

«древнего благочестия». Принято считать, что поповцам более важно наличие книг для богослужения, беспоповцам — «умное знание» сакрального текста, обеспечивающее при отсутствии духовной иерархии догматическую и нравственную сплочённость рассеянных на больших территориях согласий (30). Применительно к скитским мирам Сибири наблюдение требует уточнения, поскольку им отражены скорее идеологические императивы, чем повседневная реальность. Именно об этом свидетельствует состав и формы бытования томско-чулымских собраний.

Во-первых, книжное собрание странников опровергает мнение, сложившееся в среде археографов-полеводов, о том, что эта ветвь староверия не является хранителем древней рукописной и печатной книги, а вполне удовлетворяет свои потребности компилятивными тематическими сборниками («цветниками») и ограниченным кругом уставной литературы. В доступной для изучения его части представлены: рукописи XV–XVII в. — 3 ед., XIX–начала XX в. — 26 ед., XX в. — 27 ед.; старопечатные издания — 30 ед., издания XVIII–начала XX в. — 28 ед. Подсчёты говорят о приблизительно равных долях печатной и рукописной продукции и том, что на долю служебной литературы (книги для общественного и домашнего моления) приходится около 40% от общего состава библиотеки. Отсутствие рукописей XVIII в. объясняется тем, что томско-чулымская община изначально возникла вне поморской и федосеевской традиции.

Во-вторых, репертуар чтения скитников-белокрыницких также не вполне отвечает наблюдениям исследователей о составе общинных библиотек сибирских староверов-поповцев (31). Специально оговорим особенности нашей реконструкции: разгром монастыря повлёк за собой распыление книжного собрания, и информацию о нём сегодня можно собрать лишь по косвенным источникам. Ими являются: обращения в московский архиепископат с просьбой о присылке книг, сведения уголовных дел о конфискации книг, прямые цитаты и библиографические ссылки в посланиях инок Феофилакта (32).

Например, собрание томско-чулымских белокрыницких помимо литургических и связанных с ними текстов о правилах церковного устройства и богослужения включало в себя: 1) классику христианской литературы — Откровение Мефодия Патарского, Добротолюбие, сочинения Василия Великого, Феодора Студита, Симеона Нового Богослова, Никона Черногорца и Нила Сорского, Просветитель Иосифа Волоцкого, Минеи четьи (рукописи и, видимо, издания старообрядческих типо-

графий); 2) рукописные сборники XIX в. — «о греческих обрядах», «о древних обрядах и обычаях ветковских, иргизских и других прежде бывших монастырей наших»; 3) исторические сочинения архиепископа Филарета (Д.Г. Гумилевского), А.П. Лопухина и даже «Феатрон, или позор исторический», вероятнее всего, в русском издании 1720 г.

Набор несколько необычный для провинциального поповства. Зато он объясняет, почему переход белокриницких от книжно-учительного типа образования к школьному (33) скитники восприняли болезненно. Об этом говорит их конфликт с сибирским епископом Мефодием по поводу четых Миней «единоверческой печати». Его суть: в 1887 г. епископ запрещает им читать «на трапезе», мотивируя тем, что «новопечатные книги следует держать только для справок». Скитники начинают искать защиты у архиепископа Савватия, руководствуясь опытом христианского иночества — «по обычаю в монастырях на трапезе читали жития святых», «если не будем знать жития, кому будем подражать в добродетели». Хотя Савватий нашёл практику «непогрешительной», Мефодий был непреклонен. Скитники, как и предусматривает церковный устав, выполнили предписание «своего» епископа, но тема самостоятельного выбора книги их волновать не перестала, и инок Феофилакт выступает с инициативой её публичного обсуждения (34).

На наш взгляд, примечателен не столько провал попыток — Феофилакту так и не удалось убедить сибирских поповцев в его необходимости, — сколько сам интерес братии к проблеме чтения. В окружении беспоповских общин, обладающих развитой культурой эсхатологических интерпретаций, помочь удержать позиции могло только формирование сопоставимых с ними интеллектуальных и полемических приёмов и внедрение в сознание своей паствы чёткого представления об исповедуемом вероучении. Отсюда объяснимы наличие в их библиотеке четвей литературы и стремление привить привычку к чтению мирской аудитории. Специально для неё инок Феофилакт просит присылать побольше Номоканонов и «книжиц о вечности церкви», но позже с грустью будет констатировать: «покупателей на эти книги у нас не находится, я большую часть жертвую безвозмездно хорошим людям» (35).

Действия ново-архангельской братии ставят вопрос о форме участия кириллической книжности и грамотности в процессах самосохранения староверия. В подтверждение его правомерности приведём размышления Е.Б. Смилянской относительно мировоззрения современных старообрядцев Верхотамья: «За-

метный упадок православной грамотности, а вслед за ним ослабление контроля духовных лидеров общины за чистотой веры, усиление в христианской культуре поморцев черт архаических, с одной стороны, и „советского“ прагматизма, с другой, — происходит одновременно с вытеснением из повседневного обихода „чтения на рассуд“, книг „рассудных“ или, иначе, „беседных“ (религиозно-учительных и полемических)» (36).

Каким образом толкование имеющихся в скитских библиотеках книг помогало пустынножителям конструировать собственную повседневность — нагляднее всего показывает сопоставление систем жизнеобеспечения рассматриваемых коллективов.

К концу XIX в. бегунским общинам удалось наладить планомерное хозяйство. Рациональный подход к приёму неофитов, выраженный не только в регулировании количества, но и в определении статуса — «христианин», «познамый» или «благодетель» — давал возможность при изменении внешних условий быстро перераспределить виды их деятельности. Символика «чувственной пустыни» организовывала пространство скита как автономной единицы и, тем самым, доктринально обосновывала право скитников самостоятельно определять объёмы мирской помощи и, значит, степень участия странноприимцев в решении внутренних вопросов. В итоге, установка на «наращивание» общинных библиотек и высокий статус конфессионального творчества стали фундаментом для гибкого реагирования на модернизационные процессы в регионе. Поэтому даже разделение общины на «денежных» и «безденежных» в конце XIX в. не привело к появлению «слабых» и «сильных» — хозяйственные модели обоих микроколлективов, фундированные разными группами прецедентов, обладали необходимым запасом экономической прочности.

Белокриницкое согласие, придерживающееся традиционного взгляда на монашество, не считает скитскую форму православной жизни единственно правильной. Скорее, она остаётся свидетельством того, что старообрядческая церковь как правопреемница «древлего благочестия» сохранила все дониконовские устои. В этой логике пустынножительство и не могло быть предметом исключительного внимания руководства согласия, более обеспокоенного в связи с официальным запретом на устройство скитов тем, чтобы нелегальные монастыри не вызвали подозрений, а насельники имели документы.

Так, желание группы часовенных томско-чулымской тайги присоединиться к Белокриницкой иерархии было удовлетворено толь-

ко после того, как местный «корреспондент» по поручению московского архиепископата собрал сведения — «были ли они под судом, получают ли билеты и паспорта, не имеют ли нетерпимо соблазнительного зазора перед обществом в настоящее время». Тогда же выяснилось, что инициатор присоединения черноризец Филимон (будущий игумен Феофилакт), осуждённый «за распространение христианской веры» и бежавший из тюрьмы, не имеет документов. В 1876 г. белокриницкие иерархи, заботясь об увеличении численности согласия, предпочли нарушить собственное правило не иметь дело с людьми подозрительными и принять неопитов, но настоятельно рекомендовали Феофилакту легализовать своё положение (37).

В связи с этим понятно, что изначально белокриницкая братия могла рассчитывать только на себя. Отказ «богатых благодетелей»-часовенных присоединиться к сменившим веру скитникам заставил её изыскивать средства к существованию. Сложность распашки таёжной земли силами пятерых человек подтолкнула их к занятию пчеловодством и сбору кедрового ореха, и уже в 1880 г. скитники обращаются за помощью к новым единомышленникам.

27 декабря 1880 г. игумен Феофилакт пишет 2 письма. Их содержание отразило фактические проблемы скита, но этикетное оформление просьбы наглядно показывает, что складывание системы жизнеобеспечения монастырей в таёжных районах Сибири в очень малой степени зависело от самих пустынножителей. Беспоповские направления староверия в этом случае оказывались в более выигрышном положении. Составленные из самостоятельных сообществ, они делили мирских патронов своих монастырей на «ближних» и «дальних». Это разумно, быстро и своевременно распределяло обязанности: «ближние» помогали трудом, инвентарём и пр., «дальние» — деньгами.

Белокриницкому таёжному скиту, аудитория которого формировалась и была готова только к сезонному трудовому содействию, приходилось считаться с тем, что поддержку ему может оказать даже не духовное руководство согласия, а состоятельное московское купечество. Формально входящее всего лишь в одну общину из многих — Рогожскую, на деле оно через институт попечительства представляло интересы белокриницкой церкви в целом и обладало возможностями реальной помощи (38). Так, в письме архиепископу Антонию ново-архангельский игумен сообщает о планах заняться хлебопашеством — «пашни здесь довольно», о покупке пчельника на выручку от собранных 150 пудов орехов и, главное, что «нужды с помощью Бога не ощущаем пока».

Тональность второго письма — некоему Анисиму Васильевичу — иная: «живем не без нужды, цены на хлеб небывалые, семья моя (братия. — Е.Д.) немалая, помощь всюду ограничена, просить не смеим» (39).

В письмах инока Феофилакта раскрывается ещё одна сторона повседневности белокриницкого скита: этому хозяйству не нужны неопиты-скитники, «семью из 10 человек мне содержать уже без посторонней помощи тяжело», поэтому желающим присоединиться «пока отказываю» (40). Столь очевидная разница с экономическим укладом странников-соседей объясняется эсхатологией: автономия бегунов вытекала из тезиса о наступлении «антихристового царства» и потребности создать анклав для достойных спасения; белокриницкие, напротив, должны были открыто проповедовать «миру» о сохранении благодати и вносить организующее начало в быт паствы. В противном случае установка на замкнутый жизненный цикл не позволила бы скиту выполнять возлагаемые на него вероучением богослужебные, миссионерские и просветительские функции.

Ново-архангельской братии на собственном опыте пришлось убедиться в том, что свобода в хозяйственной инициативе не равна хозяйственной независимости. Эпизодическая помощь Москвы книгами и иконами, церковной утварью и святынями (о переданных мощах — «узнайте коего святого и объясните мне Бога ради, у меня братия спрашивает, а я не знаю сам») (41) и столь же нерегулярные денежные вклады на помин души не могли решить основной проблемы — обитель, отдававшая доход на развитие приходской жизни всего Причулымья, отчаянно нуждалась.

В 1887 г. скитники обращаются к сибирскому епископу Мефодию с напоминанием о том, что «нужды усугубляются», долг перед кредиторами возрос до 600 руб. («а у нас нет запасного 1 рубля и братии 24 человека») и оповещают его о найденном выходе из создавшегося положения. Братия решает послать делегацию в европейские губернии за милостыней и присмотром нового места для обители, а пока — продать часть книг и икон, «приобретенных еще в бытность в беспоповстве» (42). Действия скитников стали поводом для лишения Феофилакта игуменства, в 1887 г. обитель возглавил инок Антоний (А. Паромов) — и уже его послание московскому архиепископу Савватию принесло результат. Узнав, что в обитель «просятся многие», но скитники «боятся» их принимать, не имея средств к существованию, Савватий обещает, что помощь отныне будет регулярной (43).

Судя по финансовой документации Рогожского кладбища, Томский мужской

монастырь, действительно, в период 1889–1895 гг. получает ежегодные дотации от 25 до 100 руб. (44). За суммы обитель обязывалась в соответствии с «Правилами благотворительной кассы Московского духовного совета» предоставлять «подробные описи» расходов на каждого скитника, о ветхости строений, всех источниках дохода и «крайних нуждах» (45). В результате, на рубеже XIX–XX вв., во-первых, стабилизируется численность братии: она составляла около 30 человек при соотношении монахов и бельцов 2:1. Во-вторых, появляется женский скит и специализация хозяйственно-конфессиональной деятельности. Мужской работой становится хлебопашество и пчеловодство, женской — огородничество, скотоводство и шитьё священнического облачения (46).

Повседневность беспоповского и поповского скитских миров даёт основание для выявления разницы в механизмах их культурной эволюции. В сообществах странников, наделивших кириллическую книгу статусом абсолютной конфессиональной ценности, а себя правом его истолковывать, передача традиции базируется на поиске нужного изречения или прецедента. Такая практика интерпретации текста объективно расширяла зону допустимых нарушений, позволяла бегунам выстраивать гибкие отношения с «миром» в зависимости от ситуации.

В отличие от них конфессиональная система белокриницких предполагала, что жизненно важные вопросы должны решаться сообразно церковной традиции — иерархами и по строго установленным правилам. Эта норма существенно ограничивала возможности локальных общин самостоятельно вырабатывать адекватные изменяющимся условиям поведенческие стратегии. Поэтому выход, который определила для себя ново-архангельская братия в обстановке растущих модернизационных процессов в регионе (47), был закономерен — не поиск новых форм взаимодействий, а регламентация и табуирование собственного поведения на основе точного следования монастырскому уставу.

Ключевую роль в этих процессах уже в первой трети XX в. сыграл епископ Амфилохий (А.С. Журавлёв), начавший свою «карьеру» в 1892–1893 гг. послушником скита. В 1916 г., будучи урало-оренбургским епископом, он получает разрешение наблюдать за скитом, в 1926–1930 гг. живёт там пустынником (48). Он вводит жёсткий распорядок: запрещает общение между мужчинами и женщинами, устанавливает строгий пост и общую трапезу, учреждает единую казну и накладывает вето на владение личным имуществом (49). В этих установлениях отчётливо прослеживаются правила

древних общежителств, воспринятые из сочинений Василия Великого и Феодора Студита.

Сохранение белокриницкими своих скитов в томско-чулымской тайге до начала 1930-х годов говорит о том, что меры епископа дали результат. К сожалению, по имеющимся источникам нельзя установить, какая из ценностных ориентаций — рациональное следование должному или аффективное приспособление — сыграли в этом ключевую роль. Отсутствие прямых сведений позволяет с равной степенью предполагать и то, и другое: крестьянский генотип заставлял искать выход в труде и самоограничении, эсхатологические чувства, усиливаемые политическими событиями тех лет, создавали необходимый фон для поддержания устойчивой мотивации к скитскому образу жизни.

Таким образом, в основе повседневности страннических и белокриницкого скитов лежали разные типы связей между кириллическим текстом и жизнеобеспечением и, как следствие, ориентация на разные аспекты «конфессионального чтения» — запоминание и молитву (50). Запоминание нацеливало первых связывать задачи самосохранения с постижением и толкованием Св. Писания и Предания; для вторых — регулярное коллективное богослужение стало выполнять задачи организации быта. Отсюда уже логично вытекало несходство в формах адаптационного реагирования.

Бегунские коллективы предпочли направить своих последователей на сознательный поиск поведенческих стратегий. Это, помимо прочего, закладывало основы для сохранения в годы репрессий если не установленных традицией «объёмов» ритуала, то, как минимум, уверенности, что богослужения в «чувственной пустыни» не прерывались никогда. А.В. Вознесенский на примере истории складывания старообрядческих канонников показал, что включение новых статей значительно расширяло сферы употребления книги (51). О растущей полифункциональности богослужебных текстов и их активном участии в адаптационных процессах свидетельствует, на наш взгляд, широкое распространение в страннических скитах удобных в обиходе рукописных канонников малого формата.

Белокриницкие, напротив, наделили запреты и предписания функцией «обучения культуре». В ситуации хозяйственного кризиса 1880-х годов это вело к отказу от практики «свободного чтения», а в условиях политической дискриминации — к табуированию быта.

Отмеченные тенденции позволяют говорить о томско-чулымских сообществах как динамичных реальностях, «умеющих» отвечать

вызовам времени. Однако способность к самосохранению зависит не только от успешности реагирования «здесь и сейчас», но и от внутреннего сочетания устойчивых и меняющихся элементов конфессиональной системы, которым определяется адаптация к будущим изменениям среды. Как раз к ним ново-архангельская обитель оказалось неподготовленной: атеистическая политика вкупе с политической коллективизацией уничтожала легальную возможность отправления богослужений и пастырского окормления мирян, а отсутствие развитой традиции толкования сакрального текста оставляло для скитников единственный выход — тайное исповедание веры «в миру». Это не означало уничтожения поповства в регионе в годы советской власти, но стало одной из причин разрушения его томско-чулымского скитского варианта.

III. КОММУНИКАЦИИ. СОЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СКИТСКИХ СООБЩЕСТВ

Тип социальной организации относится к числу факторов, могущих облегчать или затруднять включение сообщества в современные ему социокультурные процессы. Особенно это важно для конфессионально изолированных коллективов, жизнеспособность которых прямо зависит от принятых в них коммуникаций — иерархических (управленческих), функциональных, пространственных и пр. Эффективность этих разнообразных по форме и жёсткости связей «измеряется» одним: умеет ли группа самостоятельно обеспечивать как внутреннее единство, так и содействие мирской аудитории.

Решение этого вопроса предполагает анализ: 1) средств внутригрупповой консолидации скитников; 2) взаимодействий с мирской округой; 3) фактора личности в укреплении/дестабилизации скитского коллектива.

1) Типы сплочённости и средства внутригрупповой консолидации скитников

Многообразие социальных форм, присутствующих старообрядчеству, заставляет предположить, что согласия и толки склонны к расщеплению или единству в силу различий их организации: количества статусов и функциональных ролей, объёма и глубины стратификации, наличия общепризнанного центра и т.д. (52). Поповское направление считается более устойчивым образованием, нежели беспоповское, где лидерские качества могут быть выражены максимально полно. Однако насколько сплочённость скитских сообществ разных направлений староверия укладывается в рамки отмеченной тенденции?

Казалось бы, они, строящиеся на общем базисе монастырского устава, в меньшей степени должны зависеть от организационных особенностей своих согласий, чем их единоверцы-миряне. В идеале любой скитской коллектив стремится к максимально полному охвату приватной жизни человека, к регулированию его поведения и чувств. В реальности же речь может идти лишь о соотношении нормативно предписанной и фактически реализуемой степени контроля. Иными словами, оценка преимуществ разных типов сплочённости — строящихся на конфессиональном символе (культурно обусловленный: странники) или на отлаженной системе управления (организационно поддерживаемый: белокрыницкие) — определяется их адекватностью условиям таёжной Сибири.

Принятие томско-чулымскими странниками за основу религиозной жизни концепта «чувственной пустыни» и естественным образом сложившееся «распределение» странноприимцев между «денежными» и «безденежными» позволило им отказаться от принятой в беспоповстве иерархии территориальных центров. На рубеже XIX–XX вв. они не имели над собой даже формального главы и большинство вопросов решали самостоятельно, в редких случаях прибегая к силовому ресурсу — авторитету наставника: «А у нас в Томском старшим братом избран и определен собором Василий Филиппов. А только братья живут, всяк о себе имеет попечение телесное, и всяк сам исправляет свои телесные требы, а не общим житием живут. А он — человек смиренный. Больше молчанием все переносит, потому и мало делов, до него касательных. У Евтихия Маркелова — порядок общежительный. А все — старья старики да старые старухи. И ему уже не под силу управлять общим житием. И которые дела касаются до всей братии, без Василия Филиппова не делают» (53).

Такая «незаметность» внутреннего управления зиждилась на мощной традиции конфессионального воспитания — требовании выполнения устава и отношении к назначенному наказанию как делу благому. Эти особенности отразили наблюдения чиновника уже советской эпохи: «Жизнь странников напоминает жизнь людей при первобытно-общинном строе: распределение обязанностей по способностям и состоянию здоровья. Так, сестра Агафья, будучи инвалидом, занимается только хозяйством: доит коров, готовит обед и пр. Некоторые умеют добывать рыбу, которую несут в общий котёл, некоторые обрабатывают землю. От имеющихся коров молоко распределяется поровну. Даже навоз распределяется по всем кельям для огуречных грядок» (54).

Самодисциплина, несомненно, являлась важнейшим регулятором межличностных, бытовых взаимодействий, но вряд ли оказывалась достаточной при решении спора, предмет которого не был описан монастырским уставом, а вызван прецедентом или индивидуальной трактовкой эсхатологической доктрины. В период 1870–1930-х годов, когда возникла опасность снижения экономического потенциала и утраты влияния на сельскую округу, ключевыми для томско-чулымских бегунов стали вопросы о формах контактов с «миром» (полемика о деньгах, объёмах и содержании мирской помощи) и технологиях поддержания единства (спор о правомерности отлучений и перекрещивания). Несовпадения во мнениях по этим пунктам как раз обнаруживали, что собственных сил для преодоления их разрушительного воздействия скитскому коллективу недостаточно. Потому, квалифицируемые уже как угроза «чистоты веры», они санкционировали использование специфического управленческого резерва — очной и заочной помощи авторитетных наставников: «при моих очах вызывали (провинившихся. — Е.Д.) на собор братский неоднократно, когда четыре года назад я ездил в Томск»; «дорогой братец Василий с братией, просим вашу честность обсудить наши духовные дела и отписать нам» (55). Уведомление об окончательном решении впоследствии рассылалось единоверцам («а об отлучении Селиверстовом у миня от братства полная бумага прислана») (56), что служило дополнительным оправданием происшедших изменений.

Подобные этикетные оформления свидетельствуют о том, что конфессиональный спор в изолированной от «мира» общине не являлся результатом лишь игры честолюбий. Видимо, для небольшого, ограниченного в материальных возможностях коллектива нелегалов он выступал формой самосохранения. При резком изменении условий он становился, во-первых, способом концентрации внимания на вероисповедной сфере; во-вторых, аргументом для ужесточения контроля над повседневностью скитников — их общением, молитвами и постами; в-третьих, средством перераспределения имущества и мирских помощников.

Таким образом, для страннического таёжного монастыря «прения о вере» и последующие разделения выполняли задачу мобилизации и ревизии адаптационных ресурсов. А об её успешном выполнении говорило формирование у спорящих сторон убеждённости в том, что в конце времён «древнее благочестие» будет спасаться малым числом последователей. Косвенным подтверждением тому, что таёж-

ной общине нелегалов периодические расколы (вынужденные или добровольные) необходимы для выживания, служит эпизод из истории белокрыницкой обители. В конце 1880-х годов, когда численность братии достигает 30 человек, обсуждается аналогичный выход: «средства у нас скудные, враги ненавидят, для безопасности хотим разделиться, но быть под ведением одного игумена» (57).

Если в социальном плане формы консолидации бегунов обнаруживают сходство скорее с крестьянской общиной, то у белокрыницких они явно восходят к общежительному опыту христианского монашества. Он по определению предусматривал более широкое вмешательство в частную жизнь иноков и бельцов («мы своим инокам не позволяем таскаться нигде и жить с женами в едином доме не велим»; скитники-«отшельники» обязывались посещать службы) (58). Это объективно повышало сплочённость группы, но в таёжных условиях главная опасность для неё заключалась не во внутренних противоречиях. С ними ещё на начальной стадии успешно справлялась монастырская система, в которой формальные связи управления (в белокрыницкой обители был необходимый перечень «должностных лиц» и институтов: игумен, подыгумен, эконо, ризничий, уставщик и совет братии) дополнялись связями «духовными и евангельскими» — крестильными, исповедальными, наставническими.

Фактором дестабилизации для поповского скита рубежа XIX–XX вв. становилась, как ни парадоксально, сложившаяся в согласии вертикаль власти. Поэтому период оказался отмечен конфликтом томско-чулымских белокрыницких с сибирским епископом Мефодием и московским архиепископом Савватием (1888–1890). В тяжёлые для обители годы поездки «за милостыней» в европейские губернии и распродажа имущества была расценена ими как непослушание и «стоила» иноку Феофилакту игуменства. Скитники подчинились, как и несколькими годами раньше, получив запрет на чтение единоверческих книг, и «предписание епископа свято и точно соблюли» (59). Но возникшее в результате негласное противостояние скита и иерархов согласия даёт представление о проблемах коллектива, живущего в условиях экономической и культурной автономии, но обязываемого вероучением подчиняться территориально удалённому руководству.

С одной стороны, обстоятельства существования скита (враждебное окружение, хозяйствование в сложных природных условиях) вели к формированию мощной установки на избранность и складыванию практики коллективного решения. Эти процессы отразили пись-

менные высказывания самого инок Феофилакты и вставшей на его защиту братии: «а в нашей обители заводить другой устав неуместно будет никому, потому что труды наши дорого стоят нам, мы их считаем собственными, а потому лишать нас оных мы нигде права не видим»; «более 400 пудов перетаскал на себе хлеба, овоща и других на годовую припорцию за 6 верст, целую избу мы также перевозили на себе из дубравы с корня... это нужно испытать на деле, а потом уже изгонять нас из наших кровных и потовых трудов» и др. (60). Добавим, что в изречениях сказалась «конфессиональная генетика» скитников. Часовенное согласие, несмотря на провозглашение иерархии наставников, фактически существовало «как гетерогенный мир отдельных общин и почитаемых скитов» (61). Вполне естественно, что бывшие часовенные по-прежнему считали себя вправе действовать самостоятельно, если это касалось дел обители, тем более, что легко находили обоснование тому в нормах общежительного устава.

С другой стороны, тенденции, в соответствии с которыми в 1880-е годы шло развитие белокрыницких (споры по поводу Окружного послания, попытки московского руководства социально адаптировать и легитимировать согласие) требовали упорядочить структуру конфессии и расширить «зоны влияния» поповского вероучения за Уралом. В перспективе это означало курс на увеличение количества приходов (62), а на данном этапе — борьбу с любыми проявлениями сепаратизма. Отсюда шло настойчивое желание сибирского епископа Мефодия, сформулированное им в письме архиепископу Савватию, «отгнать хищных волков как есть Феофилакт со своими товарищами, стремящихся испровергнуть корабль Христов, святую церковь в глубину зол раздорами и возмущением» (63).

Исход этого конфликта отражает важную закономерность существования конфессиональной системы с чёткой структурой и общепризнанным центром: саморегуляция здесь происходит за счёт административного ресурса. Точка была поставлена решением митрополита Савватия: томским мужским монастырём нарушены 4 и 8 правило IV Вселенского Собора о послушании монахов своему епископу и невмешательстве их в церковные дела (64). И уже в 1890 г. новый глава обители Антоний, после рукоположения его в священноиноки, просит прощения у руководства «за грубое и невежественное письмо» и незаконные требования вернуть иноку Феофилакту игуменство, а сам Феофилакт даёт письменное признание вины (65).

Оказавшаяся в своеобразной изоляции об-

щина с низким экономическим потенциалом не могла ничего противопоставить давлению организации. В 1890-е она переживает серьёзный кризис — в терминологии Ф.Е. Мельникова: «вражды, ненависть, ссоры, братнее осуждение и иные соблазны и падения» (66), говорящий о том, что ею утрачена способность к консолидации членов и преодолению социокультурных деформаций. Сразу уезжают 4 инок («без нашего изволения и совета, но вынуждены были им дать благословение и часть скитского имущества»), обнародуются жалобы на «несамостоятельное житие и насильный грабеж», среди женщин распространяется беснование (67).

Женская община смогла выйти из кризиса быстрее, чем мужская. Вряд ли в этом была «томско-чулымская специфика». Ф.Е. Мельников отметил аналогичные процессы в пермских скитах («женский монастырь процветает как новыми постройками, так и людьми, а мужской приходит в упадок») и объяснил их следующим: склонностью мужчин к особножительству, призывами на военную службу, «мирскими сетями и дьявольским уязвлением» (68). Добавим, что в силу психологических особенностей женское сообщество способно в момент социальных потрясений обращаться к простому воспроизводству бытовых норм, не ставя вопросов о правомерности и не требуя их рационализации. Именно это делает женщину хранителем традиции в староверии. В то же время реставрация скитской общности всегда начинается мужчинами и с внедрения принципов аскетизма.

Так, ренессанс томско-чулымской обители в 1910 г. связан с приездом 3 новых скитников, поставивших своей целью её восстановить и благоустроить. Методы, которые ими были использованы — забота о полноценных богослужениях, монастырской дисциплине, поиск новых источников дохода, признание приоритета коллективного решения (69) — вновь обнаруживали соединение социальных практик поповства и беспоповства, жизненно необходимое скитничеству таёжной зоны.

Соответственно, идеальной моделью скитской организации, обеспечивающей консолидацию членов собственными силами, является та, в которой заложены возможности для синтеза управленческих и коммуникативных технологий. В нашем случае такими способностями в большей степени обладали странники. Строящиеся на символике «избранного места» и «побега/пути», они допускали смену поведенческих ролей и потенциально были готовы к усвоению нового опыта взаимодействий. Однако по этим же причинам такой культурно вызываемый тип сплочённости про-

воцировал возникновение и накопление диссидентских элементов. Конфессиональная система странников справлялась с ними единственно известным ей способом — разделением и обоснованием на основе заново проинтерпретированного концепта «чувственной пустыни» нужных ей в данный момент взаимодействий и управленческих решений. Путь позволял бегунам не ставить потребности в жёсткие рамки собственного вероучения и в случае необходимости преодолевать характерное для беспоповства автономное существование территориальных общин.

Отсюда понятно, что организационно поддерживаемый тип сплочённости в условиях тайги не обеспечивал нормальное функционирование нелегального коллектива. Здесь он мог явиться только дополнительным фактором устойчивости. Изоляция, в которой находился старообрядческий скит, заставляла балансировать между стратегическими целями согласия и текущими интересами отдельно взятой общины. Однако сохранить равновесие было сложно. Поэтому на уровне белокриницкого согласия в целом церковная иерархия выступала основой консолидации, но для периферийных обитателей она же становилась источником внутренних противоречий.

В то же время история Ново-архангельского скита наглядно показывает, что конфликт «общего и частного» хотя и лишил его жизнь устойчивости, но не дискредитировал идеологию поповства в регионе. Во всяком случае, составление в 1934–1935 гг. странниками руководства для полемики со староверами-поповцами (70) доказывает, что исчезновение белокриницких монастырей не открыло для них возможности пополнения своих рядов. И по сей день большинство староверов восточной части томско-чулымского таёжного массива остаются убеждёнными поповцами.

2) Взаимодействие с мирской округой: формы и результаты

Значимость вопроса о том, какими способами старообрядческие обитатели формировали конфессиональную мотивацию своих аудиторий, наиболее наглядно может быть представлена на примере странничества. Бегунское вероучение обязывает странноприимцев заботиться о беглецах-нелегалах и в то же время приравнивает их к еретикам, недостойным совместной молитвы и трапезы. При этом очевидное неравенство страт не разрушает общину, и странноприимцы стремятся остаться членами согласия.

Этот парадокс, по мнению А.И. Мальцева, разделившего взгляды советской историографии, объяснялся просто: единство странничества как движения социально неоднород-

ного зиждилось на взаимной экономической заинтересованности сторон и «религиозной мотивации помощи беглецам» (71). Несколько десятилетий назад вывод считался вполне достаточным для диагностирования социально-психологического портрета странничества. Но сейчас очевидно, что тезис о «столкновении имущественных интересов различных социальных групп в рамках единой конфессии» (А.И. Мальцев) объясняет происхождение идейной борьбы в согласии, но не основания, на которых строится единство страннических коллективов в реальной жизни.

Подтверждение тому, что триада «богатство, собственность, доход» не является ключевой во взаимоотношениях мирян и скитников, находим и в начальной истории белокриницкого скита. На первых порах игумен Феофилакт докладывает в Москву о том, что к нему готовы присоединиться только бедные члены часовенных общин. Но далее из его писем выясняется, что, во-первых, не имущественные различия как таковые стали причиной негативной реакции: «Впрочем, некоторые из значительнейших лиц теперь приходят в сознание о своем ветхом основании неции уже обещались потребовать от наставников законное доказательство их убеждений» (72). Во-вторых, расположение «бедных благодетелей» было обеспечено в немалой степени тем, что скит сразу взял на себя функции попечения над одинокими и немощными жителями окрестных деревень: в 1880-е годы в нём постоянно живёт от 3 до 10 человек престарелых (73).

Сегодня, когда понятно, что знание о классовой локализации открывает очень небольшую часть человеческой жизни, встаёт вопрос об адекватном описании устройства религиозной общины. Полагаем вполне уместным использование здесь терминов «Stand» М. Вебера или «инкорпорированный класс» П. Бурдьё — группа единомышленников, созданная естественно-добровольными стремлениями и существующая благодаря действиям, которые осознаются её членами как социально (культурно) значимые.

Утилитарные соображения и ценности в таком коллективе будут иметь место, но не явятся структурообразующими. Об этом говорят, например, наименования страт в бегунском согласии — «истинный христианин», «жиловой», «познамый», — восходящие к православному символическому «лествице» и различающиеся в своих эсхатологических, социальных и политических значениях.

Как важную для дальнейшего изложения, приведём мысль американского социолога Р. Коллинза: «Группы образуются вовсе не по Марксу, который думал, что это происхо-

дит, когда люди осознают свои общие интересы. Сознательность и интересы лежат лишь на поверхности вещей. Под поверхностью же лежит сильная эмоция, чувство группы людей относительно их схожести и совместной принадлежности». И далее: «Я берусь утверждать, что процессы, которые продуцируют эти моральные чувства, — это социальные ритуалы» (74).

Именно ритуал крещения формирует структуру бегунских общин и помогает в преодолении внутренних конфликтов. Понимаемый странническим вероучением как водораздел между спасителями веры и её врагами, он подчиняет реальные позиции людей, символическому измерению стратификации — престижу. В результате кодифицируется иерархическая структура согласия и право «конфессиональной дееспособности» ставится в зависимость не от статуса, состоятельности или возраста человека, а от правильно совершённого обряда крещения.

Эта система не имеет ничего общего с формами социальных разделений и различий современного бегуна «никонианского мира», но как нельзя лучше отвечает эсхатологической идее избранничества и мученичества. И, что особенно важно, делает попадание странноприимца в высшую касту а) достижимым и б) полностью зависимым от его индивидуального решения: «Токмо аз прошу не искать сего убежища прежде, пока Господь не укажет онаго, и не бежать своего места пока есть возможность оставаться. Ибо многие останутся и претерпят многое, за что будут несказанно щедро награждены» (75). Привлекательность стандарта поведения, предлагаемого бегунским вероучением, объясняется тем, что он воспроизводит модель традиционной идентичности с её ограниченной концепцией индивидуального «Я» и полной лояльностью по отношению к авторитетам. Принадлежность к «последним остаткам», оценка своего повседневного бытия как христианского подвига позволяет мирянам воспринимать собственное неравенство во взаимоотношениях с крещёными «христианами» обоснованным и, главное, временным (76). Таков, на наш взгляд, механизм консолидации скитников-странников и мирян.

Стабильные отношения белокриницкого скита и крестьянской округи создавалась иначе. Взаимодействия между ними, как и у странников, подчинялись нормам вероучения, но одновременно несли отпечаток текущих (а потому, в известной мере, случайных) обстоятельств. Это объяснимо, скит появился в томско-чулымской тайге в тот момент, когда окрестные жители уже тяготели к конфессиям-конкурентам. Его образование в заведомо

враждебной среде даёт возможность установить этапы и каналы проникновения идеологии поповства в притаёжную деревню.

Наверное, в случае с образованием белокриницкой обители можно говорить о нескольких совпадениях. Ключевую роль сыграла репутация иноков-часовенных в крестьянской среде. «Когда я был часовенным, — напишет томский корреспондент Белокриницкого архиепископата Г.А. Шашев в Москву, — вместе с ними я молился и ездил по деревням, видел, что общество любило их довольно хорошо: у часовенных иноки грамотные, хорошего поведения, ревнители по бозе, житие ведут смиренное» (77). Поэтому уверенность в правоте «белокриницкой веры» черноризца Филимона и его товарищей и публичный разбор ими свидетельств о крещении митрополита Амвросия стали на первом этапе самыми действенными аргументами. После поездки инока Феофилакта в Бессарабию, где состоялось его рукоположение в священноиноки, в 1880 г. он присоединяет к белокриницкой церкви «около 100 человек в томской округе, в Уфе и Екатеринбург до 15, а в Сылвинском заводе до 50 человек» (78).

В отличие от томско-чулымского странничества, существовавшего автономно и потому не обязанного нести ответственность за происходящее в других подобных общинах перед мирянами, скитники-белокриницкие оказывались в иной ситуации. Любой слух о нестроениях и отступлениях «там» мог породить сомнения у паствы «здесь». Если добавить к этому ещё и спады религиозного напряжения в духовной жизни, периодически возникающие в конфессиональных культурах, то понятно, что одним из главных методов сохранения паствы для белокриницкого скита стало попечение о собственной безупречной репутации.

Неслучайно условно выделяемый второй этап «строительства» мотивации мирян для них отмечен борьбой за «чистоту веры». «Есть здесь свидетели, будто задунайские наши братья имеют общение в молении без зазору с иноверцами», «многие у нас считают жизнь заграничных иноков и мирян незаконной и лишённой правильности в благочестии», «известили нас о тюменских христианах, совершающих требы у единоверцев» (79), — будет писать в Москву игумен Феофилакт и просить архиепископат о вразумлении, прекращении беспорядков. Эта позиция принесла плоды: уже в начале 1880-х годов у скита появляются защитники, готовые оберегать братию во время проверок властями таёжных заимок (80).

Важнейшим средством консолидации паствы игумен Феофилакт справедливо считал создание в Сибири полноценной церковной

иерархии. Именно эта тема — необходимость епископата и слоя приходских священников — стала ведущей в его посланиях московским руководителям согласия.

В то же время забота о полноте ритуала вновь обнаружила базовое противоречие между целями согласия и институтом пустынножительства. С одной стороны, Феофилакт — искренний приверженец белокрыницкой церкви — видел свою личную задачу в распространении поповского вероучения в Сибири и присоединении к нему как можно большего числа сторонников. С другой, при отсутствии достаточного для огромной территории числа рукоположенных священников, моленных домов и походных церквей таёжный монастырь должен был брать на себя несвойственные отшельнической жизни функции. Так постепенно скит становился местом совершения публичных служб и треб для мирян, а скитник — приходским священником. Поскольку просьбы в архиепископат («нас мирскими требами не отягощайте, мы это бремя носить не можем», «ездить по деревням нам некогда, очень опасно и вредно», «скорее в Тюмень поставьте попа, они ищут от мене грешнаго помощи») (81) не могли быть удовлетворены — желающих отправиться в Сибирь не находилось, возник план: общими силами строить в округе моленные дома, а в скиту начать обучение священников для окрестных деревень.

О белокрыницкой обители как своеобразной «кузнице кадров» для согласия в целом писали и современники, и исследователи (82), но вопрос о том, какие это имело последствия для неё самой, ранее не ставился. При ответе на него имеет смысл различать подготовку чёрного и белого духовенства. Как правило, молодых, образованных и талантливых иноков забирали себе архиепископат, а на месте оставались люди семейные, в возрасте, бедные и малограмотные.

Т.Г. Леонтьева на примере православного духовенства показала, с какими проблемами материального, профессионального и духовно-нравственного характера сталкивался рядовой сельский священник второй половины XIX—начала XX вв. (83). Весь их перечень вполне пригоден и для описания «жизни и переживаний» священника белокрыницкой церкви в таёжных районах Сибири. Во-первых, разъезды по такому приходу для него были разорительны и тяжелы («отправился по уезду, а семейство осталось без хлеба, работника нанять не на что, а сами прихожане не догадуются помочь», «слаб здоровьем», «народ несмирный и беспокойный в обычаях») (84). Во-вторых, для получения соответствующей подготовки в скиту у обременённого семьёй и уже

немолодого священника не было ни сил, ни времени, ни желания.

В итоге, игумен Феофилакт был вынужден констатировать, что священники «сан и долг забывают и часто его не знают» (85), и самостоятельно решать кадровые, «церковно-иерархические» вопросы («не допущу быть попом о. Феодосию, а о. Василий вовсе недостойн быть дьяконом») (86). В этом заключались истоки его частых конфликтов с местным духовенством. Игумен вмешивается в его действия, решая брачные вопросы в пользу крестьянских семей (87), а самих священников, проходящих обучение у него в скиту, заставляет трудиться. «Не давал нам праздно жить, — пожалуется один из них епископу, — 4 месяца пока были у него, 11 овинов хлеба заставлял молотить, 5 заборов каких-то собирали из бревен» (88).

Не менее сложна оказалась и реализация плана по созданию сети моленных домов. Первоначальная идея превратить его в дело «всей порохи» провалилась: скудная помощь небогатых в массе своей прихожан не могла ускорить темпы строительства в условиях, когда часть собранных средств уходила на обеспечение благосклонности «никонианской власти». В итоге начатое в 1886 г. возведение «кафедрального молитвенного соборного храма» в Томске легло на плечи скитников.

Показательна реакция на происходящее рукоположенного в том же году епископа Мефодия: «братию из-за дома обобрал, им теперь хлеб купить не на что, еда — репа и картофель», «завел постройку какой-то моленной себе не в силу, и для кого он ее строит — не знаю» (89). По мнению епископа, жившего в алтайской д. Выдрихе, действия Феофилакta абсурдны, но для игумена — это и было заботой о сохранении обители.

Устроенная по православному канону религиозная жизнь в округе являлась способом привлечения в согласие состоятельных крестьянских и городских хозяев («а то беспоповцы всюду смущают сирых овец») (90), а значит, скит мог рассчитывать на гарантированную и регулярную мирскую поддержку. Показательно, что после официального запрета в 1888 г. священноиноку Феофилакту совершать богослужения, «его» прихожане просят архиепископа Савватия снять наказание («у нас здесь много бедствий от скудости попов, уже десятки душ умерли без покаяния и причастия, много некрещеных младенцев»), а сам разжалованный игумен задаёт вопрос: в случае крайней нужды «может ли запрещенный поп что-нибудь священное совершить?» (91).

История взаимоотношений белокрыницкого скита с крестьянской округой позволяет

установить важную особенность в конструировании идентичности мирской аудитории. В её основе лежала социальная активность белокрыницкого скита. Она противоречила идее пустынничества и для самой обители являлась вынужденной, но именно благодаря ей скитникам удалось внятно и чётко донести до своей паствы основную идею вероучения староверов-поповцев: в деле спасения веры все равны и все несут одинаковую ответственность. Поэтому для сельской округи правильно устроенная конфессиональная жизнь стала связываться не столько со священством, сколько со скитом в томско-чулымской тайге, существование которого компенсировало нехватку духовных лиц.

Такая система отношений с мирянами существенно отличалась не только от общепоповской, настаивающей на управленческой вертикали, но и от страннической. В последнем случае можно даже говорить о закономерности. Бегунам, более склонным к религиозному персонализму, для нахождения общего языка с мирской средой потребовалось использование символической стратификации и категории «престижа»; белокрыницкий скит, напротив, в условиях таёжной Сибири уже заданную формализованную иерархию уравнивал собственным личным авторитетом.

Сформированный эволюционным путём синтез управленческих технологий позволял странникам и белокрыницким соблюсти баланс между вероучением и объективными условиями существования. Возникающая в итоге идентификация скитской аудитории имела разные темпоральные режимы: для странноприимцев-бегунов важным оказывалось включение в высшую страту в будущем, для мирян-поповцев — возможность упорядочить повседневность уже сейчас. Однако в обоих случаях с помощью конфессионального ритуала (обрядов крещения или обрядов жизненного цикла) достигалось важное и ценное мирскими аудиториями качество: социальные практики обоих скитских сообществ не давали человеку, включённому в орбиту их влияния, остаться один на один со стихией макросоциальной модернизации.

Отмеченный выше синтез коммуникативных форм, интуитивно найденных руководителями скитов, парадоксальным образом проявил себя уже в XXI в. Дополнение идеи персонализма унифицирующими технологиями стратификации привело к тому, что современные томско-чулымские бегуны помнят собственную историю очень отрывочно — знание об известных наставниках здесь не культивируется и остаётся на уровне индивидуальных воспоминаний. Напротив, томские староверы-

поповцы очень трепетно относятся к любой информации о людях, когда-то живших в скиту. Это наблюдение даёт основание для выяснения ещё одной составляющей адаптивного потенциала скитских организаций — роли личности в сохранении принятых в конфессии социальных связей.

3) Фактор личности в укреплении/дестабилизации скитского коллектива

О сложной динамике корпоративного и персонального в староверии исследователи писали неоднократно. Выживание движения в обстановке дискриминации было бы проблематичным как без «личной ответственности за судьбу христианского мира», так и вне «спаянных на конфессиональной основе дисциплинированных общин» (92). Вероучения согласий обеспечивали консолидацию, но при этом вырабатывали разные варианты взаимного расположения индивидуальных и социальных ориентиров. Соответственно необходимо установить формы и последствия «включения» белокрыницкой и страннической «концепции личности» в реальность таёжного монастыря, на основе чего может быть объяснено участие персонального в жизни скитской группы.

Игумен белокрыницкой обители Феофилакт (в миру Фёдор Иванович Савкин, 1845–1912 гг.) происходил из крепостных крестьян Рязанской губ. В 1852–1853 гг. его семья приписана к одному из медноплавильных заводов Оренбургской губ., и Фёдор определён в горнозаводское училище. После отмены крепостного права родители вернулись к крестьянскому труду, а девятнадцатилетний юноша в конце 1863 г. становится сельским писарем. Но уже через месяц он «в числе других 25 человек» заключён в тюрьму «за уклонение от православия» (93). В скупых показаниях Ф.И. Савкина опущена важная деталь, которую восстанавливает письмо его бывших односельчан архиепископу Савватию: «А когда здешнее общество решилось отписываться от никонианской церкви, то в рассуждениях о вере он принимал самые горячие и энергичные участия словесно и письменно. Он неустрашимо изобличал новшества и заблуждения никониан. Для чего было наряжено судебное следствие, а после следственная комиссия выслана от губернского начальства. Его признали более всех виновным в уклонении 100 душ в старообрядчество и за сие огнепальное усердие арестовали вместе с нами» (94).

По словам Ф.И. Савкина, он, не выдержав долгого следствия, летом 1868 г. бежал из тюрьмы. И вновь версия его бывших товарищей «по несчастью» дополняет портрет игумена и конкретизирует его мотивы: «Он и раньше необычайную проявлял строгость в

жизни к самому себе и склонность к иноческой жизни и всегда говорил: Бежим, братие, мира. По сему Господь сподобил его достигнуть сей спасенной цели, он не дождавшись решения суда ушел в пустыню. Но это его заставила сделать ничто иное, как огнепальная ревность о бозе» (95). Так началась «одиссея» тогда ещё инока-часовенного Филимона: около года он живёт «в Уральских горах», затем, скрываясь от властей, постоянно меняет скиты, и, наконец, в 1874 г. поселяется на Чулымской казённой даче.

В конце 1879 г. Филимон, уже как неопит белокриницких, прибыл в Бессарабию. В Петропавловском монастыре он принял «навершение иноческого чина под именем Феофилакта, а в Михайлоархангельском — рукоположен измайльским архиепископом Виссарионом в священноиноки с тем, чтобы отправился в Сибирь для проповеди и распространения здесь Церкви Христовой» (96). В деле хранится фотография — священноинок Феофилакт в облачении, — судя по фирменному знаку, изготовленная в «Фотографии Ф. Вишневого в Москве» (97). Видимо, именно той же зимой 1880 г. будущий игумен знакомится с архиепископом Антонием, тогда ещё сибирским епископом Савватием и попечителями Рогожской общины. Эти встречи, особенно в свете рекомендации Савватия принять визитёра «поискуснее, потому как за ним стоят тысячи людей» (98), сыграли роковую роль в судьбе Феофилакта и его обители, история которой названа Ф.Е. Мельниковым «скорбной и поучительной».

О социальной подоплёке конфликта игумена Феофилакта с московским и сибирским руководством согласия говорилось выше. Для понимания же фактора личности в сохранении скитской общины важно отметить другое.

Человеком, для которого аскетизм стал ценностно-целевой ориентацией, реальность оценивается через дуальную оппозицию — монашеское /немонашеское — и воспринимается как поляризованная, внутренне напряжённая. Как следствие, возникает желание оставаться в рамках освоенной части оппозиции и неприятие всех прочих форм социального опыта. Для того чтобы подобное смещение «центра тяжести» религиозной культурой считалось оправданным, монашество должно быть наделено статусом конфессионального идеала. Но у сообщества белокриницких, отдающего приоритетные позиции церковной иерархии в целом и вероисповедной активности мирян, претензии монашествующих стать блюстителями «чистоты веры» неизбежно вызвали реакцию отторжения. К тому же время требовало в интересах согласия концентрировать внимание не на

проблемах вероисповедания, а на задачах укрепления материальной базы и формирования почвы для «вхождения во власть».

Ярким примером тому является история Братства честного и животворящего креста. Созданное в 1874 г. по инициативе архиепископа Антония в целях «обсуждения вопросов в области веры и церковно-приходской жизни старообрядчества и духовного единения» (99), оно уже в конце 1880-х годов стало, по словам нового архиепископа Савватия, «не ко времени», и теперь он сам, Московский Духовный совет, попечители и купечество выступили за его ликвидацию (100).

Следовательно, если для Феофилакта укрепление авторитета Белокриницкой иерархии в среде сибирского населения и вопросы жизнеобеспечения его обители являлись сторонами одной медали, то руководство согласия связи между ними не видело. Более того, попытки когда-то принятого радушно игумена небольшой, удалённой и потому маловлиятельной обители взять на себя роль советчика и наставника архиепископа («пусть архиепископ соизволит сделать господину митрополиту предложение», «почто вы не соизволяете благочинного поставить тамо, где вы сами не бываете никогда, а только проедите бегом, одних посмотрите, а на других не взгляните, отнюдь так должно архипастырю»; «спасайте свою паству заблаговременно»; «советуем поступить как повелевают священные правила», «примиритесь с Братством св. креста» и т.д.) (101) — вызвали раздражение. Наказание Феофилакту — лишение его игуменства, запрет на священнодействие и выезд из обители — было типичным для конфессионального сообщества с чёткой структурой и вертикалью власти: целостность и упорядоченность системы восстанавливалась путём изоляции диссидентских элементов.

Однако для отдельно взятого таёжного скита, повседневно нуждавшегося в сильном и инициативном лидере, разрушительный эффект воспитательных мер превышал его собственный жизненный ресурс. Только такой человек оказывался способным к управлению по принципу маятника — своевременно менять приоритеты и уравнивать интересы пустынников и мирян. Однако, когда экстремальные природные и неблагоприятные социальные условия требовали самостоятельности и быстроты реакции, а идеология согласия — полного и безоговорочного подчинения вышестоящим инстанциям, затяжной конфликт с системой был неизбежен.

Продлили его не только реальная ситуация — запрещение Феофилакта означало разрушение недавно и тяжким трудом устроен-

ной христианской жизни, потому братия и миряне встают на защиту игумена (102). Немало для того, чтобы придать конфликту общественный резонанс, сделано самим Феофилактом. И он руководствуется при этом не прагматикой, а общестарообрядческими представлениями о «верном остальце» как личности в равной мере свободной в решениях, так и ответственной за «древнее благочестие». Закономерно, что в качестве культурного образца опальный игумен выбирает исторические примеры противостояния монашества и власти. «Все мое тщение было сибирскую церковь поставить на законную точку евангельских заповедей и святоотеческих преданий видно время пришло за святую церковь пострадать ово от инославных, ово от своих православных властей», — напишет он епископу Мефодию и перечислит имена христианских писателей, чьему опыту не только иночества, но и обличения неправедных властей он хотел бы подражать: Блаженный Иероним, Феодор Студит, Максим Грек (103).

Вероятно, сомнения в действенности лишь ссылок на авторитеты обратили Феофилакту к знакомым с детства управленческим приёмам часовенных. Их набор может быть описан как модель конфронтации, складывающаяся в конфессиях, формально принадлежащих к поповской ветви, но фактически живущих в условиях беспоповства.

Во-первых, он пишет воззвание ко всем единоверцам, в котором, оставаясь приверженцем эсхатологической доктрины белокрыницких, поднимает вопрос о дееспособности столичного руководства: «Блаженные отцы и братие! Смотрите опасно язву рационализма, заразившую многих ныне христиан, исповедуйте опаснейшую болезнь реакции и мистики, погубившую многих из столичной нашей братии, сопоставьте времена канувшие в конце XVIII века с нынешними днями текущей философии. Нет нужды, что ныне не видим мы в Синоде Чебышева и Милиссино, но мы знаем графа Протасова и помним достопамятные слова его: я ныне министр, архиерей и черт знает что!... Это указывает на полное отсутствие религиозности у тех людей, с которыми вы общение иметь не считаете грехом и молитесь за них» (104).

Во-вторых, он предлагает отстранить мирян от решения вопросов, касающихся духовной жизни и управления монастырями: «Я не усташусь бороться со всеми нашими архипастырями, если они позволят распоряжаться нами не игуменам, а мирянам» (105). По его мнению, в распространении подобных порядков были виновны секретарь архиепископа К.А. Перетрухин и влиятельный попечитель Ро-

гожского кладбища московский купец И.И. Шибаев: «пришел Савватий и его секретарь Перетрухин Москва впала в слабость, стали брить бороды, курить табак слабость распространилась по всей земле»; «особенно И.И. Шибаева не признаю членом Духовного совета и не желаю отнюдь никогда быть таким судьям над священными и духовными особами» (106).

Действительно, именно они выступили за запрещение Феофилакту, но, по-видимому, «произвольное осуждение почтеннейших граждан богоспасаемого града Москвы» (архиепископ Савватий) (107) отразило более масштабные процессы в согласии. Во всяком случае, подборка документов в архиве Рогожской общины под названием «Дело о замысле А. Швецова с его клеветами об уничтожении Московского духовного совета, 1890—1898 гг.» (108), свидетельствует о серьёзных трениях между столичным купечеством и провинциальным духовенством в конце XIX в.

В-третьих, крушение надежд на то, что с появлением епископа проблемы обители будут решены, а потом и собственная опала заставили инока заняться изучением церковного права: «чтобы архипастыри не чуждались Сибири и не бегали от нея, мы поищем целебное средство в законе Божиим» (109). Знаменателен не сам факт обращения к этой части христианского наследия. Примечательно другое — Феофилакт требует подчинить жизнь согласия закону, но не сомневается в своём праве самовольно распоряжаться в обители. Он угрожает московскому руководству написать прошение митрополиту Афанасию «с описанием наших бедствий и неправильных действий российских архипастырей»; настаивает на разборе его дела епископским собором (110), и одновременно в разных вариациях озвучивает мысль — «разорять общежителства у себе в обители никому не позволю и пока буду живой, разбойническую, безсовестную жизнь не могу допустить в собранном мною братстве» (111).

Ещё У. Джемсом отмечено, что религиозная мысль, как правило, выражается в терминах личной жизни — человек всегда познаёт божество в глубоко личных переживаниях (112). Особенно если речь идёт о монашеской культуре, где индивидуальная молитва и чтение создают почву для развития персональных форм постижения сакрального. Однако этого вновь недостаточно для объяснения действий инока Феофилакту.

В условиях, когда окружающий мир перестаёт соответствовать вероучению, вернуть картину мира целостность может лишь вывод религиозных понятий за пределы конфессиональной системы. Именно таким путём шло староверие задолго до образования Новоархан-

гельского скита, пытаясь преодолеть основное противоречие христианской антропологии и соединить подверженное порокам тело и способную к горнему восхождению душу. Возникшее в результате этих интеллектуальных процедур понятие «совесть верного» и трактовка библейского «терпения» уже не как страдания, а как активной борьбы за веру (113), на наш взгляд, лежат в основе мыслей и действий инока Феофилакта.

«Огнепальность» игумена Феофилакта, его личная убеждённость в правоте, дополненные бесспорным административным даром, как ни парадоксально это может звучать на фоне конфликта с иерархами, сыграли для белокрыницкого скита позитивную и стабилизирующую роль. Человек с такими качествами в скитской общине — пространственно, социально и культурно удалённой от магистральных интересов согласия — оказывался способным заложить идейную и организационную основу для распространения поповского вероучения, в то время ещё институционально не приспособленного к укладу таёжной деревни. Начавшееся в 1910-е годы возрождение обители и превращение Новоархангельского скита в первой четверти XX в. в резиденцию старообрядческих сибирских иерархов как раз свидетельствует об успешности этих процессов.

Устройство страннических коллективов без столь явно выраженных вертикальных связей объективно увеличивало возможности отдельных людей влиять на происходящее. Более того, в основе эволюции всего беспоповства как раз и находился фактор личности — человек знающий и толкующий сакральный текст. Это играло двоякую роль в истории локальных сообществ. С одной стороны, облегчало своевременную коррекцию эсхатологических доктрин, с другой, всегда таило в себе опасность отхода от базовых положений, когда-то сформулированных идеологами согласий.

Показательно, что возникшие в томско-чулымской тайге в ходе полемики о деньгах 2 страннические общины обладали разной способностью противостоять религиозному новаторству своих членов. «Денежные» вплоть до сего дня сохранили практику соборного ограничения интеллектуальных поисков и тем самым минимизировали риск раскола, «безденежные» дважды на протяжении XX в. оказывались в ситуации, когда конфессиональное творчество приводило к внутреннему кризису. В 1930-е годы вопрос о «пище торжышной» и «переводных книгах» стал поводом для отделения части единоверцев (114), а в 1990-е годы им вновь угрожал распад уже в связи с тем, что «бывшие раздорники и еретики» решили вернуться, но отказались прекрещиваться.

Если принять во внимание, что обе общины странников представляют собой структуры с нефиксированными статусами и ролями, отдают право окончательного решения собору, то истоки различий следует искать в той области социальной реальности, которая конструируется вероучением целенаправленно — в сфере коммуникаций. Именно в процессе взаимодействий устойчивые идеологемы приобретают социальный смысл, а концепция личности — исторически обусловленные формы.

Первыми насельниками томско-чулымского таёжного массива были странники из Пошехонья — самого северного и глухого уезда Ярославской губ. Этнографы даже в конце XIX в. отмечали «крепость» языческих верований в здешних местах, объясняя её природными условиями, удалённостью от торговых путей и отхожих промыслов (115). Это определило «манихейский акцент» томско-чулымской эсхатологии. В устных нарративах она чаще обращена не к патриарху Никону или Петру I, а к фигуре Сатанаила, противостоять «энергии зла» которого призваны личности деятельные, изобретательные и инициативные. Подобный персонализм, «подпитываемый» вероучением и региональным самосознанием, объективно нёс в себе угрозу коллективной жизни «чувственной пустыни». Справиться с ней можно было лишь создав социокультурные механизмы, ставящие под контроль индивидуальные толкования Св. Писания и Предания.

Община «денежных» подошла к решению проблемы ещё на рубеже XIX–XX вв. Принятое ею в качестве адаптационной стратегии расширение контактов с внешней средой потребовало обращения к ритуалу богослужения — типу коммуникаций, обладающему в конфессиональной культуре максимальным дисциплинирующим воздействием (116). Сознательное привлечение мирян на скитские службы, а в силу их публичности забота о «красоте» и «правильности» обряда явились фундаментом, на котором приобретался опыт регулярного общения самих скитников.

В условиях пространственной расплывённости «денежных» участие в общем ритуале было не только способом группового контроля над единоверцами, но и помогало выработать нужный вариант «концепции личности». В её основании лежат народные представления о Боге, который «никогда не спит и постоянно ведёт своих людей», и ортодоксальное восприятие греха гордыни: «не укори в согрешении никакова человека, но точию себе мерзчайша всех помышляй бытии» (117). На пересечении складывалось осторожное отношение к претензиям на роль глашатая божественной воли и

неприятие любых ревизий вероучения без санкции общины.

Коммуникативные практики «безденежных», напротив, изначально содержали в себе больше предпосылок для проявления конфессионального творчества. Принятая ими в конце XIX в. депривационная (ограничительная) модель адаптации достаточно быстро воплотилась в индивидуальные поведенческие стратегии потому, что община признала аскетизм высшей религиозной ценностью. А он, как известно, предполагает развитие именно персоналистских форм бытия. В этом же направлении «работала» культивируемая в среде «безденежных» идея о владении «тайным знанием»: мудрость человека стяжается от Бога через праведную индивидуальную жизнь.

Однако сочетание точного следования уставу с осмысленным отношением к догматике, видимо, возможно лишь в обстановке стабильности. В условиях же объективно учащающихся контактов с миром, ставящих под сомнение целесообразность аскетизма, «разбор свидетельств Писания и Предания» оказывался процессом, во-первых, перманентным, во-вторых, неуправляемым. Предсказуемыми оставались лишь предмет разногласий (правомерность тех или иных бытовых запретов) и требование перекрещивать оппонентов.

Вместе с тем, нельзя утверждать, что скитское сообщество с подобными характеристиками не пытается ограничивать интеллектуальные поиски. Например, томско-чулымские «безденежные» на протяжении последнего столетия освоили, как минимум, 2 способа их регулирования. Во-первых, это сохранение норм литературного этикета: автор-странник обязан упомянуть о своей недостойности, неопытности и, как следствие, неизбежных неточностях и погрешностях. Л.А. Черная предположила, что периодичность в использовании таких формул в позднее Средневековье отражает колебания в оценке роли личности (118). Наблюдения над авторскими текстами «безденежных» высвечивают связь иного порядка: наиболее часто они используются как раз в сочинениях 1930-х годов, когда общине угрожал раскол. Вероятно, сознательное самоуничтожение наставников в такой ситуации становилось особой манерой демонстрации ответственности за своё высказывание и выполняло функцию поддержания группового единства.

Во-вторых, это регламентация познавательных интересов скитников. По сей день в общине действует негласное правило — о взятой (читаемой) книге необходимо сказать единоверцам. Неслучайно и то, что форзацы и поля их книг испещрены записями «для памяти», комментариями к прочитанному и библиографическими ссылками, но случаи хоро-

шо известного исследователя типа помет «книгу читал» — единичны. Монастырское книжное собрание считалось коллективным достоянием, и потому обращение к нему предполагало наличие значимой для всех цели. Отсюда понятно, что религиозный персонализм странников, впервые отмеченный ещё дореволюционной историографией (119), является мировоззренческим фундаментом их вероучения, но в реальной действительности он всегда предполагает коррекцию.

Вероятно, следует признать, что фактическая изоляция и замкнутость коллектива, вне зависимости от того, признавалась им церковная иерархия или нет, потенциально содержала условия для проявления личной инициативы. Белокриницкие скитники и странники-«денежные» для того, чтобы добиться гармоничного сосуществования идей «активной веры» и «активной личности» использовали возможности ритуала, «безденежные» — литературные образцы и обычай. Это позволило всем 3 группам сохранить религиозную интерпретацию понятия «разум», приобретающего в народной среде на рубеже XIX–XX вв. светскую направленность, а, значит, оставить традиционализм в качестве культурной модели для себя и мирской аудитории.

В то же время история сибирского пустынничества показывает, что староверие в своих локальных вариантах не уместается в собственную догматику. Необходимое ему для самосохранения разнообразие элементов (подсистем) давал социальный опыт христианства в целом, содержащий широкий спектр индивидуальных и групповых действий. В условиях модернизации это облегчало складывание синтетических по характеру поведенческих практик. Так *credo* беспоповства — «Ни попы нас спасают или митрополиты, но веры таинство и сохранение заповедей Божиих» (120) — оказалось востребовано и томско-чулымскими поповцами, а странники компенсировали отсутствие центра наделением авторитетных единоверцев полномочиями третейских судей.

В этом смысле «синтез» не означал исчезновения конфессиональных барьеров, он становился средством снятия противоречий между реальностью и идеологемой, по-своему понимаемых скитниками каждого из направлений староверия. Белокриницким было важно в обстановке двойного давления — со стороны «никонианского» общества и руководства согласия — сохранить религиозную традицию как таковую, пусть даже ценой компромисса и подчинения. Странникам — защититься от модернизационных процессов путём создания конфессионального анклава.

Реализация столь разных коммуникативных стратегий — конформизма и изоляционизма — в 1870–1930-е годы привела к разным результатам. Белокриницкий скит, исчезнув сам, подготовил почву для возрождения поповского согласия в регионе уже на рубеже XX–XXI вв. Бегунские общины, пережив репрессии и создав концептуальный труд о «страннической церкви» как единственной хранительнице «истинного священства» (121), тем не менее, вряд ли в обозримом будущем увеличат численность последователей. Однако, оставаясь фактом социальной жизни, существующим, казалось бы, вопреки законам цивилизационного развития, они являются зримым свидетельством того, что в основе культурного наследования лежат символические цели и ценности (122).

Монастыри, насчитывающие в разные периоды своей истории от 5 до 100 и более человек, возникли в схожих природно-климатических условиях, имели равные возможности для хозяйственной деятельности, испытывали сопоставимое давление со стороны властных структур и социальной среды. Даже их целевая установка — реализация своим существованием мессианского предназначения староверия — была идентичной.

Вместе с тем ошибочно полагать, что только противоположность вероучений и обрядовой практики предопределила разные «сроки жизни» сообществ. Не меньшее влияние на «объёмы» их адаптационного потенциала оказали состав братии, оценка свободного волеизъявления и умение лидеров «превращать» простую вовлечённость в литургический порядок, в проникновенное религиозное чувство.

Так, постоянный приток неофитов в страннические монастыри стабилизировал скитскую экономику, но вместе с тем заставил разработать правила сосуществования «христиан» и «христороубцев». Сохранив предельный радикализм в идейной и бытовой сфере для скитников, они признали допустимыми послабления в исповедании веры странноприимцами. Это позволило отделить сферу сакрального от профанного и, в итоге, соблюсти равновесие между эсхатологическим восприятием «антихристовых времён» и насущными задачами приспособления к его реалиям.

Скитники-белокриницкие, напротив, считая ответственными за «древнее благочестие» каждого члена согласия, не имели доктринального обоснования для функционального различения священства, приходской общины и монашеского коллектива. Эти корпорации в логике их вероучения должны были до-

полнять друг друга, в действительности — монастырям при отсутствии достаточного для полноценной приходской жизни числа священников приходилось выполнять слишком разные и сложные обязанности: богослужебные, пасырские, благотворительные, миссионерские и просветительские.

Эсхатологическая доктрина поповства выступила в качестве идейно-конфессионального фактора самосохранения для Новоархангельского скита лишь в момент его появления. Она помогла консолидировать староверов, заинтересованных в этом варианте вероучения, но для создания обособленной, как это предусматривает идеология пустынножительства, структуры требовалось ещё согласование интересов обители и согласия в целом. Курс на социальную адаптацию, принятый руководством белокриницких в последней трети XIX в., предполагал монашество лишь в санкционированных государством формах. Старообрядческое пустынножительство за Уралом, ассоциирующееся зачастую с протестной идеологией и нелегальной миграцией, не являлось «политическим капиталом», необходимым для выстраивания конструктивных отношений с властью. Более того, оно зачастую становилось им помехой.

Пример томско-чулымских монастырей показывает: если скиты беспоповских согласий без труда превращались в автономных хранителей и трансляторов старообрядческой традиции, то поповскому скиту, чтобы выполнить аналогичную задачу, следовало быть включённым в территориальные церковно-иерархические отношения. Эта разница даёт основание говорить о наборе качеств, позволявших таёжным сообществам самостоятельно восстанавливать социокультурные деформации, вызванные модернизационными процессами 1870–1930-х годов. На наш взгляд, ими могут считаться:

1) присутствие в вероучении идеи исторического регресса, формировавшей установку на поиск и периодическое обновление адаптационных стратегий;

2) доминирование в системе ценностей отношения «личность — спасение веры», а не «коллектив — спасение веры», обеспечивающее восполнение численности и материальную поддержку силами отдельных семей, а значит — сохранение конспиративного положения скита;

3) наличие автономной системы жизнеобеспечения и специального раздела вероучения, обосновывающего количество и качество связей с мирскими ктиторами;

4) признание за ритуалом и конфессиональным творчеством равнозначных способов организации религиозной жизни.

Исходя из этого понятно, что умеренность или радикализм эсхатологической доктрины не оказывали никакого влияния на продолжительность существования старообрядческого скита. Решающими становились различия продуцируемых ими типов сплочённости. Преимущество её культурно обусловленного варианта (бегуны) по сравнению с организационно поддерживаемым (белокриницкие) определялись символической личным избранным («мир будет стоять до тех пор, пока жив хоть один странник») и выражались в самостоятельном выборе вектора коррекции идейных ориентиров и социальных практик. Для белокриницких «дезорганизирующее воздействие» организации проявилось в том, что оно вынуждало при решении спорных или сомнительных случаев исходить не из собственных потребностей и толкований кириллического текста, а принятых в согласии установлений.

В то же время пример страннических таёжных общин доказывает, что конфессиональное творчество и религиозный персонализм остаются инструментом трансляции культурной традиции только при наличии коллективных методов регламентации интеллектуальной и социальной активности. Не исключено, что этот опыт может быть полезным и в условиях высокой современности, когда глобализация и культурная интеграция вновь актуализировали для староверия поиски эффективного сочетания «максимально подвижной личности» и «неподвижной» общины.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. На севере она ограничена причудливыми болотами, на западе и востоке — реками Обь, Томь, Чулым и Яя, а южные пределы находятся примерно в 100 км от г. Томска. Ранее район входил в состав Томского уезда, сегодня — это северо-восточные и северные территории Томской и Кемеровской обл.

2. Отдельные страницы его истории реконструированы: Беликов Д.Н. Томский раскол: исторический очерк от 1834 по 1880-е гг. Томск, 1901. С.40–60; Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири // Слово Церкви. 1917. №43–44; Белобородов С.А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви — белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С.141–146; Иванов К.Ю. Из истории бытования монастырей старообрядцев белокриницкого согласия в Томской губернии в конце XIX—начале XX в. // URL: <http://konstan-ivanov.narod.ru>; Приль Л.Н. Ново-архангельский скит по доку-

ментам томских архивов; она же. История томского старообрядчества: епископы и обители [Электронные ресурсы] // Режим доступа: <http://cdnito.tomsk.ru>; Старухин Н.А. Сибирские белокриницкие скиты в 1870–1890-х гг. по материалам делопроизводства (к проблеме создания скитской организации) // Памятники отечественной книжности: новые тексты, новые интерпретации. Новосибирск, 2007. С.275–296.

3. Подробнее: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье»: адаптационные возможности таёжных общин староверов-странников (вторая половина XIX—начало XXI в.) / Под ред. В.В. Керов. Томск, 2007.

4. См., например: Сравнительная история: методы, задачи, перспективы. М., 2003.

5. Степень устойчивости субъекта адаптации в отношении модернизационных процессов, которая обеспечивается совокупностью средств и свойств, присутствующих в скрытом виде. См.: Корель Л.В. Социология адаптаций. Этюды апологии. Новосибирск, 1997. С.132.

6. См.: Пихоя Р.Г. Книжно-рукописная традиция Урала XVIII—начала XX вв. (к постановке проблемы) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С.101–114.

7. См.: Покровский Н.Н. К постановке вопроса о Беловодской легенде и бухтарминских «каменщиках» в литературе последних лет // Общественное сознание и классовые отношения в Сибири в XIX–XX вв. Новосибирск, 1980. С.126, 128.

8. Противораскольническая деятельность Томского епархиального братства Святителя Димитрия Ростовского в 1895–1896 году // Томские епархиальные ведомости (далее — ТЕВ). 1897. №19. 1 окт. С.15.

9. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.66об.

10. Группы мужских и женских скитов староверов-белокриницких в разные периоды носили разные названия — Казанский, Михайло-архангельский, Успенский, Покровский и только с 1906 г. — Ново-архангельский. Для удобства в работе использовано последнее название.

11. См. об этом: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С.16–28.

12. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.122.

13. См.: Шахов М.О. Философские аспекты староверия. М., 1997. С.59–88.

14. Беневоленский И. Миссионерство и раскол в Мариинском уезде в 1899–1900 гг. // ТЕВ. 1900. №23. 1 дек. С.4.

15. См.: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение. I.6, 34, 44.

16. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4; К.219. Ед.13; Мельников Ф.Е. Краткая история. Все они в разное время были обитателями скита: Феофилакт — с 1875 г. до своей кончины в 1912 г.; Антоний (А. Поромов) до епископства в 1880–1889 гг.; Ф.Е. Мельников — в 1920–1921 гг.
17. ОР РГБ. Ф.246. К.219. Ед.13. Л.1об.—2об; Мельников Ф.Е. Краткая история. С.330–339.
18. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.132.
19. См.: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.6. Л.53–56.
20. Там же. Приложение I.6. Л.134об., 135; I.44. Л.131–144об.
21. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.132об.—133, 136.
22. Там же. Л.128.
23. Там же. Л.123об.
24. Там же. Л.124.
25. Там же. Л.134–135об., 168; К.199. Ед.2. Л.24об.
26. См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1971. Т.5. С.152–153.
27. Об отношении старовера-поповца к событиям 1905–1917 гг.: Ключкина Ю.В. Старообрядцы и политические партии (1905–1917) // Проблемы истории России. Вып.5. Екатеринбург, 2003. С.327–349; Комарова О.А. Старообрядцы и война (по страницам старообрядческой периодики 1914–1915 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С.74–76; Инговатов В.Ю., Старухин Н.А. К вопросу об истории отношения старообрядчества к государственной власти на примере общин Алтая в 1917–1920 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С.37–38.
28. См.: Мельников Ф.Е. Краткая история. С.358–359.
29. См.: Приль Л.Н. Проверая прошлое: новые источники об издании антибольшевистских листовок в Ново-Архангельском скиту // Вестник НГУ. Серия: История, филология. 2006. Т.5. Вып.3. С.140–152.
30. См.: Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Книжная культура старообрядцев и их четья литература // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. Новосибирск, 1999. С.99–105.
31. Особенности их состава считаются доминирование старопечатной книги над рукописной, «лёгкость» замены дониконовских изданий современными. См.: Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Книжная культура. С.98–101.
32. ОР РГБ. Ф.246. К.185. Ед.10. Л.54; К.188. Ед.4. Л.122–123, 124, 124об., 127, 135об.; К.189. Ед.5. Л.36; К.191. Ед.2. Л.17; К.193. Ед.3. Л.12; К.200. Ед.5. Л.100; РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3963.
33. Исследователи относят его к рубежу XIX–XX вв. См.: Дергачева-Скоп Е.И., Алексеев В.Н. Указ. соч. С.100–101.
34. ОР РГБ. Ф.246. К.193. Ед.3. Л.44, 48–48об., 68; Ед.19. Л.12–12об.
35. Там же. К.188. Ед.4. Л.166–166об.
36. Смилянская Е.Б. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхотамья // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С.120.
37. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.73–73об., 89–89об., 91–92об.
38. См.: Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. М., 2005. С.92–96.
39. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.136–137об., 138–139об.
40. Там же. Л.133об., 136–137об.
41. Там же. Л.139.
42. Там же. К.197. Ед.3. Л.57–57об., 59.
43. Там же. Л.116.
44. Там же. К.7. Ед.5. Л.50; К.174. Ед.2. Л.363; К.212. Ед.10. Л. 12, 13, 14.
45. ОР РГБ. Ф.246. К.174. Ед.2. Л.334; К.212. Ед.10. Л.8об.
46. ГАТО. Ф.3. Оп.2. Д.4766. Л.22–23об.; ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.77–77об., 79–79об.; К.199. Ед.2. Л.23–24.
47. В их числе — изменения в агротехнике, приведшие в 1870–1890-е годы к перепроизводству зерна и картофеля, и расширяющаяся практика передачи общинных земель под казённо-оброчные статьи и переселенческие участки. В результате и без того узкий внутренний рынок Сибири становится крайне неустойчивым и колебаниями цен стимулирует не земледельческое производство, а торгово-ростовщический капитал. См.: Крестьянство Сибири в эпоху капитализма. Новосибирск, 1983. С.60–72.
48. См.: Приль Л.Н. Проверая прошлое. С.140.
49. Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты. №43. С.725.
50. Их характеристику см.: Романчук Р. Lectio divina: монастырское чтение на Востоке и на Западе // Монастырская культура: Восток и Запад. СПб., 1998. С.36–42.
51. См.: Вознесенский А.В. Канонник как тип книги у старообрядцев // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т.48. С.355–368.
52. О типах социальной сплочённости, возникающих на основе сочетания этих признаков — культурно вызываемом, организационно поддерживаемом и обусловленном структурой

группы см.: Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М., 1991.

53. Киприан Васильев. Послание Ивану Иванову // Духовная литература староверов востока России XVIII–XIX вв. Новосибирск, 1999. С.560.

54. ГАТО. Ф.Р-1786. Оп.1. Д.131. Л.71.

55. Послание неизвестного странника к Сергею Фомичу на Шунгу // Духовная литература С.571; НБ ТГУ. ОРКП. Ф.24. Ед.6. Л.1.

56. Послание неизвестного странника. С.572.

57. ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.20.

58. Там же. К.191. Ед.2. Л.19об.

59. Там же. К.197. Ед.3. Л.43.

60. Там же. Л.21, 40–45об., 101–101об.

61. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные. С.26.

62. В 1890-е годы по официальной статистике в Томской губернии их число возросло с 16 до 28. См.: Новиков И. Обзор деятельности первого епархиального // ТЕВ. 1898. №22. 15 нояб. С.19.

63. ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.123.

64. Там же. Л.128–129.

65. Там же. К.199. Ед.2. Л.41, 65–65об.; К.200. Ед.5. Л.2.

66. Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №44. С.723.

67. ОР РГБ. Ф.246. К.199. Ед.2. Л.42–42об., 62–62об.; К.200. Ед.5. Л.86.

68. См.: Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №44. С.723.

69. Там же. С.724–725.

70. См.: Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.34.

71. См.: Мальцев А.И. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX в. Новосибирск, 1996. С.198, 223–224. В подтверждение этого вывода А.И. Мальцев ссылался на работы А.И. Клибанова и Т.С. Мамсик.

72. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.132об.

73. Там же. К.189. Ед.5. Л.157; К.193. Ед.3. Л.21.

74. Коллинз Р. Социологическая интуиция: Введение в неочевидную социологию // Личностно-ориентированная социология. М., 2004. С.429, 430.

75. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.44. Л.327. Текст сопровождает читательская помета «зри». (Курсив мой. — Е.Д.).

76. Зачастую и сегодня прибывший в тайгу к странникам не спешит освободиться от статуса мирянина, сознательно и добровольно обрекая себя на «конфессиональную неполноценность».

77. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.92об.

78. Там же. Л.122.

79. Там же. Л.133; К.189. Ед.5. Л.2.

80. Там же. К.189. Ед.4. Л.173.

81. Там же. К.189. Ед.5. Л.156.

82. См.: Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №43. С.710; Иванов К.Ю. Из истории бытования монастырей; Приль Л.Н. Ново-архангельский скит по документам томских архивов.

83. См.: Леонтьева Т.Г. Жизнь и переживания сельского священника (1861–1904 гг.) // Социальная история. Ежегодник, 2000. М., 2000. С.34–56.

84. ОР РГБ. Ф.246. К.189. Ед.5. Л.24об.; К.189. Ед.5. Л.116–117об.

85. Там же. К.189. Ед.5. Л.142.

86. Там же. К.197. Ед.3. Л.84–84об.

87. Там же. К.199. Ед.2. Л.48.

88. Там же. К.200. Ед.5. Л.56.

89. Там же. К.191. Ед.2. Л.24; К.193. Ед.3. Л.1–3.

90. Там же. К.189. Ед.5. Л.119об.; К.191. Ед.2. Л.22.

91. Там же. К.197. Ед.3. Л.3–4об., 5–6 об.

92. См.: Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С.24–26; Керов В.В. «Се человек и дело его»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С.172.

93. РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3963. Л.45–47об. («Дело по обвинению крестьянина с. Успенковка Оренбургского уезда Ф. Савкина в распространении раскола и проживании по чужому паспорту», 1893–1894 гг.)

94. ОР РГБ. Ф.246. К.199. Ед.2. Л.26.

95. Там же. Л.27.

96. Мельников Ф.Е. Старообрядческие скиты в Сибири. №43. С.708.

97. РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.3963. Л.78.

98. ОР РГБ. Ф.246. К.188. Ед.4. Л.89об.

99. Мельников Ф.Е. Краткая история. С.491.

100. ОР РГБ. Ф.246. К.197. Ед.3. Л.131.

101. Там же. К.188. Ед.4. Л.133; К.189. Ед.5. Л.3об.; К.191. Ед.2. Л.22; К.193. Ед.3. Л.46; К.195. Ед.1. Л.17об.

102. Там же. К.195. Ед.3. Л.40–45об.; К.197. Ед.3. Л.3–4об., 73–76об., 93–100об. и др.

103. Там же. К.197. Ед.3. Л. 59–60об.

104. Там же. К.199. Ед.2. Л.29–29об.

105. Там же. К.191. Ед.2. Л.17об.

106. Там же. К.195. Ед.1. Л.16об.; К.197. Ед.3. Л.16.

107. Там же. К.197. Ед.3. Л.119.

108. Там же. К.174. Ед.2.

109. Там же. К.193. Ед.3. Л.27об.

110. Там же. Л. 44 об.; К.195. Ед.1. Л.16.

111. Там же. К.197. Ед.3. Л.24.
112. См.: Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1910. С.480.
113. См.: Керов В.В. «Се человек и дело его». С.138, 141–143, 165–167.
114. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.38.
115. См.: Дерунов С.Я. Из русской народной космогонии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. Вып.1. С.324–333.
116. О способности литургического текста упорядочивать и стабилизировать межличностные отношения см.: Никитина С.Е. Пение и говорение в народном восприятии // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С.159–165; Поздеева И.В. Литургический текст как исторический источник // Вопросы истории. 2000. №7. С.112–120.
117. Красный Яр // НБ ТГУ. ОРКП. ААЭ. Тетр.VI. Л.12.
118. Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. Философско-антропологический анализ русской культуры XVII–первой трети XVIII века. М., 1999. С.135.
119. Харламов И.Н. Странники. Очерк истории раскола // Русская мысль. 1884. №4. С.196–229; №5. С.93–135; №6. С.44–69.
120. НБ ТГУ. ОРКП, собр. рукописей. В-5515. Л.112.
121. Дутчак Е.Е. Из «Вавилона» в «Беловодье». Приложение I.34.
122. Подробнее: Шемякин Я.Г., Шемякина О.Д. Конфессия-изолят как цивилизационная альтернатива. Размышления над книгой Е.Е. Дутчак // Общественные науки и современность. 2011. №1.



Р.И. ПЕРЕКРЁСТОВ

ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ СТАРООБРЯДЦЕВ С КРУЖКОМ А.И. ГЕРЦЕНА

Взаимоотношения между кружком А.И. Герцена и старообрядцами — малоизученная страница истории русской демократии XIX в.

Публикации писем старообрядцев в «Общем Вече» (приложение к «Колоколу»), 2-3 коротких замечания, оставленные А.И. Герценом в «Былом и думах», «Исповедь» В.И. Кельсиева отражают попытки членов кружка А.И. Герцена вовлечь староверов в политическую борьбу против царизма. Отношение старообрядцев к «лондонским эмигрантам» долгое время оставалось вне круга интересов исследователей, поскольку резкие обличительные высказывания старообрядцев бросали тень не только на А.И. Герцена, но и на всю череду борцов с царизмом, от «народников» до «большевиков».

Первый шаг к общению с лондонскими эмигрантами сделали старообрядцы.

В конце 1850-х годов при Рогожском кладбище образовался кружок молодых старообрядцев единомышленников, лидерами которого были епископ Коломенский Пафнутий (Поликарп Петров Овчинников), прихожанин Иван Иванович Шебаев, начётчик Семён Семёнов и другие. Это были представители молодого поколения старообрядцев, восприимчивые ко всему новому, свободные от многих предрассудков старины. В свои молодые годы они стали свидетелями либерализации общества, начавшегося с приходом к власти Александра II. Обсуждение в газетах предстоящих правительственных реформ, критика распоряжений правительства волновали всё российское общество, и это не могло не повлиять на мировоззрение молодых старообрядцев, которые были не только наслышаны о студенческих организациях, о социалистах, но читали лондонские издания «Вольной русской типографии».

В.И. Кельсиев в «Исповеди» писал: «Поликарп (епископ Коломенский Пафнутий. — Р.П.) сам говорил мне, что старообрядцы хорошо знают о существовании „Колокола“, почитывают его и в ссорах между собой грозятся отделать друг друга в его столбцах» (1).

Общий настрой к переменам в российском обществе конца 1850-х годов подвигал молодых старообрядцев к поиску возможности сделать доступным для староверов, вопреки запрету правительства, современный уровень образования, открыть приходские училища для детей, духовное училище для старообрядческой

молодёжи, наладить выпуск старообрядческой духовной литературы, издавать собственную газету. На пути претворения в жизнь столь благородных задач непреодолимым препятствием стояли запретительные законы правительства, не допускавшие старообрядцев ни к участию в общественной жизни, ни к созданию собственных училищ, где преподавание Закона Божьего проводилось бы по старопечатным книгам, ни к собственному издательству.

По свидетельству Н.И. Субботина, в 1859 г. епископ Пафнутий (Овчинников) при поддержке своих единомышленников подготовил в адрес правительства прошение «о дозволении белокрыницкому священству законного признания и ограждения на тех правах, на каких существуют в России церкви и духовенство разных иноверных исповеданий». Но прошение было отвергнуто. После этого «снова и с большею серьёзностью, — писал Н.И. Субботин, — возобновились беседы об открытии сношений с Лондоном». «Тогда-то явилась мысль об основании в Лондоне старообрядческой церкви, училища для образования будущих миссионеров старообрядчества и типографии для печатания раскольничьих сочинений» (2). Прогрессивная часть старообрядцев была в эти годы озабочена тем, как освободить мировоззрение объединившихся вокруг Белокрыницкой иерархии старообрядцев от беспоповских заблуждений, столь распространённых в некоторых поповских согласиях. До 1862 г. в старообрядческой церкви ещё не было чёткой программы, как противостоять идеологии беспоповства. Епископ Пафнутий (Овчинников), например, придерживался мысли, что необходимо опубликовать за границей беспоповские сочинения, предав их, таким образом, на суд православной общественности, что позволит обличить беспоповцев в их заблуждениях.

Кружок А.И. Герцена стал интересным и привлекательным для старообрядцев после опубликования «Вольной русской книгопечатней» в Лондоне в 1860 и 1861 гг. первого и второго выпуска «Сборника правительственных сведений о раскольниках», подготовленных В.И. Кельсиевым. Русской общественности стали известны десятки постановлений правительства Николая I, направленных на ущемление гражданских прав и свобод старообрядцев. Издание «Сборника» вызвало у старообрядцев прилив симпатии к лондонским эмигрантам.

Пафнутий (Овчинников), уполномоченный своими единомышленниками вести переговоры с А.И. Герценом об издании за границей старообрядческих сочинений и о создании духовного образовательного центра для старообрядцев, прибыл в Лондон в конце 1861 г. и первые дни находился под опекой В.И. Кельсиева.

Вопрос о финансировании заграничного предприятия старообрядцев был оговорён ещё до поездки Пафнутия в Лондон. В «Объяснительной записке», поданной Пафнутием Митрополиту московскому Филарету накануне присоединения к греко-российской церкви на правах единоверия, Пафнутий писал: «Мы предполагали основать училище для воспитания раскольнического юношества, в различных заграничных городах основать раскольнические общества и церкви, составлять сочинения в пользу раскола и распространять их в самом большом количестве экземпляров при посредстве заграничной печати. Для всех этих предприятий имелись готовые средства (3) и были открыты уже сношения с нужными лицами, когда милосердному и дивному в судьбах своих Господу угодно было удержать, наконец, дерзкую мою руку» (4).

В Лондоне в свою очередь, искали возможность вступить в переговоры со старообрядцами. Главным идеологом таких встреч выступал В.И. Кельсиев, полагавший, что старообрядцы, постоянно теснимые и гонимые в своей собственной стране, неизбежно должны пребывать в оппозиции правительству. Многие требования старообрядцев, по мнению В.И. Кельсиева, совпадали с программой русской революции, и при этом важным достоинством мировоззрения русского старообрядчества оставалась его самобытность, не замутнённая революционными теориями Западной Европы. В.И. Кельсиев считал, что, опершись на многомиллионную массу русского народа, собранную в крепкую религиозную организацию, можно получить мощный рычаг воздействия на правительство.

В.И. Кельсиев возбуждал перед А.И. Герценом вопрос о сплочении всех оппозиционных сил в России и создании «какой бы то ни было организации». Но в этом у В.И. Кельсиева и А.И. Герцена были расхождения (5).

А.И. Герцен действительно не ставил задачу создания в России партии или боевой организации, но допускал, что «Колокол» своей бичующей правдой способен разбудить наиболее мыслящую часть русской интеллигенции и направить её знания и энергию на полезную преобразовательную деятельность, а при необходимости возглавить народное движение протеста. О том, что в кружке лондонских эми-

грантов обсуждался вопрос о возможном крестьянском бунте в России, А.И. Герцен писал в главе «М. Бакунин и польское дело» «Былого и дум»: «Бакунин верил в возможность военно-крестьянского восстания в России, верили отчасти и мы — да верило и само правительство» (6).

«Мне хотелось приманить раскольников на нашу сторону, — писал В.И. Кельсиев, — возбудить в них политическую оппозицию правительству, воспользоваться беспоповским (именно беспоповским, а не поповским! — Р.П.) учением, что царь — антихрист, министры и архиереи — архангелы сатаны, чиновники и священники — воплощённые черти. Мне хотелось сделать для раскольников практический вывод из их верований, надоумить их, чего им хотеть, чего добиваться и кого держаться» (7).

В «Исповеди» В.И. Кельсиев писал: «Я высказал Поликарпу мою заветную мысль о союзе нашем с сектантами, об устройстве у нас печатаний их сочинений и об организации в одно целое всех сект с целью дружного наступления на правительство ... я бил именно на необходимость спасения России от грозившей неурядицы [революции] организацией правильной оппозиции» (8).

Поликарп дипломатично «вполне соглашался с моим взглядом», но проводил свою линию. «Особенно ему хотелось, чтобы беспоповская литература вышла в свет». «Беспоповцы упрямятся, — говорил он, — а сами скрывают, на чём они держатся. Книг у них много, да они их не показывают, зная, что супротив истины им не устоять. ... Так вот, если бы их писания вывести на свежую воду, мы и знали бы, на чём они основание своё полагают, и могли бы обличать их с успехом». «Поликарп не скрывал, что главной целью его путешествия было познакомиться с нами и извлечь из нас какую-нибудь пользу для старообрядчества» (9).

Встреча старообрядца Поликарпа Петрова Овчинникова (под этим именем епископ Коломенский Пафнутий выехал за границу. — Р.П.) с А.И. Герценом состоялась через несколько дней после приезда в Лондон. Поликарп Овчинников произвёл на А.И. Герцена и его окружение благоприятное впечатление, поразив всех блестящей памятью, гибким умом, глубиной и логикой суждений. Обе стороны за долгими беседами терпеливо выясняли интересующие их вопросы.

Конкретных договоров не последовало. Но встреча с посланцем старообрядцев России, по-видимому, укрепила лондонских эмигрантов в мысли, что союз со старообрядцами возможен и что старообрядцы могут стать партией оппозиции внутри России. Общее мнение лондонских эмигрантов выразил М.А. Бакунин на страницах «Колокола».

М.А. Бакунин, бежавший из сибирской ссылки через Японию и США, приехал в Лондон 27 декабря 1861 г. В это время он был захвачен идеей «Польско-славянского вопроса ... разрушением Австрийской империи и ... созданием вольной славянской и славной федерации» (10).

Здесь, в Лондоне, в квартире у А.И. Герцена, М.А. Бакунин встретился с Поликарпом Овчинниковым. Убеждённый атеист М.А. Бакунин, как свидетельствует В.И. Кельсиев, не скрывал ироничного отношения к старообрядцу и его религиозным взглядам. Тем не менее, в своей статье «Русским, польским и всем славянским друзьям», помещённой в февральском номере «Колокола» (№122) за 1862 г., М.А. Бакунин представил старообрядчество как «могущественную политическую организацию». А.И. Герцену, редактировавшему каждую статью «Колокола», в том числе и статьи М.А. Бакунина, видимо, понравилось «заявление» М.А. Бакунина: «В расколе продолжилась и сохранилась для народа прерванная Петром история народной России. В расколе — его мученики, святые герои, его заветные мечты и надежды, в нём пророческие утешения народа. Раскол двинул вперёд его социальное воспитание, дал ему тайную, но, тем не менее, могущественную политическую организацию, сплотил его в силу. Раскол подымет его во имя свободы на спасение России» (11).

Взгляды М.А. Бакунина на роль и значение старообрядцев в революционном движении, разогретые идеей разрушения империй и искажённые воинственным атеизмом, разделяли в то время все члены кружка А.И. Герцена.

В той же статье М.А. Бакунин использовал религиозное представление христиан о грядущем наступлении «последнего времени» — времени прихода на землю антихриста перед вторым пришествием Христа. М.А. Бакунин представил религиозный смысл этого Евангельского пророчества как грозное политическое предупреждение, исходящее из уст старообрядцев в адрес царского правительства: „Времена приближаются“ так говорят раскольники, — писал М.А. Бакунин. — Освобождения ждёт теперь народ от царя, и горе царю, горе дворянам, монополистам, офицерам, чиновникам, казённым попам, всей казённой России, если народу не дастся теперь полная свобода с полным обладанием землёю» (12).

Статья М.А. Бакунина, а особенно заявление, что «раскол дал (народу) тайную, но, тем не менее, могущественную политическую организацию», носили явно провокационный характер, что могло не только усилить подозрительность правительства в отношении старообрядцев, но и вызвать обострение внутриапо-

литической обстановки в стране. Ставка лондонских эмигрантов во главе с А.И. Герценом на старообрядцев была высокой, но ошибочной, что показали дальнейшие сношения со старообрядцами.

Через 6 месяцев после отъезда епископа Пафнутия (Овчинникова) из Лондона в июльском номере «Колокола» (№139) появилось объявление, что «при „Колоколе“ будет выходить в неопределённые сроки особый лист под заглавием „Общее Вече“. Цель „Общего Веча“ — уяснить общее земское дело и служить выражением мнений, жалоб и общественных потребностей людей всех религиозных толков и согласий, и всех сословий, крестьян и разночинцев» (13).

С 15 июля 1862 г. по 15 июля 1864 г. вышло 29 номеров «Общего Веча» в виде приложений к «Колоколу». В подготовке первого номера вместе с Н.П. Огарёвым принял участие В.И. Кельсиев. Публикуемые редакцией письма из России раскрывали перед читателем разные стороны неравноправного положения крестьян, в том числе и старообрядцев в русском обществе. Призывов к оппозиционной деятельности не было.

Для закрепления отношений со старообрядцами и выяснения вопроса «о возможном союзе со старообрядцами» и «превращения старообрядцев в партию оппозиции» в марте 1862 г. в Россию выехал В.И. Кельсиев. В Москве он познакомился с И.И. Шебаевым, встретился со всеми членами его кружка и с каждым имел беседу. Со старообрядцем Поликарпом Петровым Овчинниковым (епископом Пафнутием. — *Р.П.*) встретиться в Москве не удалось, но «его отсутствие не было заметно ощутимым, И.И. Шебаев был хорошо осведомлён о переговорах таинственного старообрядца с лондонскими эмигрантами и выступал в качестве доверенного лица Поликарпа Петрова». И.И. Шебаев сообщил В.И. Кельсиеву, «что замысел этот почти никому не известен в Москве, что даже и открывать его опасно».

Романтик революции В.И. Кельсиев столкнулся в Москве с ещё более наивными и неискрушёнными в политике старообрядцами.

«Много труда и терпения нужно было мне, — писал В.И. Кельсиев, — чтобы растолковать им, чего нам нужно от них. Главное, чего я добивался от них как от людей, всё-таки близко стоящих к народу, какие реформы будут народу „приятны“ и какие — нет? Не помню теперь хорошенько, но мы остановились на семи статьях: 1) свобода вероисповедания, 2) свобода слова, 3) гласный суд, 4) сокращение срока военной службы, 5) борода, 6) усиление выборных учреждений и 7) Земский Собор с голосом совещательным, но не решительным, как в западных конституциях».

«В 1862 г., когда я познакомился с ними, — продолжает В.И. Кельсиев, — Шебаев и его немногочисленные товарищи были слишком небогаты и слишком молоды, чтобы иметь решительный голос между своими, и потому стояли между двух огней: правительством, которое их терпело на условии, чтобы не делали „открытого обнаружения ереси“, и стариками, которые, покаясь на лаврах прежнего „мученичества и страдания за древнее благочестие“, увеличивали свои капиталы и допускали кое-кого из молодёжи вмешиваться в общественные дела на условии не вводить их в хлопоты и не навлекать на „христиан“ новых гонений». «Когда я поднял вопрос о печатании их книг, они сейчас же снабдили меня рукописями, но крайне удивились, что у нас нет средств на заведение типографии... Было решено, что с вопросом о финансировании книгоиздания они обратятся к Кузьме Терентьевичу Солдатёнову; но он выехал незадолго перед тем за границу» (14).

В тот же приезд В.И. Кельсиева из Лондона в Россию состоялась встреча его с представителем беспоповского согласия старообрядцев, с иноком Павлом Прусским. Павел вспоминал, что гость из Лондона говорил о печатании в Лондоне их сочинений, о желаемом «союзе с сектантами». В.И. Кельсиев говорил Павлу: «Вас (беспоповцев) гонят, поповцев гонят и нас гонят, поэтому теперь и нужно вместе всяких препирательств, всем заедино вооружиться и общими силами победить общего врага. Вас всех более 10 миллионов, и нас немало, почему же уступать с такой силой? А притом, враг теперь настолько обессилен, что справиться с ним не трудно... Благоприятнее этого времени не дожидаться» (15).

Предложение В.И. Кельсиева выдавало незнание эмигрантов с религиозным мировоззрением старообрядцев, незнание глубины и причины непримиримых разногласий между старообрядцами поповского и беспоповского согласия. Пояснение внёс Павел Прусский, сказавший В.И. Кельсиеву: «Да и у поповцев с беспоповцами может ли быть мир? Вы сказали, что нам нужно между собой споры до времени оставить и между себя соединиться: да разве это может быть, чтобы мы, разделившись из-за религиозных предметов, теперь, из-за политических видов, оставили эту рознь?»

В.И. Кельсиев заблуждался, считая, что старообрядцы ничего не понимают в политике. Насколько глубоко проник в суть политики революционеров иннок Павел Прусский, видно из его прозорливых суждений по поводу поступивших от эмигрантов предложений: «Их цель, — писал Павел Прусский, — через разрушение церкви достигнуть разрушение государства. Тог-

да они добрались бы до нас; мы им нужны только для достижения цели. И мы порешили, лучше терпеть от никониан всякое гонение, нежели согласиться с безбожниками и тем, через разрушение власти, готовить путь антихристу» (16).

В начале февраля 1862 г. из посада Клиницы (Стародубье) в составе делегации депутатов в Москву на Собор приехал Иларион Георгиевич Кабанов (Ксенос). Он привёз черновой вариант текста Окружного послания. Илариона Георгиевича в кружке И.И. Шебаева знали ещё с 1859 г. и уважали за глубокие знания, начитанность и смелость суждений. Наиболее близкие отношения в те годы были между Иларионом Кабановым и епископом Пафнутием, для которого Иларион Георгиевич был другом, единомышленником и учителем. Доверительные беседы двух друзей сменялись задушевной перепиской.

От Пафнутия Илариону Георгиевичу стали известны подробности общения Пафнутия с русскими эмигрантами из кружка А.И. Герцена. В.И. Кельсиев писал, что люди из окружения А.И. Герцена такие как М.А. Бакунин и П.А. Мартыанов, и «не пытались скрывать от интересного гостя ни своего безбожия, ни антимонархических настроений». Обо всём этом Пафнутий рассказал при встрече Илариону Георгиевичу.

Ксеноса больно уязвило то, что старообрядцам протянули руку люди, не верящие в Бога, крайне отрицательно настроенные против богопоставленной власти царя. По-видимому, во время беседы с Ксеносом наступило «отрезвление» епископа Пафнутия, поскольку с этого времени он стал избегать общения с лондонскими эмигрантами.

Резко отрицательное отношение к «лондонским революционерам», сподвижникам А.И. Герцена, Иларион Георгиевич (Ксенос) неоднократно высказывал печатно.

Иного отношения к революционерам со стороны Ксеноса ожидать и не следовало. Он был страстным выразителем религиозно-нравственного учения древле-православной церкви, в основе которого была заложена мысль, что на небе — Бог, а на земле — Богопоставленный царь. В своих руках Иларион Георгиевич, прибывший в Москву, уже держал черновой текст Окружного послания, в котором призывал «вкупе с верховным Апостолом Павлом творити молитвы, моления, прошения, благодарения за вся человеки; изряднее же о здравии и о спасении ... Великого Государя нашего, Царя и Великого Князя Александра Николаевича ... о нем же и на святой проскомидии божественныя литургии, в числе великих седми, пятая приносится просфора».

Подписанное старообрядческими епископами 24 февраля 1862 г. Окружное послание, в котором специально подчёркивалось отношение старообрядцев к господствующей власти, сразу выводило старообрядцев из круга союзников лондонских эмигрантов.

Сношения старообрядцев с Лондоном вскоре стали известны правительству. В.И. Кельсиев рассказал в «Исповеди», что его письма к старообрядцам Рогожского кладбища были перехвачены на границе. Началось следствие, были арестованы люди, встречавшиеся с В.И. Кельсиевым во время его нелегального пребывания в России.

В «Общем Вече» №4 от 15 октября 1862 г., в разделе «Преследования раскола», было помещено сообщение: «Арестован Иван Иванович Шебаев, старообрядец. Его отправили в Петербург, в Петропавловскую, и о нём нет и слуху...» (17).

И.И. Шебаев около двух лет содержался в Алексеевском равелине. Судом Сената он был приговорён в декабре 1864 г. к трёхмесячному заключению в смиренном доме за недонесение о сделанном ему В.И. Кельсиевым предложении печатать в Лондоне недозволенные в России старообрядческие книги. Ввиду раскаяния И.И. Шебаева суд ходатайствовал о вменении ему в наказание предварительного содержания в крепости. Ходатайство суда удовлетворено в марте 1865 г. Были неприятности и у епископа Пафнутия Коломенского.

Арест И.И. Шебаева и связанное с ним ожидание неприятностей для Пафнутия и других старообрядцев заставили Илариона Георгиевича приложить всяческие усилия, чтобы оградить старообрядцев от подозрений в продолжении тайных сношений с Лондоном и защитить иерархию старообрядческой церкви от новых преследований.

И. Кабанов (Ксенос) сознательно и целенаправленно обозначает в официальных документах отрицательное отношение старообрядцев к А.И. Герцену и его окружению. Союз с этими «злокозненными безбожниками» не только противоречил религиозным представлениям старообрядцев, но был ещё и опасен, поскольку мог резко ухудшить отношение власти к непризнанной правительством Белокриницкой иерархии.

Старообрядцы не могли стать оппозиционной партией русскому правительству, как замыслил В.И. Кельсиев. Насчёт старообрядцев наивно заблуждался не только В.И. Кельсиев, но и все члены кружка А.И. Герцена.

Интересное разъяснение позиции старообрядцев было дано В.И. Кельсиеву Павлом Прусским. При встрече в 1862 г. с этим замечательным старообрядческим деятелем беспоп-

овского согласия В.И. Кельсиев «развил взгляд на роль, какую могли бы занять в нашем движении старообрядцы, как уже готовые организации». На это Павел сказал В.И. Кельсиеву: «Не такие мы люди, чтобы думать о государственных делах — нам и того довольно, что нам теперь малую малость дали» ... «Религия наша не позволяет нам против начальства идти», — говорил Павел Прусский. При том, что беспоповцы называют нынешнее начальство «предтечи антихристовы», понимать это тоже нужно с позиций религии. «Духовное — духовным, а мирское — мирским; Кесарю — Кесарево, а Божие — Богови, — продолжал Павел Прусский. — Мы и ведем с ними брань, где веры коснется, — а в мирские дела их мы не мешаемся. В житиях нет примера, чтобы христиане бунтовали, да и святые отцы тому не учат». А на предложение сотрудничества с лондонскими эмигрантами Павел сказал, что это «все же противление властям выйдет — это нам не приходится, да и не нашего ума дело понимать, хорошо или нехорошо царь правит» (18).

Взаимное разочарование лондонских эмигрантов и старообрядцев друг другом наступило вскоре, в 1863 г., когда вспыхнувший в Варшаве мятеж вызвал в адрес русского монарха поток верноподданнических посланий. Автором одного из таких посланий выступил Иларион Георгиевич Кабанов. Ксенос в послании решительно отклонил обвинения в адрес старообрядцев о сотрудничестве с мятежниками, и в противовес «лондонским безбожникам», осуждавшим царское правительство за подавление восстания в Варшаве, выразил поддержку старообрядцами политики правительства России.

Ксенос писал: «В настоящее время, когда мы Твоим правосудием освобождены от всякого преследования и дышим свободно, милосердного Тебе Царя освободителя народов любим и почитаем, сугубо: как Богопоставленного Монарха и как щедрого Отца! И не попускаем не только какого замысла противна, но даже и слова неподобна произнести кому-либо из нас... И мы в сердце нашем чувствуем совершенно то, что выражено zde на бумаге: а тем самым и опровергается вся клевета, взводимая на нас, от сынов запада, мятежных крамольников» (19).

Ответ не заставил себя ждать. Н.И. Субботин писал, что в статье «Колокола», в которой говорилось о патриотизме старообрядцев, «чётко проступает горькое чувство разочарования насчёт русских старообрядцев и худо скрывается против них досада». «Чего они испугались? — восклицал А.И. Герцен. — Или чем их всех так настрашали, что нельзя больше удерживать вопль, крик, плач, завыванье патриотизма, усердие без границ, преданность без смыс-

ла? Адресы, панихиды, молебны на чистом воздухе и в воздухе, продымлённом ладаном, адреса от грамотных и безграмотных, от старообрядцев и новообрядцев?» (20).

В том же 1863 г. Иларион Кабанов подготовил тест «Архипастырского послания митрополита Кирилла к русским старообрядцам», который был подписан Кириллом 24 февраля 1864 г. (21). В послании говорилось: «К сим же завещаю вам, возлюбленным: всякое благоразумие и благопокорение покажите пред царем вашим, в чем не повреждается вера и благочестие, и от всех враг его и изменников удаляйтесь и бегайте, якоже от мятежных крамольников Поляков, тако наипаче от злокозненных безбожников, гнездящихся в Лондоне, и отсюда своими писанин возмущающих европейские державы и рассевающих плевельное учение треокаянного одного врага Христова, тмократному проклятию подлежащего, сосуда сатанина, всенечестивейшего Вольтера, возмущившего всю вселенную своим диавольским учением, иже в животе своем все тщание имеяше, воеже како бы до конца истребити веру Христа Бога! отвреши законы церковные и гражданские! низложить архиерейские кафедры, опустошити священные олтари и превратити царские престолы!!! ввести же безначалие, еже всех зол последнее, и научити человеки, яко несть Бог, ниже промысла его, но яко мир сей самобытен есть и вся, яже в нем, по случаю бывают! Его же смертоносному учению последующии учат тому же безбожию и именуются вольнодумцы... Им же всем: изобретателю такого учения, рассевающим оное и приемлющим е, да возгласится от всех православных христиан: анафема!

Бегайте убо оных треклятых, имже образом бежит человек от лица зверей страшных и змиев пресмыкающихся; то бо суть предтечи антихристовы, тщющиеся безначалием предуготовати путь сыну погибельному. Вы же не внимайте лаяниям сих псов адских, представляющихся акибы состраждущими о человечестве» (22).

Подобным образом, только несколько короче, сказано и в «Мирной Грамоте», подписанной тогда же, 24 февраля 1864 г., митрополитом Кириллом и обращённой к «Всероссийскому освященному собору»: «Поучайте же и пасомых вами, по преданию и учению апостольскому, Бога бояться и царей почитать, и поставленных от него властей коегождо по чину и всякое благопокорение и благоразумие пред ними показовати и от всех врагов и мятежников удалятися, яко же от крамольных и мятежных Поляков, тако и от лондонских злохитрых безбожников, готовящих безначалием путь сыну погибельному, их же суд не закоснит и погибель

не воздремлет, от нея же да избавит нас Господь Бог!» (23). В этих строках, написанных страстно и убедительно, проступает всё негодование Ксеноса против «безбожников, гнездящихся в Лондоне», которых он причисляет к «последователям учения Вольтера», к «истребителям веры Христовой», к «низвергателям законов церковных и гражданских» и «царского престола», «тщасьимся безначалием предуготовить путь сыну погибельну». Эти послания, вышедшие из-под пера Илариона Кабанова, в которых старообрядцы отмежевались от антирелигиозной и антимонархической позиции революционеров, адресованы не только правительству. Очевидно, что И. Кабанов одновременно адресовал свои послания лондонским эмигрантам.

Ещё раз Ксенос напомнил о подрывной деятельности «лондонских крамольников» и «предтечей антихриста» в верноподданническом адресе, составленном 17 апреля 1866 г. по случаю «преступного покушения на драгоценную жизнь Государя Императора» (выстрел Дмитрия Каракозова 4 апреля 1866 г.): «Всех врагов Твоих, стремящихся к уничтожению богоучрежденной власти, вменяем врагами нашего любезного отечества, попирающими учения св. церкви, разрушителями апостольских преданий, противными Богу, устроившему начальства во общую пользу, и предотечами антихриста, тщасьимся безначалием уготовати путь сыну погибельному» (24).

А.И. Герцен, переосмыслив политические «искания» прошлых лет, принял решение отстраниться от сомнительных планов М.А. Бакунина и В.И. Кельсиева опереться на старообрядцев и в одной из глав «Былого и дум» показал свою непричастность к ним. В главе «М. Бакунин и польское дело» было сказано: «Он (М. Бакунин) верил, что наш старовер воспользуется католическим движением (польское восстание), чтобы узаконить раскол» (25). А идеям В.И. Кельсиева А.И. Герцен дал ещё более рельефную оценку: «Грубо-наивный социализм в евангельской ризе сквозил ему в расколе» (26). А.И. Герцен, критически переосмыслив «искания» М.А. Бакунина и В.И. Кельсиева, идеи которых в своё время не только пробудили интерес, но и увлекли его, дал вполне объективную оценку своим бывшим единомышленникам, а через них и своим прежним заблуждениям.

«Представление старообрядцев о мироустройстве, — писал Н.И. Субботин, — в котором главное место занимает богоучреждённая власть, воспитанное религией, ставшее основой мировоззрения старообрядца, оказалось несовместимым с учением революционеров о ниспровержении власти, данной от Бога. В этом существенном различии воззрений на предрержащую власть и заключается непреодолимое препят-

ствие к соединению старообрядцев с поборниками революции» (27).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Исповедь Василия Ивановича Кельсиева // «Архив русской революции», издаваемый И.В. Гессеном. Т.ХІ. Берлин, 1923 г. (М., 1991. С.205).
2. Субботин Н.И. Раскол как орудие враждебных России партий. М., 1867. С.113, 115.
3. Там же. С.115.
4. Братское Слово. 1884. Т.2. С.172.
5. Исповедь Василия Ивановича Кельсиева. С.258.
6. Герцен А.И. Былое и думы. М., 1983. Ч.7. С.348.
7. Исповедь Василия Ивановича Кельсиева. С.192–193.
8. Там же. С.204–205.
9. Там же. С.205.
10. Герцен А.И. Указ. соч. Ч.7. С.335.
11. «Колокол», газета А.И. Герцена и Н.П. Ога-

- рёва. Вольная русская типография. 1857–1867 Лондон-Женева. Факсимильное издание. М., 1962. Вып.V. С.1022.
12. Там же. С.1022.
 13. Там же. С.1156.
 14. Исповедь Василия Ивановича Кельсиева. С.224–225.
 15. Братское Слово. 1888. Т.1. С.692.
 16. Там же. 1889. Т.2. С.649.
 17. Колокол. С.31–32.
 18. Исповедь Василия Ивановича Кельсиева. С.232–233.
 19. «Клинцовский адрес» императору Александру II // Московские ведомости. №179. 1863.
 20. Субботин Н.И. Указ. соч. С.136.
 21. Архипастырское Послание в 1864 г. было напечатано в Яссах, в типографии Бермана.
 22. Субботин Н.И. Указ. соч. С.151–152.
 23. Там же. С.152.
 24. «Адрес» был напечатан 18 мая 1866 года в «Северной почте» №104.
 25. Герцен А.И. Указ. соч. Ч.7. С.348.
 26. Там же. С.315.
 27. Субботин Н.И. Указ. соч. С.177.



В. И. ОСИПОВ

**БОРОВСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО
И БЕГЛОЕ СВЯЩЕНСТВО В XIX В.**

При обилии материала по Боровску за XIX в. мало что известно о старообрядческих священниках.

До принятия митрополита Амвросия боровские старообрядцы приглашали к себе беглых священников, перешедших в старообрядчество из официального православия, с Рогожского кладбища или ездили за удовлетворением церковных нужд в селение Лужки Черниговской губ. (1). Но и после принятия боровским старообрядческим сообществом митрополита Амвросия часть старообрядцев продолжала принимать у себя священников, перешедших из греко-русской церкви. На протяжении всего XIX в. правительство издавало секретные указы и циркуляры о запрете перемещаться беглым священникам и о необходимости доносить на них, если таковые имеются (2).

В «Военно-статистическом обозрении Российской империи» за 1845 г. отмечалось, что в Боровском уезде официально зарегистрированы следующие группы старообрядцев: приемлющие священство; не приемлющие священство, но поклоняющиеся иконам; не приемлющие священство и не поклоняющиеся иконам. А также группы, которые были только в Боровске: илларионовцы (селезнёвцы) — 40 чел. и лужковцы — около 100 чел. (3).

Известно, что лужковцы существовали в Боровске уже в начале 1842 г. Руководителем общины был Иван Яковлевич Помятушев (Лялин). Он был крещён в Троицкой церкви и до 27 лет её посещал, но постепенно оставил её и стал ходить в старообрядческую часовню. Он хотел видеть веру такой, какая была прежде, не тронутая новыми веяниями. Он видел, что и в часовне многие прихожане некрепки в вере: курят, носят модную одежду и т.д. И он решил искать то согласие, где старая вера ещё сохраняет своё назначение. В 1841 г. он вместе с мещанином Митрофаном Михайловичем Поздняковым отправился в слободу Лужки Черниговской губ., где увидел жителей — приверженцев старой веры. В Успенской церкви священник Павел познакомил Помятушева и Позднякова со службой, как её проводят в Лужках. Всё это им понравилось, и они были помазаны миром и возвратились домой. После возвращения в Боровск Помятушев приобрёл влияние на часть боровских старообрядцев. Он завёл моление в доме мещанки Слемзиной, которая обратила свой

дом в моленную. Многочисленность «лужковцев» вызвала беспокойство полиции, которая обнаружила их 25 апреля 1842 г. и приняла соответствующие меры. Были отобраны церковные книги и иконы, а сами старообрядцы отправлены на увещание в консисторию. Увещание не помогло. Боровскому городничему было предписано «мещанку Слемзину за допущение в доме своём сборища для богомолья выдержать в тюрьме 2 месяца, а прочих участвовавших в таковых сборищах по 1 месяцу каждого, потом внушить всем им, что впредь за подобные поступки подвергнутся строжайшему наказанию». После тюрьмы «лужковцы» стали действовать более скрытно. В 1845 г. приходские священники завалили доносами о «лужковцах» духовную консисторию, считая, что те своими действиями подрывают авторитет синодальной церкви. В 1847 г. «лужковцев» в Боровске насчитывалось до 100 чел. Финансовую помощь им оказывал боровский купец Аким Куманин. Для моления была выстроена на дворе Помятушева изба 8х10 аршин, но с увеличением прихожан необходимо было расширить здание. Новое строить было рискованно. Поэтому собирались в домах Куманина, Богомолова, Воронкова, Позднякова. Своего священника не было. Ездили к священнику в Лужки, или он тайно приезжал в Боровск. В 1853 г. «лужковцев» насчитывалось уже до 200 чел. В 1850—1851 гг. проводилось дознание по делу образования новой секты в Боровске под названием «лужковская» (4). Привлечение новых членов в своё согласие преследовалось законом. В 1853 г. за переход в лужковское согласие Тимофей Савельев (24 г.) и его жена Марфа Иванова (24 г.) были привлечены к ответственности и наказаны боровским судом приговором к содержанию в тюрьме на 2 года. Тюремное содержание было заменено на наказание розгами по 60 ударов каждому и отправкой на увещание для обращения в православие в духовную консисторию. Сына же их Семёна было принято решение забрать у родителей и отдать на воспитание родственникам. Таким решением Т. Савельев остался недоволен и подал прошение на апелляцию (5).

Старообрядцы-лужковцы всегда должны были быть внимательными с официальными священниками, которые при любой возможности старались ущемить их права. Например,

в секретном рапорте боровского городничего 1856 г. сообщалось о том, что 9 мая в 2 часа дня боровский священник Крестовоздвиженской церкви Александр Маккавеев, обходя прихожан своего храма, услышал чтение в доме старообрядки лужковского согласия С.Г. Воронковой. Он без приглашения вошёл в дом и силою хотел отобрать церковные книги (Пролог). Но хозяйка оказала ему сопротивление и не отдала книги. Тогда священник привёл в дом солдат и отвёл к городничему Воронкову и её сестру. Священник Маккавеев в своё оправдание утверждал, что женщины не читали книги, а молились по ним, и было их несколько человек, а при виде его разбежались. Для решения этого вопроса был вызван соборный священник Чертков, который сказал, что читать книги не запрещено, а входить в дом старообрядцев надо только с разрешения полиции (6).

В 1864 г. один из корреспондентов «Калужских епархиальных ведомостей» отмечал, то старообрядческий священник Максим, служащий Боровске уже 20 лет (7), сначала служил по благословению тульского (лужковского) священника Павла, и только позднее принял епископа Антония. Также он подчёркивал, что в настоящее время «... общество разделилось на три партии: на Кирилловцев, Антониевцев и, в небольшом количестве, на Павловцев» (8).

В 1895 г. уездный исправник в конфиденциальном письме к калужскому губернатору Н.Д. Голицыну отмечал, что в Боровске числится старообрядцев по Рогожскому кладбищу 3530 чел. обоёго пола и лужковцев (беглопоповцев) 2771 чел. обоёго пола (9).

21 марта 1907 г. старообрядцами, приемлющими священство от господствующей церкви, было подано заявление в Калужское губернское правление с просьбой зарегистрировать их общину, имеющую свою моленную в доме Киркиной (ул. Пятницкая), которую они после регистрации общины хотят расширить. Под заявлением 53 подписи, в их числе Иван Петрович Полежаев, Николай Петрович Полежаев, Мария Яковлевна Полежаева, Федот Васильевич Девятков, Григорий Павлович Глухарёв, Ф.Е. Второв, И.И. Чичкин, П.Ф. Провоторов, И.Ф. Второв, А.Т. Голофтьев, С.Р. Капырин, И.Г. Капырин, Е.Н. Капырина и др.

«Свидетельство

Дано сие из Боровского уездного полицейского управления боровскому мещанину Федоту Васильевичу Девяткову, живущему в г. Боровске, для представления в Калужское губернское правление на предмет ходатайства об учреждении старообрядческой общины на основании закона 17 октября 1906 г. в том, что

в г. Боровске на Пятницкой улице в доме Киркиной действительно существует молитвенный дом старообрядцев, приемлющих священство от господствующей церкви (беглопоповцы).

Марта 12 дня 1907 года.

Помощник исправника» (10).

7 апреля 1907 г. община была зарегистрирована и внесена в реестр (11).

В 1930-е годы деятельность этой общины прекратилась.

Конечно, старообрядцы, приемлющие священство от господствующей церкви, нуждались в церковном окормлении. В документах XIX—первых десятилетий XX вв. практически не сохранилось имён священников. Попробуем их перечислить по редким сохранившимся данным в документах того времени.

1. Священник **Егор Смирнов** (1783 г.) из Боровска, бежал в Стародубье. Многие годы был священником у старообрядцев. Состарился. Сын его купец Андрей Смирнов добился указа от 4 марта 1802 г. на имя калужского вице-губернатора Казачковского о даровании его отцу прощения и дозволения жить с ним, и «чтобы ни тому, ни другому во время жительства их в Калужской губ. за образ их исповедания никакого притеснения впредь чинимо не было». В 1816 г. Смирновы сын и отец жили в д. Щелканово Мещовского уезда. Андрей Смирнов через своих покровителей барона Петра Романовича Альбедилы был представлен императору Александру I и императрице Елизавете Алексеевне (12).

2. Священник **Алексей Васильев** перешёл в старообрядчество из греко-российской церкви (13). Он родился в 1781 г. (14), учился в Калужской духовной семинарии (класс риторики). 8 ноября 1804 г. был поставлен в священники епископом Калужским и Боровским Феофилактом в Лихвинский уезд. После рукоположения ему была дана ставленая грамота. 25 июля 1815 г. он был переведён в с. Хрустали Малоярославецкого уезда.

20 октября 1817 г. благочинный из с. Недельного Малоярославецкого уезда Андрей Зверев донёс епископу Антонию, что Алексей Васильев сбежал в Москву на Рогожское кладбище. Но уже 19 декабря А. Васильев раскался в своём поступке («самовольной отлучке») в Калужской духовной консистории. За этот поступок священник был отправлен в Козельскую Введенскую Оптину пустынь с запрещением год служить. Из монастыря А. Васильев написал прошение с просьбой вернуть его на старое место и разрешить служить. Иеромонах Маркелл дал положительную характеристику священнику. 24 марта 1819 г. А. Васильев был определён священником в с. Рушиново Боровского уезда.

5 сентября 1819 г. священник из с. Белкино Фёдор Глаголевский донёс в Калужскую консисторию, что А. Васильев с семейством «и со всем своим имуществом самовольно отлучился в Москву в старообрядческую секту» (15). Из следствия по делу видно, что А. Васильев стал священником у старообрядцев г. Орла, откуда он часто ездил в старообрядческий Малиноостровский монастырь, находящийся в Черниговской губ. (16).

3. Имеется интересное дело о похищении антиминса из церкви Покрова в Высоковской слободе г. Боровска, из которого можно почерпнуть сведения о том, что боровские старообрядцы имеют у себя в моленной священника **Михаила Васильева** (17). В церкви Покрова службы совершались нечасто, и она была приписана к боровской Крестовоздвиженской церкви. 1 июня 1821 г. крестьянин Высоковской слободы обнаружил заднюю дверь храма открытой. Из храма пропал «древний» антиминс. Пропажа вызвала переполох у боровских священников. Священник церкви Успения Пресвятой Богородицы Харлампий Гаврилов в своём рапорте епископу Калужскому и Боровскому Филарету от 7 июня 1821 г. доносил, «что из Покровской, что в Высокой слободе, церкви, приписанной к их Крестовоздвиженской, с престола антиминс, с давних лет существующий, похищен. И в похищении сего антиминса прямое подозрение на беглого священника в Боровске при раскольнической часовне для исправления всяких христианских треб» (18). 2 июля старообрядческий священник был взят под стражу и допрошен. Священник Харлампий просил, чтобы ему разрешили присутствовать на допросе. Но городничий перенёс допрос на другой день. Харлампий пришёл на следующий день, допрос был перенесён опять. И так повторялось несколько раз. 6 июля допрос был отменён городничим, так как старообрядческий священник был болен. У священника Харлампия сразу же возникли подозрения, не даёт ли городничий время старообрядческому священнику уйти? (19).

11 июня Боровское духовное правление в лице архимандрита Пафнутьева монастыря Феофила, священника Благовещенского собора Семёна Зверева, священника церкви Троицы Петра Элеонского требует от городничего, чтобы «беглого священника Михайлу Васильева, проживающего у боровских раскольников при часовне раскольнической, препроводить куда следует под крепким караулом, усугубив число стражи для того, дабы раскольники, узнав об отсылке сего беглого священника, у них проживающего, не отбили на дороге» (20). Просьба их не была удовле-

творена. Старообрядческого священника отпустили. Дело о пропаже антиминса затянулось до 1826 г. Священник Крестовоздвиженской церкви Григорий Витвенский не раз просил выдать ему новый антиминс для приписанной к его храму церкви Покрова (21). 11 октября 1826 г. в журнале Калужской духовной консистории было записано: «... за неоткрытием похитителя оного антиминса решено, и виновного по сему никого не найдено... а между тем при оной церкви яко кладбищенской погребаются умершие города Боровска граждане ... антиминс выдать» (22).

Старообрядческий священник Михаил Васильев (1749 г.р.) грамотен (умеет читать и писать), греко-русского исповедания. В сан священника был поставлен епископом Тверским Иосафом на храм Покрова в с. Щеглятьево Старицкого уезда Тверской губ. Здесь он служил 7 лет, после был переведён в с. Погорелое Городище того же уезда, где прослужил 8 лет. На короткое время он был отправлен священником на флот на корабль «Иоанн». После службы на корабле возвратился на старое место, где прослужил ещё 2 года. Что заставило о. Михаила, прослужившего 35 лет, уйти в старообрядчество, неизвестно. Только он оставляет службу в с. Погорелое Городище и со всеми документами уходит в старообрядческий Стародубский монастырь, где он пробыл около 10 лет. Из монастыря он переходит на Рогожское кладбище, где начинает окормлять старообрядцев Калужской, Смоленской и Московской губ. 2 июня 1821 г. он приехал в Боровск и жил у Евдокии Ивановны Смирновой. На этот год ему было 72 года (23). Священник Михаил Васильев пользовался авторитетом у боровчан. В 1821 г. боровские купцы-старообрядцы заступились за него, чем обидели священника Симеона Зверева из Благовещенского собора (24).

4. За 1835–1837 гг. имеются сведения о беглом священнике **Иоанне Жукове**, перешедшем в «раскол» (25). В феврале 1832 г. священник Иоанн был обольщён прихожанами Троицкого прихода посада Клинцов. У священника на руках была ставленная грамота (26).

Иван Ефимович Жуков родился в 1788 г. В 1808 г. поставлен в священники епископом Тульским Амвросием. Долгое время служил в церкви Дмитрия Солунского в Рябушенской слободе Боровского уезда.

9 февраля 1835 г. священник Иоанн написал письмо епископу Калужскому и Боровскому с просьбой о возвращении его назад (27). В письме он приносит покаяние за то, что он перешёл в старообрядчество. Причина, побудившая его к этому, — плохой приход, который ему дал епископ Гавриил, а у него семья

состоит из 8 человек. Нищета и разорение — вот что подвигло его бросить данный ему приход и перейти в старообрядчество. Также он просит за своих сыновей Ефимия и Василия, чтобы разрешили им «дать увольнение из духовного звания» (28).

5. **Смирнов Павел** — старообрядческий священник, который служил при «тульской раскольниковской часовне». Перешёл из официального православия. Исполнял церковные требы, в том числе и боровским старообрядцам. 23 сентября 1842 г. слушалось дело в Калужской духовной консистории по рапорту благочинного боровского Благовещенского собора Алексея Беляева о венчании 9 боровчан (М.Г. Яковлева, В.С. Калачникова, И.М. Ситникова, П. Венедиктова, П. Васильева, С. Жеребцова, М. Скворцова, Т.Х. Голофтьева, В.И. Волокитина) «беглым попом» Павлом Смирновым. Упор делался на то, что все жёны ранее были крещены в православных храмах. Дело последствий не имело (29).

6. В 1856–1858 гг. слушалось дело о поимке в Боровске старообрядческого священника **Василия Васильева** (30). В ночь с 22 на 23 марта 1856 г. боровским частным приставом Антоновым, квартальным надзирателем Докуиным, полицейским унтер-офицером Тупицыным с солдатами был пойман старообрядческий священник В. Васильев с 2 дьячками. Священник был приглашён Е. Щербаковым, И. Шукиным и Венедиктовым (впоследствии они отказались это подтвердить). Протоиерей Благовещенского собора Чертков показал, что у старообрядческого священника имеется церковное облачение, он совершал службы и требы и повенчал 4 брака (31).

9 июля 1856 г. священник В. Васильев, Шукин, Венедиктов были посажены «порознь» в боровскую тюрьму. 10 июля священника отправили в калужскую тюрьму. Разбирательство продолжалось до 27 февраля 1857 г., когда судом был вынесен приговор: Щербакова, Шукина и Венедиктова отпустить, так как на них нет улик и они не знакомы со священником, церковные принадлежности конфисковать, а судебные издержки в размере 150 рублей серебром взыскать с В. Васильева (32).

В июле 1857 г. в Боровске священник Василий Васильев опять был арестован и судим «за соращение в раскол». Из тюремного замка он был освобождён и отдан на поруки калужскому мещанину Костину. Это стало известно министру внутренних дел С. Ланскому, который секретным письмом к калужскому губернатору от 20 ноября 1857 г. попросил более ответственно отнестись к этому делу (33). 7 июля 1858 г. медынский земский исправник рапортовал, что В. Васильева нет

на месте, он находится в самовольной отлучке. Исправником был сделан вывод, что В. Васильев по просьбе старообрядцев из других населённых мест совершает у них требы. По мнению исправника, необходимо запретить выдавать Васильеву свидетельства на отлучку с постоянного места жительства, поймать и заключить его в тюремный замок «впредь до окончания производящихся о нём дел» (34).

Из опроса старообрядческого священника Василия Васильева (35): родился в 1791 г. (36), из крестьян, грамотен. Проживает в д. Таракановка Медынского уезда (владения графа Шувалова) в собственном доме. Родители — Василий Ефимов и Матрёна Алексеева. Женат, имеет дочь, которая замужем. Крещён, исповедуется и причащается в Москве на Рогожском кладбище, судим не был. Совершал церковные требы в Боровске. Кем и когда поставлен в священники — не помнит (это ответ для чиновников).

7. **Беляев Дмитрий Осипович** — священник. В 1854 г. был отправлен епископом Григорием на «противораскольниковские» миссионерские курсы в Санкт-Петербург. После курсов определён в Боровск. В 1857 г. уволен за штат и отправлен заштатным священником в Пафнутьев-Боровский монастырь. В 1859 г. ушёл из монастыря к старообрядцам и был у них 23 года священником. В 1882 г. пойман и сослан под надзор в Тихонову пустынь, откуда снова бежал. В 1883 г. указом Синода лишён сана (37).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.160–161.

2. Например, секретный циркуляр из Калужской губернской канцелярии от 19 апреля 1846 г. о перемещении «беглых попов» // ГАКО. Ф.124. Оп.2. Д.181. Л.22. С 1821 по 1862 гг. из Калужской губернии бежало в старообрядчество 52 священника. «Калужская епархия пробрела себе даже печальную известность поставщицы беглых попов» (Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.86–90).

3. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т.6. Ч.6: Калужская губерния. СПб., 1849. С.115.

4. Центральный исторический архив Москвы. Ф.16. Оп.110. Д.598; РГАДА. Ф.1198. Оп.2. Ч.2. Д.5100.

5. Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.32. Оп.1. Д.17. Л.39.

6. Там же. Д.61. Л.1.
7. Борович. Сборища раскольников в Боровске // Калужские епархиальные ведомости. 1864. №10. С.189–191.
8. Там же. С.191.
9. ГАКО. Ф.32. Оп.8. Д.80. Л.8.
- 10 Там же. Ф.62. Оп.19. Д.2219. Л.1–4, 6.
11. Осипов В.И. Калужские старообрядцы. 1900–1914 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.39.
12. Златоструй. 1911. №5. С.69.
13. ГАКО. Ф.33. Оп.1. Д.3363. Л.3–4.
14. В 1815 г. ему было 34 года. См.: ГАКО. Ф.33. Оп.1. Д.3363. Л.3.
15. ГАКО. Ф.33. Оп.1. Д.3363. Л.4.
16. Там же. Л.6; Кочергина М.В. Старообрядческие монастыри, скиты, пустыни и обители Стародубья и Ветки как центры духовной жизни в 1760–1860 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.11. М., 2006. С.45–70.
17. ГАКО. Ф.33. Оп.1. Д.3839.
18. Там же. Л.3.
19. Там же. Л.4.
20. Там же. Л.6.
21. Там же. Л.13.
22. Там же. Л.14.
23. Там же. Л.8.
24. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.46–47.
25. ГАКО. Ф.33. Оп.2. Д.439.
26. Там же. Л.1.
27. Там же. Л.3–4.
28. Там же. Л.4об.
29. Там же. Ф.62. Оп.9. Д.106. Л.1–2.
30. Там же. Ф.32. Оп.5. Д.138; Оп.1. Д.58. Л.38–44, 51–52, 72–76.
31. Там же. Оп.1. Д.58. Л.52.
32. Там же. Л.72–76.
33. Там же. Оп.5. Д.138. Л.9.
34. Там же. Л.12.
35. Там же. Оп.1. Д.58. Л.38–44.
36. В 1856 г. ему было 65 лет. См.: ГАКО Ф.32. Оп.1. Д.58. Л.38.
37. Тихомиров И. Указ. соч. С.97–98; Прибавления к Калужским епархиальным ведомостям. 1883. №12. С.180; Соколов Д. Страница из истории местной противораскольнической миссии // КЕВ. 1900. №18. С.435–439.



С.С. МИХАЙЛОВ

СТАРООБРЯДЦЫ-СПАСОВЦЫ ГУСЛИЦ И ЕГОРЬЕВСКОГО УЕЗДА

Одним из почти не исследованных вопросов в истории старообрядчества Западной Мещёры (восток Подмосковья) является проблема определения его изначального конфессионального состава. К концу XIX—началу XX вв. в Гуслицах, Гжели, Вохне, а также в сопредельных местностях Бронницкого, Коломенского уездов Московской губ., г. Егорьевске и Егорьевском уезде Рязанской губ. господствовало поповское белокрыницкое согласие. Однако и в этот период здесь сохранялись небольшие группы беспоповского населения, принадлежавшего к федосеевскому, филипповскому, поморскому и Спасову согласиям. Про этих беспоповцев известно крайне мало, их история только начинается изучаться. Тем не менее их прошлое в крае — ранняя история всего местного старообрядчества. Мы склонны полагать, что первоначально поповцы если и были представлены в крае, то только в незначительном количестве от общего числа старообрядцев. Укрепление и распространение поповщины началось со второй половины XVIII в., когда в соседней Москве оформился такой важнейший центр, как Рогожское кладбище, а в Гуслицах появились поповские мужские и женские обители, такие как обители отца Леонтия, отца Иосифа, матери Евпраксии («Праксенна Грива») и др. (1). Возможно, старейший очаг гуслицкой поповщины располагался возле древнего центра волости — с. Гуслицы (Ильинский погост). Он мог появиться ещё во времена владельцев края Меншикова и Лопухиных, которые на определённом этапе покровительственно относились к старообрядчеству. Разумеется, представителям русской аристократии были более близки поповцы, которые сформировались на базе кружка ревнителей благочестия, нежели вышедшая из низов монашества беспоповщина. Именно понятных для себя идеологически поповцев поначалу Меншиков, а потом и Лопухины и могли укрывать рядом с центром своей волости Гуслица. В XIX в., в период становления и роста местной промышленности, оказавшейся в руках адептов Рогожского кладбища, последние, при помощи прежде всего экономических рычагов, обратили в свою веру большинство представителей местной беспоповщины.

Спасово согласие в Гуслицах, г. Егорьевске и окрестностях, а также в ряде других соседних старообрядческих местностях, является одной из загадок в истории староверия

Западной Мещёры. Его остатки здесь фиксировались ещё в начале XX в., но кроме редких упоминаний никаких сведений о них не публиковалось. Ныне даже невозможно выяснить, к какому именно направлению «нетовщины» принадлежали обитатели Гуслиц, Егорьевска и сопредельных территорий. Спасовцы обычно вели себя очень тихо относительно официальной церкви, поэтому на них местное господствующее духовенство и власти старались не обращать внимания и не фиксировали в отчётах. Тем более, что всё внимание духовных и светских властей было переключено на куда более многочисленных и активных сторонников Рогожского кладбища, которые были уж очень заметны в крае. Также спасовцы часто не порывали окончательно с храмами официальной церкви, куда обращались для выполнения некоторых треб. Понятно, что такие «раскольники» были весьма удобны для приходского духовенства, которое особо на них не доносило своему начальству.

Судя по сохранившимся отрывочным упоминаниям, ранее спасовцы проживали огромным анклавом, в который входили местности северо-востока Егорьевского уезда Рязанской губ., Коломенского и Бронницкого Московской, а также и Гуслицы. Судя по существованию ещё в начале XX в. остатков обществ спасовцев в Покровском уезде Владимирской губ. (2), этот массив мог переходить в спасовские уголки владимирского края, где в том же начале XX в. представители этого согласия являли собой половину старообрядчества всей губернии. В этот период из 39299 всех владимирских старообрядцев 20556 принадлежали к спасовцам (3). Следует полагать, что спасовцы Западной Мещёры принадлежали к тем же толкам, что и их владимирские одноверцы. К началу 1910-х годов, согласно официальным сведениям, владимирские спасовцы принадлежали к малому и большому началам, особенно к первому (4). Скорее всего, к малому началу в это время принадлежали и гуслицкие, и егорьевские спасовцы.

Под Москвой спасовцы впервые были обнаружены в первой четверти XVIII в. (5). Скорее всего, тогда же их общества могли существовать на территории Гуслицкой волости и в соседних местностях. Мы считаем, что изначально представители этого согласия могли доминировать в Западной Мещёре наряду с поморцами, важным центром которых была зна-

менитая «Патриаршина» (с 1778 г. — в составе Покровского уезда Владимирской губ.). Остатки поморского населения ещё в начале XX в. фиксировались миссионерами в ряде уголков Гуслиц и Егорьевского уезда. Самые южные группы их имелись в Гуслицком Раменье (Дорховская волость) и некоторых соседних егорьевских селениях (Зворково и др.) (6). Возможно, что через Гуслицкую волость, южнее Рамени, до развития местной поповщины проходила условная граница ареалов распространения поморцев и спасовцев. Скорее всего, именно спасовцы проживали изначально и в юго-западном углу Егорьевского уезда, где находился один из основных анклавов местного староверия, в официальных Маливском и Макшеевском приходах. В 1899 г. в рязанском журнале «Миссионерский сборник» была опубликована статья священника господствующей церкви М. Рябцева «Раскол в Макшеевском приходе». Здесь автор пишет, что «для определения толка, к которому принадлежали макшеевские раскольники вначале, данных нет». В начале XIX в. здесь распространилось беглопоповское лужковское согласие. Местных старообрядцев в это время окормляли «чёлоховские беглые попы» из Гуслиц. Под влиянием этих попов в 1860-х годах здесь распространилось рогожское «австрийское» согласие, вытеснившее со временем и остатки лужковцев, и, возможно, остатки более старого согласия (или согласий — ?) (7). Судя по всему, до лужковцев (по-гуслицки и по-егорьевски — лужкан) и в Макшеевских селениях, и в других уголках этой части Егорьевского уезда, близкой территориально к Коломне, проживали именно спасовцы.

И ещё немного про Чёлохово и Чёлоховский старообрядческий приход. Последний окормлял большую территорию, в которую входили и несколько селений Гуслиц (Чёлохово, Панкратовская, Горшково, Мосягино, Пищёво), и селения Егорьевского, Бронницкого и Коломенского уездов. Возможно, что ранее этот приход окормлял и старообрядцев с. Высокого, ставшего в 1778 г. г. Егорьевском. Если другие старообрядческие приходы Гуслиц в основном сформировались под влиянием соседних монастырей, то Чёлоховский образовался под влиянием существовавшего рядом с деревней Никитского Гвозднинского погоста. Здесь находилась явленная икона Никиты Мученика, почитавшаяся всем окрестным населением. Судя по всему, причт этого храма находился в более чем мирных отношениях со старообрядцами, позволяя им пользоваться древней святыней. Если ранний Чёлоховский приход имел спасовское исповедание, то делать это было весьма просто. К началу 1790-х годов, когда рядом возник г. Егорьевск, слухи о та-

ком почитании стали доходить до епархиального и светского начальства. В результате древний погост был упразднён, а храм в 1792 г. разобран и перевезён на новоустроенное егорьевское городское кладбище (8).

Любопытно, но общественные старообрядческие моленные в Чёлохово и соседних деревнях стали появляться только после перевозки храма.

Прекрасный знаток егорьевского старообрядчества, его согласий священник-миссионер Н. Виноградов относительно самого Егорьевска был уверен, что «раскольники» появились в городе только в 1850-х годах и даже называл имя первого обосновавшегося в нём старообрядца — гусяка Лариона Карпова (9). Но у Виноградова речь идёт исключительно о представителях белокрыницкого согласия. Они-то и пришли на городские фабрики преимущественно из Гуслиц. Но до них в Егорьевске жили другие староверы. Чиновник А. Стороженко, в 1860-х годах побывавший в Гуслицах, встретил там шедшего из Егорьевска в Москву беспоповского начётчика А. Абрамова (10). Но к какому именно беспоповскому согласию тот относился, Стороженко, опять же, поведать нам забывает. Нам остаётся также предполагать, что он мог быть спасовцем.

О прежнем значительном количестве спасовского населения, которое проживало ранее на территории нескольких уездов, говорит и следующий факт. В 1913 г., в некрологе известного фабриканта Никиты Тимофеевича Кацепова (1865—1913), владевшего товариществом мануфактур «Тимофея Кацепова сыновей», имевшего фабрики в Бронницком уезде, вблизи границ Гуслиц и Егорьевска, было написано следующее. Он происходил из «весьма старинной» семьи беспоповцев-нетовцев из д. Федотово Коломенского уезда. Его дед — Василий Никитич Кацепов — основатель семейной торговой фирмы, был столпом нетовщины в крае. Но отец Никиты Тимофеевича вместе с двумя братьями, благодаря бракам с девицами из белокрыницких купеческих семейств приняли поповщину и вскоре стали ревностными её покровителями (11). Видимо, благодаря им, а также и им подобным, к началу XX в. в юго-восточной части Бронницкого и северо-восточной Коломенского уездов уже не было ни одного нетовца (спасовца). На базе спасовцев в крае развивалось не только белокрыницкое, но и некоторые другие согласия, к примеру, фёдосеевское и филипповское, которых здесь до начала XIX в. не было. В Государственном архиве Рязанской области (ГАРО) мною обнаружено несколько дел, посвящённых появлению «секты перекрещенников» «по Преображенскому кладбищу» в ряде селений Егорьев-

ского уезда, в тех местах, где до XX в. существовали группы федосеевцев и филипповцев. Но в описываемые авторами архивных документов годы разделения на эти два согласия на территории егорьевского края не произошло и все «перекрещенники» были ориентированы на московское Преображенское кладбище. К филипповцам беспоповцы Бурцево, Овчагино и ряда других селений перешли несколько позже. Согласие это (именуемые в документах «перекрещенники») пришло в егорьевские деревни из Коломны и д. Климово Бронницкого уезда. Самые первые местные «перекрещенцы» приняли веру после 1812 г. (12).

В Государственном архиве Рязанской области сохранилась ведомость о старообрядцах «разных сект» по Егорьевскому уезду за 1844 г. Здесь фигурируют целых 3 беспоповских согласия, распространение которых мы приводим вам полностью.

«Раскольников, неприемлющих священства, поклоняющихся иконам»

д. Зарудня	8 муж.	17 жен.
д. Подосинки	2	2
д. Поповка	16	13
д. Белавино	—	1
д. Тимшино	—	4
д. Федуловская	1	—
д. Ефремовская	1	—
д. Алешино	6	8
д. Овчагино	4	7
д. Титовская	1	—
д. Митинская	2	3
д. Губино	1	—
д. Перхурово	—	1
Всего:	98 человек (42 муж. и 56 жен.)	(13).

«Безпоповщинской секты»

д. Поповка	38 муж.	24 жен.
д. Федуловская	1	—
д. Ефремовская	1	—
д. Алешино	6	9
д. Овчагино	4	7
д. Титовская	1	—
д. Митинская	2	3
д. Губино	1	—
д. Перхурово	—	1
Всего:	98 человек (54 муж. и 44 жен.)	(14).

«Раскольников Перекрещенской секты»

д. Поповка	23 муж.	20 жен.
д. Зворково	2	1
д. Овчагино	4	7
д. Титовская	1	—
д. Митинская	2	3
Всего:	63 человека (32 муж. и 31 жен.)	(15).

В последнем случае, судя по другим архивным делам, речь идёт о старообрядцах федосеевского и филипповского согласий. Но в двух

первых случаях идентифицировать согласие сложно, поскольку в перечисленных деревнях по другим источникам известны и спасовцы, и федосеевцы, и филипповцы. Возможно, чиновник, составлявший эту ведомость, действовал «по верхам» и особо не утруждал себя точностью.

Согласно официальным сведениям Рязанской духовной консистории за 1881 г., в Егорьевском уезде спасовцы, названные своим «конфессиональным» именем, проживали в деревнях Федуловская, Кудиновская, Исаевская, Ефремовская, Пантелеево. Во всех указанных населённых пунктах они составляли незначительное меньшинство среди поповцев. В ведомости спасовцы перечислены поимённо, что и мы намерены представить вам.

Федуловская (16).

1. девица Евдокия Павлова	43 лет
2. Ирина	42 лет
3. девица Феодосия Васильева	69 лет
дети Степановы:	
4. Васса	47 лет
5. Евдокия	45 лет
6. Пётр	44 лет
7. жена его Мария Васильева	44 лет
дети их:	
8. Марфа	19 лет
9. Гликерия	6 лет
10. Агриппина	3 лет
11. Степан Симонов	40 лет
12. жена его Татьяна Герасимова	40 лет
дети их:	
13. Александра	19 лет
14. Пелагея	17 лет
15. Лука	15 лет
16. Трофим	12 лет
17. Ксения	9 лет
18. Гликерия	7 лет
19. Степанида	2 лет
20. Ирина	6 лет
21. Николай Степанов	38 лет
22. жена его Ксения Самуилова	37 лет
23. дочь их Наталия	12 лет
Марфа	3 лет
24. Пимен Ефремов, вдов	54 лет

Кудиновская (17).

1. Родион Андреев	67 лет
2. жена его Александра Егорова	67 лет
3. сын их Кондратий	44 лет
4. жена его Зинаида Иванова	40 лет
дети их:	
5. Феодосия	16 лет
6. Анна	14 лет
7. Кирилл Иродианов	40 лет
8. жена его Анна Макарова	34 лет

дети их:

9.	Михаил	12 лет
10.	Иоанн	9 лет
11.	Матрона	8 лет
12.	Павел	5 лет
13.	Афанасий	3 лет
14.	Егор	2 года
15.	Степан Иродианов	48 лет
16.	жена его Ирина Петрова	33 года
17.	дочь их Евфимия	12 лет
18.	вдова Мария Сафронова	60 лет
19.	сын её Иван Алексеев	34 лет
20.	жена его Наталия Никитина	32 лет

Исаевская (18).

1.	Козма Семёнов, вдов	77 лет
дети его:		
2.	девица Анна	48 лет
3.	Николай	38 лет
4.	жена его Агриппина Иванова	33 лет
5.	сын их Михаил	6 лет

Ефремовская (19).

1.	Алексей Федулов	56 лет
2.	жена его 2-я Екатерина Мамонова	43 лет
дети их:		
3.	Александр	20 лет
4.	Екатерина	18 лет
5.	Мария	17 лет
6.	Домника	15 лет
7.	Акулина	11 лет
8.	Марфа	10 лет
9.	Евфимия	8 лет
10.	Марфа	4 лет
11.	Дария	3 лет
12.	Мария	1 года
13.	Василий Максимов	60 лет
14.	жена его Евфимия Феоктистова	63 лет
дети их:		
15.	Пелагия	39 лет
16.	Аким	37 лет
17.	вдова Евдокия Антонова	76 лет
дети ее:		
18.	Ларионова Феврония	47 лет
19.	Мокий	43 лет
20.	Григорий Иванов	36 лет
21.	жена его Параскева Васильева	35 лет
22.	сын их Николай	10 лет

Пантелеево (20).

1.	Василий Гаврилов	53 лет
2.	жена его Анна Яковлева	54 лет
дети их:		
3.	Ирина	33 лет
4.	Татьяна	25 лет

Всего — 76 человек. Наверное, самый большой процент спасовцев проживал в Исаевской, где помимо 5 указанных лиц проживало всего 19 поповцев.

В аналогичной ведомости за 1888 г., помимо вышеупомянутых населённых пунктов, 9 не идентифицированных беспоповцев показаны в самом Егорьевске:

1.	Василий Перфирьев Земсков	59 лет
2.	его жена Евдокия Иванова	59 лет
их дети:		
3.	Григорий	25 лет
4.	Афанасий	34 лет
5.	его жена Матрёна Фёдорова	33 лет
6.	Василиса Ефимова	54 лет.

Также здесь записаны ещё 3 имени, которые написаны мелким и неразборчивым почерком (21). В той же ведомости в Егорьевске отдельно упомянуты вдовый Иван Родионов, 68 лет, а также его сын Григорий, 41 года (22). О них мы точно знаем, что они являются филипповцами. В апреле 1886 г. в газете «Московский листок», в одной из посвящённых Егорьевску заметок, анонимный автор упомянул, что Иван Родионов, прежний настоятель филипповского «Братского двора» в Москве, прибыл незадолго до этого в город на жительство, «на покой» (23). Следовательно, Земсковы и др., являются представителями какого-то другого беспоповского согласия, а не одноверцами Ивана Родионова. Скорее всего, они — спасовцы. Другие согласия, как-то: брачные поморцы, федосеевцы — также могли быть представлены в городе, поскольку имелись в его уезде, но только спасовцы, как мы видели выше, проживали вокруг Егорьевска и однозначно исстари проживали в нём самом.

Среди названных выше спасовцев из егорьевских деревень мы встречаем немало лиц, которые невзирая на возраст, не состояли в браке. Скорее всего, сделать это могло помешать отсутствие потенциальных брачных партнёров своего вероисповедания, в силу малочисленности групп. Возможно, до этого немало представителей местного спасовского мира, дабы создать семьи и в дальнейшем упростить свою жизнь, переходили в белокрыницкое согласие. Последнее и выросло в рассматриваемом регионе за счёт других старообрядческих течений.

По словам уроженца д. Исаевская Владимира Ивановича Смирнова, ещё в 1930-х годах в этом населённом пункте из 31 двора только 5 были старообрядческими. Но о том, чтобы жители последних делились на какие-то конфессиональные группы, он сказать не смог ничего. Скорее всего, здесь в XX в. проживали уже одни поповцы-белокрынишники.

Согласно отчёту о состоянии миссионерского антистарообрядческого Братства св. Василия Рязанского за 1886 г., в г. Егорьевске, помимо 2630 поповцев «австрийского священства», проживал и 71 представитель Спасова согласия (29 мужчин и 42 женщины) (24).

Однако здесь речь идёт явно не только о городе, а обо всём большом соборном приходе в целом. В самом г. Егорьевске в этот период проживало не так много старообрядцев, численность которых здесь резко возросла только к началу XX в. Чуть ранее, в 1868 г., в «Памятной книжке Рязанской губернии» показано, что в самом городе проживало 490 старообрядцев, плюс ещё 3022 человека жило в уезде (25). В «Миссионерском сборнике» за 1894 г. в опубликованных сведениях о старообрядцах по Егорьевскому уезду говорится, что в уезде проживали поповцы (окружники) и беспоповцы (спасовцы). Относительно последних указано, что они проживали в соборном приходе (6 муж. и 4 жен.), приходе с. Маливо (71 муж., 74 жен.), с. Ивановское (4 муж., 2 жен.) и с. Алешня (иначе: Алёшино — 29 муж., 41 жен.) (26). Последний приход только в конце 1880-х годов выделился из соборного и включил в себя такие «спасовские» селения, как Кудиновская и Федуловская. В приходе с. Маливо в рассматриваемый период жили только федосеевцы и филипповцы. Авторы отчёта записали в «спасовцы» всех известных им уездных беспоповцев. Десять спасовцев, которые показаны в соборном приходе, также могли быть «обнаруженными» миссионерами не в городе, а в деревнях. Скорее всего, значительная часть спасовцев, упомянутых в 1886 г., проживала не в самом Егорьевске, а в селениях в окрестностях города. «Географию» их расселения мы представили выше. Егорьевское же спасовское общество, равно как и другие беспоповские в этом городе, было надёжно прикрыто активной белокрыницкой общиной, которая отвлекала всё внимание властей.

Далее мы встречаем разрозненные упоминания о беспоповцах г. Егорьевска и Егорьевского уезда в разных источниках. В большинстве случаев эти беспоповцы не идентифицированы, поэтому сказать, были ли они спасовцами, или же представителями филипповского, поморского или федосеевского согласия, невозможно. В 1887 г., из «раскола беспоповщинской секты» перешёл рядовой из егорьевских мещан Галактион Степанов Степанов (27). Однако вместе с ним упоминаются перешедшие также ещё несколько человек беспоповцев, крестьянская дочь из д. Ново-Ворова и крестьянин из д. Поповки. В последних 2 селениях Егорьевского уезда в означенное время проживали федосеевцы, к которым мог относиться и Степанов. Но все эти лица переходили в официальную веру самостоятельно, независимо друг от друга. Просто совпало время их «перехода», и они попали в один епархиальный отчёт.

В 1893 г. протоиереем Лазаревской цер-

кви г. Рязани П. Павловым, была присоединена к официальному православию «раскольница беспоповщинской секты», егорьевская мещанка Екатерина Яковлева Макарова (28). Однако из какого именно согласия она происходила, «Рязанские епархиальные ведомости», где была опубликована данная информация, умалчивают. Возможно, что Макарова происходила из егорьевской городской общины спасовцев.

Относительно упоминаний в источниках о спасовцах, да и вообще беспоповцах селений соседних с Егорьевском Гуслиц, информации ещё меньше. В небольшой книге И.И. Ордынского «Раскол и благотворительность в Гуслице», вышедшей в 1863 г., при перечислении основных старообрядческих «толков» края, помимо рогожан и лужкан, упомянуты «человек 100 беспоповщины или по Преображенскому кладбищу» (29). Но при обычных познаниях о тонкостях старообрядчества, которые имелись у авторов типа Ордынского, считать, что в Гуслицах жила лишь сотня федосеевцев, было бы ошибочно. Возможно, что все беспоповцы, о которых Ордынскому удалось узнать, были записаны им «по Преображенскому кладбищу» (по аналогии с поповским Рогожским), но не исключено, что этот автор смог узнать что-либо только о немногочисленных гуслицких последователях «Преображенки», которых как раз-то и было порядка сотни человек.

В записке о поездке в Гуслицы егорьевского миссионера священника Н. Виноградова, которая состоялась летом 1875 г., упоминается о беседе в д. Давыдовская, в доме крестьянина М.П. Оброкова. На этой беседе присутствовало много старообрядцев из соседних деревень Столбуново, Максимовская, Вантино. Среди них было много неокружников, лужкан и спасовцев (30). Представители двух первых упомянутых согласий проживали в этих деревнях и в XX в. По рассказам старожилов, здесь известны и филипповцы, которых в Давыдовской и Максимовской именовали «Титковой верой». Но о спасовцах в этом уголке в XX в. ничего не известно. Миссионер о. Н. Виноградов довольно долго служил в крае и от большинства своих коллег, боровшихся с «расколом» очень хорошо знал вверенную ему территорию. Из его отчётов мы знаем и о группах гуслицких и егорьевских поморцев, об их моленных, наставниках и пр. Не доверять этому весьма дотошному автору у нас нет никаких оснований. Таким образом, в этом уголке юга Гуслиц, включающем несколько селений и соседствующим с Бронницким уездом, ещё в 1870-х годах жило спасовское население. Впоследствии местные спасовцы, скорее всего, присоединились к другим согласиям. Можно даже

здесь предположить, что не упомянутые Виноградовым филипповцы, о которых нам известно по рассказам старожилов, в Вантино и соседних деревнях возникли из остатков спасовских обществ. Слабеющее согласие потеряло часть своих членов, перешедших к другим беспоповцам, которые в XIX в., невзирая на своё малое число, в Егорьевске и окрестностях были довольно активными.

В 1877 г. священником соборного прихода г. Егорьевска Иоанном Покровским была присоединена к официальному православию из «беспоповщинской секты» крестьянка д. Зевнево Агриппина Петрова (31). Согласие, из которого уходила эта Петрова, не указано. К началу XX в. в большой старообрядческой д. Зевнево проживали общества белокриницких старообрядцев (окружников) и беглопоповцев-лужжан. Никаких беспоповцев старожилы деревни не знают. Возможно, что «беглопоповщинскую секту» здесь перепутали с «беспоповщинской». Однако гуслицкое Зевнево истари тесно связано с ближайшим егорьевским селением Ефремовская. Обе деревни имеют общую историю, и нынешнее Зевнево, на определённом историческом этапе выделилось из Ефремовской, которая изначально называлась «Зевнево». Очень часто возникали и брачные связи между жителями обоих населённых пунктов. А в Ефремовской, как мы видели выше, в 1881 г. жили спасовцы. Они же до какого-то периода могли жить и в Зевнево, и Петрова могла быть одной из последних их представительниц. В дальнейшем, как это происходило и в других местах рассматриваемого региона, спасовцы постепенно перешли к белокринишникам и лужковцам, но для миссионеров и прочих авторов этот процесс прошёл незамеченным. О Петровой стало известно лишь потому, что она перешла в господствующую веру, что обязательно фиксировалось документально.

После объявления вероисповедных свобод в 1905 г., старообрядцы-спасовцы Егорьевского уезда, Гуслиц и других местностей Западной Мещёры не регистрировали ни одной общины, не построили с ведома властей ни одной моленной. Они вообще никак себя не проявили в плане попыток легализации. Видимо, их группы продолжали прежнюю, скрытую от внешних глаз, жизнь.

О последнем периоде истории спасовцев рассматриваемых регионов мы можем поведать лишь следующее. В XX в. они были известны под Егорьевском и в соседних Гуслицах под именем «мокеевцев». Существовало ли это название в более ранние периоды, или же возникло только к началу XX в., мы ничего сказать не можем. Кто такой был Мокий (или

Мокеев — ?) также выяснить вряд ли удастся. Скорее всего, это один из последних лидеров данного согласия позднейшего времени.

По поводу возникновения мокеевцев существует и легенда, сообщающая об их явно не спасовском происхождении. Её мне в самом начале 2000-х годов рассказал настоятель единоверческого храма в г. Куровское о. Дмитрий Кузнецов. Согласно этой версии, где-то в 1920-х годах в старообрядческом белокриницком обществе г. Егорьевска произошёл небольшой раскол. Вместе с группой своих единомышленников от рогожан ушёл некий Мокий, создавший своё, фактически беспоповское согласие. Среди тех, кого Мокий обратил уже после своего отделения, была и одна из ветвей семейства Звоновых из крупной гуслицкой д. Степановка. Мокеевцы в небольшом числе распространились по селениям юга Гуслиц и соседнего Егорьевского района, где они проживали маленькими группами.

Но в вышеприведённой версии стоит усомниться. Во-первых, кроме упомянутого современного священника, о белокриницком происхождении мокеевцев мне не рассказывал никто ни в Гуслицах, ни в старообрядческих селениях в окрестностях Егорьевска, где о них хорошо помнили. Во-вторых, все рассказы о мокеевцах, которые мне доводилось слышать и от их земляков-старожилов, и от потомков самих мокеевцев, говорили о них как о чисто беспоповском согласии, очень замкнутом и мало напоминающем белокринишников, от которых мокеевцы якобы произошли. Сами белокриницкие старообрядцы, даже прежние строгие неокружники, считали мокеевцев некоей замкнутой сектой, пусть даже и староверской. Вряд ли в 1920-х годах от рогожан, да ещё к тому же из достаточно развитой и «продвинутой» егорьевской общины, могла произойти группа, которая сразу же стала мало напоминать себя на исходном этапе. В-третьих, мокеевцы, по крайней мере в окрестностях Егорьевска, проживали в тех же селениях, где ранее известны спасовцы.

По рассказам старожилов, включая и потомков мокеевских семей, главный центр этого согласия находился в д. Бузяты под Егорьевском. Туда часто ходили старики на общую соборную молитву. Но большинство старообрядцев этой деревни всё же относилось к белокриницкому согласию. К тому же основным населением д. Бузяты были официальные православные. Сейчас уже никто не помнит здешних мокеевцев и из моленной, которая была небольшой комнатой в жилом доме. Для мокеевцев окрестностей гуслицкой Степановки существовала небольшая домашняя моленная в д. Богородское, куда по воскрес-

ным и праздничным дням ходили верующие старики.

Поскольку мокеевцы держались обособленно от остального гуслицкого и егорьевского старообрядческого мира, узнать о них что-либо можно с большим трудом. В селениях юга Гуслиц, в таких как Устьяново, Степановка, Абрамовка, мокеевцев часто путают с беглоповцами-лужканами, также проживавшими здесь небольшими замкнутыми группами.

Последние активные мокеевцы во второй половине XX в. жили в тех же Кудиновской, Федуловской, Степановке, Устьяново. Молодые поколения из их семей постепенно переходили в белокриницкое согласие, которое имело в крае действующие храмы. Две пожилые мокеевки ещё в 1990-х годах жили в г. Куровское. В посёлке Новом, под Егорьевском, старик-старообрядец, родом из д. Кудиновской, сторонившийся белокриницкого храма и которого односельчане называли «мокеевцем», жил ещё в 2002 г. Но эти лица не были особо разговорчивыми на предмет веры даже с односельчанами, не говоря уж об откровениях с посторонними людьми, и узнать от них какие-либо подробности их вероучения и про историю их обществ было крайне сложно.

Возможно, в будущем в архивах будут обнаружены ещё какие-либо документы, касающиеся отдельных представителей и обществ Спасова согласия на территории Западной Мещёры, включая Гуслицы и егорьевский край, которые помогут выяснить и другие подробности их истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сироткин С.В. Материалы для истории гуслицких скитов в 70-е годы XVIII века // Гуслицкий сборник. Владимир, 2010. С.21–49.
2. Владимирские епархиальные ведомости. 1916. №4.
3. Старообрядцы Верхневолжья: прошлое, настоящее и будущее. Ярославль, 2008. С.196.
4. Состояние старообрядчества во Владимирской епархии за 1910 год // Миссионерский сборник. (Рязань). 1911. №1. С.63.
5. Мальцев А.И. Старообрядческие беспо-

повские согласия в XVIII–начале XIX в. Новосибирск, 2006. С.409.

6. См. например: Миссионерский сборник. 1901. №1. С.170–172; №4. С.363–367; Центральный исторический архив Москвы. Ф.54. Оп.177. Д.3141. Л.31об.

7. Рябцев М., свящ. Раскол в Макшеевском приходе // Миссионерский сборник. 1899. №1. С.7–8.

8. Зенин Н. У «обители мира» // Старообрядческая мысль. 1915. №7. С.661.

9. Миссионерский сборник. 1901. №3. С.272–273.

10. Стороженко А. Из портфеля чиновника. Гуслица // Отечественные записки. Т.146. №1. (Январь). СПб., 1863. С.89.

11. Никита Тимофеевич Кацепов (некролог) // Старообрядческая мысль. 1913. №6–7. С.555–556.

12. Государственный архив Рязанской области. Ф.723. Оп.1. Д.770а. Л.1–162; Д.595а. Л.1–99; Д.512. Л.1–14.

13. Там же. Ф.5. Оп.4. Д.31. Л.33.

14. Там же. Л.34.

15. Там же. Л.35.

16. Там же. Ф.627. Оп.140 Д.27. Л.49–49об.

17. Там же. Л.50.

18. Там же. Л.50об.

19. Там же. Л.52об.

20. Там же. Л.55об.

21. Там же. Ф.627. Оп.147. Д.15. Л.45.

22. Там же. Л.35об.

23. Московский листок. 1886. №96. 6 апреля.

24. Рязанские епархиальные ведомости (далее — РЕВ). 1887. №17 (часть официальная). С.501.

25. Памятная книжка Рязанской губернии на 1868 г. Рязань, 1868. С.16–17.

26. Миссионерский сборник. 1894. №5. С.17–18.

27. РЕВ. 1887. №5 (часть официальная).

28. РЕВ. 1893. №7 (часть официальная).

29. Ордынский И. Раскол и благотворительность в Гуслице. СПб., 1863. С.5.

30. Виноградов Н., свящ. Записка о поездке в Гуслицы летом 1875 г. // Братское слово. 1876. Кн.3. С.168–169.

31. РЕВ. 1877. №13 (часть официальная).



ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

С.В. СИРОТКИН

О ПОЧИТАНИИ МОЩЕЙ ОТЦА СОФОНТИЯ

Отец Софонтий — в прошлом знаменитый старообрядческий учительный старец, живший в Петровское время, был основателем Духова скита в истоках р. Песочной (ныне — близ д. Деяново и поста ГАИ на шоссе Н. Новгород — Киров, у Деяновского железнодорожного переезда на г. Семёнов). Долгое время он благословлял постриг в старообрядческие пустыни. Наравне с Арсением, Варлаамом, Ефремом, Серапионом и другими учителями его могила была одной из наиболее посещаемых богомольцами на Керженце.

По-видимому, почитание мощей керженских отцов началось вскоре после их смерти. Прямых свидетельств поклонения старообрядческим учителям в первой половине XVIII в. нет, но сохранился поздний документ, датированный 1843 г., автором которого был протоиерей с. Воскресенского на р. Ветлуге, что в Макарьевском уезде Нижегородской губ. Документ представляет собой антистарообрядческий труд под заглавием «Борьба на берегах реки Ветлуги и озера Светлояра против летописца Великокитежскаго, произведенная села Воскресенскаго протоиереем Петром Семеновым Смирновым». В дальнейшем вышеписанное сочинение было передано преосвященнейшему Иоанну, епископу Нижегородскому и Арзамасскому. В документе сообщается: «От числа соловецких бродяг святопочитаемые были беглецы: 1-й — Арсений, имевший келью свою на правом берегу реки Санахты, прямо Семенова при завороте моста. По смерти его погребено тело его тут же, чрез несколько лет кости его выняты из земли, собраны в новый гроб. Построена была часовня с амвоном, на котором стоял тот же гроб и почитаем был за великую святыню. Пред ним устроен был большой иконописной крест и наместная Казанская икона, писанная диаконом Городецкой Спасской церкви Александром. По сему предмету множество стекалось тут поклонников. Все было терпимо, но когда прибыл на Нижегородскую епархию истинный поборник благочестия, великий ревнитель архиепископ Питирим, грозный преследователь раскола, тогда, убоявшись праведного его суда, донесено было о том соблазне его сведению, чрез которое по распоряжению гражданскому часовня и гроб сожжены, пепел развеян по аэру, но читателями его

отыскивались части костей и почитались святыми мощами; да и место часовни почиталось святынею. И крест, и икона взяты в церковь, кои во оной хранятся и поныне, и более прочих почитаются молебствиями. Когда же преобразовалось село Семеново в город, тогда на месте Арсениевой часовни построен выездной кабак, и тем оный соблазн пресекася» (1).

Несмотря на поздний характер сообщаемых протоиереем Смирновым сведений, особых оснований для недоверия этому источнику нет. Дело в том, что род Смирновых связан с Нижегородским Заволжьем ещё с конца XVII в., прадед его известен был лично Питириму, а другая ветвь рода перешла из священнослужителей в крестьянское сословие и проживала в селе, а затем г. Семёнове под фамилией Прыгиных. В документах 20-х годов XVIII в. упоминается о кельях на правом берегу р. Санахты пред самым с. Семёновом. По утверждению воскресенского протоиерея, Софонтиева гробница осталась в целости только благодаря тому, что Питирим не знал о её местонахождении, а его приспешники по каким-то причинам ему о мощах ничего не сообщили.

Попытки упорядочить нормы захоронений и привести погребения хоть к какому-то единообразию предпринимались официальной церковью неоднократно. Так, в документах Синода сохранился перечень именных указов, поступивших в высшее церковное учреждение с 1721 по 1723 гг. В «ведении» за 10 апреля 1722 г. за подписанием синодальных членов сказано следующее: «Обретающиеся в Москве и в городах у приходских церквей, также и в монастырях, положенные над гробами погребенных тамо человеческих телес камни неуравненно с землею лежащие, окопав опустить в землю, дабы с положением места лежали равно, а вырезанное на краях оных камней о тех погребенных известие позволить вырезать на поверхностях тех камней, а к надлежащему уравниению неудобовместные употребить в церковное строение, и впредь тех камней святым церквам от того неуравненного положения безобразие наносящих и регулярному воинскому в церемониальном высокочестных персон погребении провождающему строю за невмещением от тех камней места препятствующих не класть» (2). 4 ноября 1723 г. состоялся изустный указ им-

ператора Петра I о запрещении употребления дубовых гробов с целью экономии дуба (3).

Несмотря на, казалось бы, принятые меры, строительство гробниц продолжалось. В 1769 г. священник Воскресенской церкви, что на Озе, Никифор Еплов, рапортом объявил, что в Кологривском уезде Костромской епархии «при церквях на многих могилах построены деревянные гробницы, на коих де инде и кресты воздружены не точию на знатных персонах, но и на крестьянстве, особливо ж великое и многое каменье наложено, да и впредь строить таковыя гробницы многия прихожени вознамериваются». На таковое его доношение последовал в том же году указ из Костромской консистории о запрещении подобного рода строений (4).

Вопрос о почитании мощей старообрядческих отцов поднимался на «Перемазанском» старообрядческом Соборе 1779–1780 гг.: «И слышашеся разсуждение Никиты Павлова о нетленных мощех на Керженце и Иргизе». В ответ на противоположные доводы Никита Павлов приводил в пример «стариков керженских, по сту лет имущих, яко тии тако пересказывают» (5). Первое свидетельство о почитании отца Софонтия относится к концу XVIII в. (вероятнее всего к 1770–1780-м годам). В письмах бывшего старообрядца, отрицавшего истинную веру жителя с. Поречья Ростовской округи, Гавриила Верёвкина говорится о его знакомце, зажиточном крестьянине и бургомистре Василии Петровиче Патине, уроженце с. Городца Балахнинского уезда Нижегородской губ. Патин, в прошлом придерживавшийся старой веры, к 1790-м годам перешёл на сторону официального православия. Отказ его от старообрядчества был серьёзным успехом городецкого духовенства, ибо, несомненно, бурмистр обладал влиянием на умы городчан. О Патине известно немного. Была у него ещё сестра-вдова, занимавшаяся деревянной посудой. Умер бывший старообрядец в 1801 г. Об этом сообщается в городецком летописце И.О. Московкина: «1801 года марта 10 дня графа Орлова села Городца бурмистр Василий Петров Патин. Определен в бурмистры в 1774 году, а сменен в 1801 году. Начальствовал 26 лет. На место его определен Тихон Васильев Колотилов» (6). Поскольку одно из последних писем Верёвкина датировано 1793 г., то, следовательно, событие, описанное автором письма, относится, возможно к 1780-м, а скорее всего, к 1770-м годам: «Нам благочестивы и добродетелны муж села Городца бурмистр Василий Петров сын Патин, егда де он был еще в расколе, тогда велми славяшася на Керженце прежде умерши старинны поп Софонтий, живши ещё в лета Никона патриарха, но

от церкви святой отлучившийся, и проповедывали о нем тамошния расколники, что поп Софонтий, якобы свят, и мощи ево нетленны. Тому же Патину возжелалось о том допряма испытати, избрав время и в глубоконошье на то кладбище и с работники своими могилу ту розрыл, и найдя гроб попа Софонтия, сам он осмотрел, и точа оказалось все согнившесе и истлевшее в прах. О сем уведавши, расколники на него, Патина, яряхуся и зломысляща нечто многое» (7).

Даже с точки зрения человека нашего времени, поступок бурмистра, потревожившего прах давно умершего священноинока, не что иное как святотатство, и является неприемлемым для верующего человека. Поэтому и неудивительно, что против осквернившего могилу почитаемого в среде старообрядцев старца выступали недовольные. Впрочем, Патину это нисколько не помешало активно бороться с приверженцами старой веры. Обратим внимание, с каким наслаждением он сообщает подробности мучительной смерти одного из беглых старообрядческих священников своему приятелю Гавриилу Верёвкину. Последний воспроизвёл этот факт в одном из писем: «Еще оны же бурмистр Василий Патин в присланном от него к нам письме от 15-го числа декабря 793 года протчим уведомляет сице: у нас находящейся у расколников беглой поп Григорей ноября 23 дня бывши здоров, и при обеде вдруг ево ухватило, что изнутри розорвало в паху, и у тайнаго уда кишки вывалились и от того вскоре и умре. И так ево Бог наказал, что многим удивительно» (8).

Вторым по времени свидетельством почитания Софонтия является рассказ протопопа Петра Семёновича Смирнова с. Воскресенского Макарьевского уезда Нижегородской губ. В уже упоминавшемся труде «Борьба на берегах реки Ветлуги и озера Светлояра против летописца Великокитежского» он писал: «Второй от соловецких бродяг — Софонтий, так же святопочитается и ныне, и навещается весьма многими поклонниками. И даже ветлужские обыватели отходят к нему во множестве на отдание Пасхи, и граждане в Духов день, прогуливаются к нему иногда и господа. Гроб его близь трактовой дороги в 5 или в 6 верстах на деяновском лесу. Над прахом его гробница с довольным окном, пред гробницею скитские волокиты поют молебны и панахиды, чтут псалмы и каноны. Поклонники чрез окно достают привязанным к жезлу ковшом песок и относят в дома. В мою бытность в городе был там в числе дворян уездной секретарь Дмитрий Степаныч Шнитников, что после был советник губернского правления, с собакою Пижон. Та, сунувшись в окно с нюханьем, туда опрокинулась, и была вытащена силою

служителей. Вот какова яма! Она дополняется сторонним песком и ежегодно выносятся, но до святца дойти не могут. Так как сие место не было объявлено архипастырю Питириму, имевшему сильное полномочие ко истреблению соблазнов и суеверий, то и остается оно и поныне местом соблазна и местом претыкания» (9).

П.И. Мельников-Печерский в романе «В лесах» описал посещение гробницы Софонтия в середине XIX в. келейными жительницами на Духов день:

«— Куда Бог несет? — спросила Манефа.

— Имею усердие отцу Софонтию поклониться, — ответил Василий Борисович. — Завтра, сказывают, на его гробнице поминовение будет, так мне бы очень желательно там побывать.

— Доброе дело, Василий Борисович, доброе дело, — одобрила московского посланника Манефа. — Побывай на гробнице, помяни отца Софонтия, помолись у честных мощей его... Великий был радетель древлего благочестия!.. от уст его богоданная благодать яко светолучная заря на Керженце и по всему христианству воссияла, из рода в род славна память его!.. Читывал ли ты житие-то отца Софонтия?

— Не приводилось, матушка, — ответил Василий Борисович. — Очень оно редкостно. Сколько книг не прочёл, сколько „сборников“ да „цветников“ на веку своём ни видал, ни в одном Софонтиева жития не попадалось.

— Сказание о житии преподобного отца нашего Софонтия и отчасти чудес его точно что редкостно; мало где найдётся его, — молвила Манефа. — Ты послушай-ка, вот я расскажу тебе про него, про нашего керженского угодника, про скитского молитвенника преподобного и богоносного отца нашего Софонтия... Был священноиноком в Соловецкой киновии, крещение имел старое, до патриарха Никона, хиротонию же новую, от новгородского Питирима. Пришёл отец Софонтий в здешние страны и поставил невеликий скиток неподалёку от Деянова починка в лесу. Первый он был в здешних лесах священник новой хиротонии. С него и зачалось «бегствующее» от великороссийской церкви священство. А до пришествия Софонтия на Керженец, на Смольянах, у бояр Потёмкиных да у Салтыкова, жил чёрный поп Дионисий Шуйский, пребывая в великом подвиге, да Трифилий иерей, пришедший из Вологды, да чёрный поп Сергей из Ярославля. И те отцы старого рукоположенья соборне прияли отца Софонтия... И жил отец Софонтий в здешних лесах немалое время, право правящее слово истины... Церковные обычаи утвердил, смущения и бури на церковь Божию, от Онуфрия воздвигнутые, утишил, увещающее возмущите-

лей и приводящее им во свидетельство соборные правила... Подвиги же его духовные и труды телесные кто исповест?.. И по многих подвигах течение сверши — ко Господу отыде... И честные мощи его нетленны и целокупны во благоухании святости почивают... Великие исцеления подают с верою к ним притекающим. И в том все христиане в наших лесах уверены довольно.

Неподалёку от д. Деянова, в стороне от большой дороги, стоят два деревянных креста, каждый сажени по полторы вышиной. От этих крестов в глубь леса идёт узенькая тропинка. Конного езду туда нет.

Пройдя без малого версту по этой тропе, встретится поляна, поросшая лесными травами. Среди её ветхий, полусгнивший голубец с тесовой крышей на два ската. Скат, обращённый к северу, от старости почти сплошь порос серо-зелёным ягелем. Под нижним венцом голубца много ям, нарытых руками богомольцев, бравших песок ради целения от недугов. Рядом с голубцем возвышаются саженные старые деревянные кресты, а меж ними выросла в землю невысокая часовенка; в ней на полке несколько облившихся образов. В стороне неглубокий колодезь. Вода его тоже слывет в народе целебной. Больше нет ничего на поляне. Лишь крапива напоминает, что когда-то тут было жильё.

Это гробница Софонтия.

Пусто теперь место, где, укрываясь под сенью дремучего леса, когда-то стояла невеликая, но по всему Керженцу, по всему старообрядству славная обитель соловецкого выходца Софонтия... Зимой всю поляну снегом заносит; из сугробов не видать ни гробницы, ни часовенки, только верхушки крестов немного заметны... Летом ходят сюда на поклонение отцу Софонтию, но редко... Большие сборища бывают только на Духов день... Разорённая Питиримом часовня Софонтиева скита ставлена была во имя этого праздника, и, по скитскому обычаю, ежегодно на этот праздник собирались к Софонтию прихожие богомольцы, для них поставлялись у него столы с великими кормами и чинились великие учреждения (угощение). В память того праздника и тех кормов до сих пор ежегодно на Духов день собирается сюда окрестный и дальний народ.

Запустело место, где жил отец Софонтий, куда сходились на соборы не только отцы с Керженца и со всего Чернораменья, но даже из дальних мест, из самой зарубежной Ветки. Запустело место, откуда выходили рьяные проповедники „древлего благочестия“ в Прикамские леса, на Уральские бугры и в дальнюю Сибирь „Кержаками“ доныне в тех местах старообрядцев зовут, в память того, что зашли

они туда с Керженца, из скитов Софонтьева согласия.

Запустело место, где Софонтий боролся с соседними онуфрианами, чтившими за свято богоборные письма Аввакума о Пресвятой Троице. Запустело место, где Софонтий отстоял самостоятельность Керженца, не покаясь зарубежной Ветке... Прощесть во дни Софонтия пустыня, им насаждённая, и не дожил он до грозного дня, когда, по повелению Питирима, капитан Ржевский послал из Нижнего рассыльщиков по брёвнам разнести и часовни и кельи обительские.

Ещё утренняя заря не разгоралась, ещё солнышко из-за края небосклона не выглядывало, как на большой дороге у Софонтьевых крестов одна за другою зачали становиться широкие уёмистые скитские повозки, запряжённые раскормленными донельзя лошадьми и нагруженные пудовыми пуховиками и толстыми матерями.

Это был первый летний сбор келейниц на одном месте. Чинны и степенны были их встречи. По-заученному клали они друг перед другом низкие поклоны, медленно ликовались и невозмутимо спрашивали одна другую „о спасении“. Разговоры велись не долгие, все спешили пешком к гробнице Софонтия.

Там по всем полкам часовенки наехавшие матери расставили ярко горевшие золочёные иконы, украшенные жемчугами и самоцветными камнями, повешали под ними бархатные, парчовые и атласные пелены, расставили подсвечники и зажгли в них не одну сотню свеч. Гробницу также покрыли пеленами. Клубы дыма от росного ладана наполняли часовню и голубыми струями вились из неё по свежему утреннему воздуху... Началась служба... Громкое пение нескольких десятков съехавшихся из всех обителей певиц оглашало пустынное место... Уже совсем обутрело, и управляемая на гробнице служба подходила к концу, когда толпы народа в праздничных нарядах стали мало-помалу сходить на поляну. Ситцевые и кумачные рубахи деревенских парней и разноцветные сарафаны молодежи и девиц смешались с чёрными рясами келейниц... Пёстрая толпа вскоре сделалась ещё разнообразней. Пришли горожане. Все приходившие молились у гробницы, брали песочку, иные отламывали кусочки гнилушек от голубца, а потом шли умываться к целительному кладезю, по преданью, ископанному руками самого Софонтия.

Скитские матери только что кончили службу, загасили в часовенке свечи, сняли образа и пелены и всё отнесли к повозкам. Когда пришла на поляну праздничная толпа, и часовня и гробница имели уже обычный свой вид. На поляне скоро стало тесно. Народ разбрёлся по лесу.

Сжавшись в кучку, матери держались в сторонке. Рассевшись в тени меж деревьев, поминали они преподобного отца Софонтия привезёнными из обителей яствами и приглашали знакомых разделить с ними трапезу. Отказов не было, и вскоре больше полутораста человек, разделяясь на отдельные кучки, в строгом молчанье ели и пили во славу Божию и на помин души отца Софонтия... Деревенские парни и горожане обступили келейниц и, взглядывая на молодых старочек и на пригоженьких белиц, отпускали им разные шуточки.

А вот в стороне от гробницы городской торгош раскинул крытый парусинным шатром подвижной стол с орехами, пряниками, рожками и другими „гостинцами“... С другой стороны Софонтьевой поляны появился такой же стол и такой же парусинный шатер с варёной печёнкой, со студенью и другими закусками, с расписными жбанами ядрёного квасу и с мягкими, обоих концов востроносими сайками, печёнными на соломе... Рядом юркий целовальник из елатомцев, в красной александрийской рубахе и плисовых штанах, поскрипывая новыми сапогами, расставлял на своём прилавке полштофы и косушки, бутылки с пивом и мёдом... Весёлый говор сменил только что стихшие заукойные стихеры. Где-то в лесу послышалась гармоника, забренчала балалайка. Кто-то залился громкой залихватской песней, к нему пристали десятки мужских и женских голосов. Раздался выстрел из мушкетона, другой, третий... Матери подобру-поздорову долой с Софонтьевой поляны, где народное гульбище стало разыгрываться нараспашку.

Вплоть до позднего вечера продолжался широкий разгул поклонников Софонтия. Хороводов не было, зато песни не умолкали, а выстрелы из ружей и мушкетонов становились чаще и чаще... По лесу забродили парочки... То в одном, то в другом месте слышались и шелест раздвигаемых ветвей, и хруст валежника, и девичьи вскрикивания, и звонкий весёлый хохот. Так кончились Софонтьевы помины» (10).

Гробницу Софонтия описал посетивший её нижегородский историк Гацисский*: «У ма-

*Софонтий, известный в истории расколоучитель, вышел в Заволжье из Соловков. Здесь, на месте теперешней своей могилы, он основал обитель и стал во главе так называемого «софонтьева согласу», не признававшего богопротивные письма Аввакума о Троице и спорившего с соседними онуфрианами; Софонтьева обитель была, уже по смерти своего основателя, разорена Питиримом, в числе 77 скитов, когда раскольников жгли на кострах, в Пафнутове, а голова Александра-дьякона пала под секирой палача в Нижнем, на Нижнем базаре) — *примечание Гацисского.*

тушки Манефы познакомился я с лесовочником Исайей Лукичем, с которым условился съездить на другой день на Софонтиеву могилу, в лесу, верстах в пяти от Семёнова, у деревни Деяновой...

От повёртки направо, считая от Семёнова, тропинка в лесу так сузилась, что ехать дальше уже нельзя было, тем более, что возница наш не ручался за бревенчатый мосток, сажен в 20 длиною, перекинутый через топкое место у речки Песочной, и мы пошли к Софонтию пешком...

Скоро дошли мы до лесной полянки, огороженной невысоким частоколом; посреди её, в виде большого сруба, который иногда ставится над колодцами, с двускатной крышей, с покачнувшимся восьмиконечным крестом на коньке, стоит часовня. Мы вошли в нее. Исайя Лукич сотворил „семипоклонный начал“. На лево от входа — огороженная могила Софонтия, „честного старца“ с большим восьмиконечным крестом; перед могилой расштатанный аналой, покрытый домотканкой; на полу несколько подручников — подушечек из кусков разного ситца, употребляемых при земных поклонах — метаниях; на стене, противоположной входу, длинная полка с десятками двумя старых почерневших образов; по стенам кое-где надписи углём и мелом, большею частью духовного содержания, или различные отметки с числами, вроде тех, которые можно во множестве видеть в Германии, на развалинах рыцарских замков.

Вправо и влево от софонтиевой часовни стоят под сенью деревьев ещё несколько могил в виде маленьких полуразрушенных амбарчиков или в виде свежих насыпей, покрытых дёрном, так как и теперь иногда здесь хоронятся люди древляго благочестия.

Тихо, хорошо у Софонтия. Только комар свою песню поёт, пчела из соседней борти прожужжит, да аляповато шлепнётся о вашу щеку слепень... А лет 30 тому назад здесь иногда бывали шумные гулянки, особенно в Духовдень, когда, по случаю богомолья, здесь и палатки с вином и орехами появлялись, и из ружей палили, да часто друг друга подстреливали... Софонтиева могила, в настоящее время, служит и местом богомолья, и местом прогулки для окрестных жителей деревень и города» (11).

Известный статистик В.П. Безобразов, посетивший в сентябре 1879 г. Семёновский уезд, писал о Софонтии со слов отца Борисовского: «Семёнов, как было упомянуто, одна из самых первоначальных старообрядческих колоний, идущих прямо от времён Никона и потому сохранивших предания старого благочестия во всей чистоте. До сих пор уцелела вблизи от города (в версте, близ д. Деяновой), в лесу,

могила одного из его основателей, соловецкого беглеца Сафонтия, чтимого народом за святого; поклониться этой святыне, помолиться в часовне, тут стоящей, унести воды из её колодца и земли с могилы, хоть раз в год, считает своим долгом старообрядческое народонаселение целого обширного края» (12).

В историко-бытовых очерках старообрядчества, написанных С.А. Архангеловым в самом конце XIX в., о ските Софонтия сказано следующее: «Из скитов очень видное место занимает скит Софонтиевский. Он основан был в конце XVII столетия одним Соловецким беглецом Софонтием. Этот Софонтий, долгое время скитаясь по разным селениям Архангельской и Олонецкой губ., около 1677 г. пришёл в Керженские леса Нижегородской губернии. Здесь, по решению собора керженских отцов, он был принят в общество раскольников священноиноком Дионисием, как священноинок, и устроил в 15 верстах от нынешнего г. Семёнова, а от села Пафнутова в трёх верстах, свой скит. Он умер начальником этого скита в первые годы XVIII столетия. О деятельности его в „Истории о бегствующем священстве“ — читаем такую заметку: „труды-же его (Софонтия) и подвиги же к Богу, кто изрещи может“. Последователи его погребли тело Софонтия близ его кельи в лесу. Раскольники чтут Софонтия за святого. В Духов день многие из старообрядцев города Семёнова и окрестных селений считают долгом своим побывать у могилы Софонтия, поклониться этой святыне, помолиться в часовне, тут стоящей, унести воды из её колодца и земли с могилы, суеверно приписывая всему этому чудодейственную, целебную силу» (13).

Аналогичная гробница находилась на Серапионовом кладбище — месте упокоения одного из 12 братьев, старообрядцев по вере отца Серапиона. Гробница отца Серапиона находится при дороге между д. Кулагино и Шарино при р. Шарпанка близ её впадения в р. Линда. Местные жители ходили на могилу отца Серапиона на Пасху.

О гробнице отца Серапиона писал в 2006 г. издатель газеты «Старообрядец» С.В. Рудаков: «В фондах Нижегородского центрального архива сохранилось несколько дел об „оказательстве раскола“ в виде сооружения гробниц на святых могилах. В качестве примера можно привести полицейское расследование по поводу гробницы старца Серапиона. Как и многие другие дела того времени, расследование начинается с доноса местного новообрядческого священника.

Иерей церкви села Пафнутово Семёновского уезда Павел Ганин 20 августа 1891 г. написал рапорт нижегородскому епископу Владимиру. „Сим честь имею благопочтительней-

ше донести Вашему Преосвященству, — пишет отец Павел, — что в пределах моего прихода, в 5 верстах от с. Пафнутова, на земле крестьян д. Шарина похоронен в прошлом столетии старец Серапион, которого местные жители-раскольники почитают изгнанником, страдальцем за старую веру и пустынным подвижником. И в память его лжестрадагельских трудов раскольницы скита д. Песочной нынешним летом построили над его могилой деревянную часовню. Далее следует подробное описание этой часовни в виде небольшой избушки с дверью и одним окном, внутри которой на задней стене устроена полка для икон, а посередине находится сруб над могилой Серапиона, над срубом установлен крест с прибитой к нему медной иконой Николы Чудотворца.

„И вот этим надгробным памятником раскольники и желают воскресить и увековечить имя своего обожаемого лжеинока и лжестрадагца Серапиона, — пишет далее священник. — Эти памятники приносят большой вред для православного народа и ущерб православию“. „Я всепокорнейшее прошу Ваше Преосвященство сделать зависящее распоряжение об уничтожении вышеуказанной часовни“, — заключает свой донос отец Павел.

Через 2 недели, 3 сентября, епископ Владимир обращается к губернатору с просьбой сломать гробницу. По его распоряжению семёновский исправник 10 сентября отправился на место и 18 сентября в своём рапорте доложил о сломе часовни: „В полуверсте от д. Шаринной действительно произведена в июне месяце новая постройка, состоящая из бревенчатого в четыре стены сруба. На этом месте более ста лет погребён старообрядческий инок Серапион, над могилой его была устроена бревенчатая гробница, которая от времени вся истлела и летом выстроена вновь крестьянином д. Кулагинной Алексеем Опариним, во время Святой Пасхи раскольнические старицы из д. Песочной приходят петь пасхальные каноны... Амбар, изображавший собою часовню, уже сломан, что же касается надгробного памятника, построенного в виде гробницы, то я оставил его нетронутым, так как подобных памятников в Семёновском уезде очень много и если сломать этот, то нет оснований оставлять и другие, между тем уничтожение этих памятников, чтимых раскольниками, может возбудить ропот в народе, так как, в сущности, они вреда по отношению к православию никакого не приносят и самое заявление священника Ганина ни на каких фактах не основано и происходит больше из желания показать пред его начальством свою деятельность“.

Таким образом, светские власти в данном случае не пошли навстречу желаниям ду-

ховенства, продемонстрировав куда большую терпимость к староверию и его святыням, чем православные священники» (14).

Бытописатель керженского края священник с. Богоявления П. Шумилин в начале XX в. также оставил воспоминания о посещении Духова скита: «Не доходя версты полторы до Семёнова на большой дороге стоит крест. От этого креста начинается тропинка и идёт, прихотливо извиваясь, в глубь леса, к могиле старца отца Софонтия. „Головной“ старик, с которым мы беседовали дорогой, исто-во перекрестившись, вступил в лес, последовали и мы за ним. Узкая тропинка не давала возможности идти рядом, почему пришлось идти гуськом. Тихо покачивался лес и шелестел верхушками. Изредка близ тропинки попадались кустики поленики, соблазнительно покачивали красными спелыми гроздьями. Сосредоточенно шли мои спутники и не обращали внимания на окружающее. Я шёл позади и нередко наклонялся с рукой к поленике. Душистая сочная ягода приятно освежала запёкшиеся губы и пересохший рот...

Тропинка вышла на красивую лужайку, роскошные, как нарочно посаженные, цветы покрывали пёстрым ковром всю зелень. Узкой лентой вился ручеёк, урча по камешкам. Дубовый большой, поросший мохом крест с медным врезанным образком слегка наклонился над ручейком и задумчиво смотрит в его прозрачную воду. Едва заметный холмик под крестом — могила старца отца Софонтия. У подножия могильного холмика, примыкая к ручью, сделан род колодца. Чистая прозрачная вода в нём, деревянная лакированная чашечка плавает на поверхности, на дне видны мелкие камешки и чистый серебристый песок. Маленький, едва заметный ключ бьёт из-под земли, пребывая чистым песочком.

Мы напились из колодца и присели на траву. Старик достал из котомки тетрадку, написанную полууставом, и начал перелистывать пожелтевшие от времени листы. Через несколько минут он запел заунывным голосом стих, остальные его спутники присоединились к нему. Я склонился на траву, достал памятную книжку, положил мотив на ноты и записал стих...

Давно уже закатилось солнышко, на поляне стало почти темно, темно настолько, что я принуждён был отказаться от дальнейшей записи стихов. Напрягая всё зрение, я не мог уже разглядеть, что время от времени ощупью старался занести в памятную книжку.

Пение ненадолго стихло. Собрали все сообща целый ворох хворосту и валежнику. Развели небольшой костёр, который и попросили меня (как никонианина) поддерживать, а сами, запретив мне отнюдь креститься, запели: „Яко

по суху ходив Израиль“ — канон за единого умершего. Тропари читала одна из девиц с припевом „Упокой Господи душу усопшаго раба своего священноинока схимника Софонтия“.

Тихо потрескивал костёр. Ровным пламенем горела восковая свеча в руках читающей, освещая могильный крест. Ручеёк продолжал лепетать мелодичным, но совершенно непонятным языком. Тёмными, тёмными глазами смотрел на всю эту картину вековой лес...

— Житейское мо-о-о-ре-э-э, — напевом с большой фитой печальными волнами огласился лес и долго, как-то особенно долго пелась странниками эта шестая песнь. Голоса то тянули в унисон, то как-то рассыпались врозь лишь для того, чтобы неожиданно на секунду слиться; получались дивные комбинации музыкальных звуков. Знатоки самого крюкового пения, я, однако, был очарован оригинальным пением старообрядцев. Душа, верно, пела.

Какие дивные картины роились в голове, какие неизведанные чувства переживало сердце. Встали седые картины старины, картины веков минувших, наплыло на память всё, читанное или слышанное когда-либо о жизни в лесах. Воображение рисовало схимника Софонтия с сонмом других ревнителей веры...

Около полуночи закончился канон. Все легли тут же спать и сию же минуту заснули крепким сном. Я после полученных впечатлений не сразу заснул. Комары назойливо твердили „друг“ и далеко не дружелюбно заканчивали свои песни. Пришлось крепко-накрепко закутаться в плащ. Заснул совершенно незаметно для себя и проснулся уже перед восходом солнца от странного шёпота рядом с собой. — Глянь-ко, глянь-ко, Сиволодыч! — теребил меня старик. Я мигом откинул плащ и поглядел по указанному направлению. Из леса к ручью вышла матёрая лосица с маленьким лосёнком и наклонилась к зеркальной воде, лосёнок милой рожицей доверчиво смотрел в нашу сторону. Лёгким паром-туманом дымился ручеёк, обильной росой покрылась трава, пахло сыростью. Чуть-чуть чадили головни, оставшиеся от костра.

— На нас глядит тварь Божия! — продолжал старик, показывая на лосёнка. — Откуда это они взялись? Теперь в тутошних лесах редко встетишь лося. А это на-тко, сами пришли попить из святого ручейка на могилку к батюшке отцу Софонтию» (15).

Таковы свидетельства о почитании известного старообрядческого святого в конце XVIII — начале XX вв., которые помогают представить живую традицию «раскольнического» мировоззрения керженского края.

В настоящее время гробница отца Софонтия в своем первобытном виде не сохранилась. На месте захоронения керженского учителя стоит современный металлический памятник, а около него за советское время образовалось небольшое старообрядческое кладбище д. Деянова.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф.570. Оп.557. Д.116. Л.235–350б.
2. РГАДА. Ф.248. Оп.14. Д.765. Л.596, 599; РНБ РО. Тит.3965. Л.144–144об.
3. РГАДА. Ф.248. Оп.14. Д.767. Л.622–624а об.
4. РНБ. РО. Тит.3965. Л.144об.
5. Сказание о перемазанском соборе 1779–1780 гг. // Братское слово. 1888. Т.2. №14. С.277.
6. ЦАНО. Ф.6033. Оп.1. Д.4. Л.493, 494.
7. РГИА. Ф.834. Оп.3. Д.4059. Л.96.
8. Там же. Л.97.
9. ЦАНО. Ф.570. Оп.557. Д.116. Л.235.
10. Мельников П.И. (Андрей Печерский). В лесах. В 2-х кн. Кн.2 / Примеч. В.А. Грихина. М., 1984. С.11–12, 24–26.
11. Первый шаг: Провинциальный литературный сборник. Казань, 1876. С.250–253.
12. Безобразов В.П. Семёновский уезд Нижегородской губернии и раскольнический мир. Из путевых воспоминаний // Русская мысль. Год четвёртый. Кн.XL. Ноябрь, 1883. Л.147.
13. Архангелов С.А. Среди раскольников и сектантов Поволжья. Историко-бытовые очерки раскола и сектантства в Нижегородском крае. СПб., 1899. С.33–34.
14. Рудаков С.В. Заволжские погосты. Лесные могилы как памятники истории и культуры Нижегородского Заволжья // Записки краеведов / сост. О.А. Рябов. Н. Новгород, 2006. С.41–42.
15. Прилуцкий Ю. (Шумилин). В заголустях (путевые впечатления). Семёнов, 1917. С.77–82.



Р.И. ПЕРЕКРЕСТОВ

ИЛАРИОН ГЕОРГИЕВИЧ КАБАНОВ (КСЕНОС)

Иларион Георгиевич Кабанов (Ксенос), 1819–1882 — старообрядческий писатель, начётчик, богослов, полемист, автор Окружного послания старообрядческих епископов 1862 г.

И.Г. Кабанов родился в с. Глотова Калужской губ., в детстве получил обычное для старообрядцев домашнее образование: читать Псалтырь, петь по крюкам, писать уставом. Чтение житийной литературы увлекло юношу иноческим подвигом, и он в пятнадцатилетнем возрасте становится воспитанником Лаврентиева монастыря (в 12 верстах от Гомеля). Монастырь находился на землях графа Н.П. Румянцева и был под его покровительством и защитой.

Талант юноши рос и мужал в окружении незаурядных личностей. Воспитателями юного Илариона Кабанова были блистательный знаток церковных законов и обрядов «великий книгочей» инок Ефросин и настоятель монастыря Аркадий (Шапошников), будущий епископ Славский, своими знаниями и писательским талантом снискавший уважение у профессора Московской духовной академии Н.И. Субботина (1).

В Лаврентиевом монастыре Иларион Кабанов познакомился с Павлом Белокриницким (Петром Васильевичем Великодворским, 1808–1854), с которым был в переписке, и с Геронтием (Герасим Исаевич Колпаков, 1803–1868). Трудом Павла и Геронтия в 1846 г. состоялось присоединение греко-боснийского митрополита Амвросия к старообрядцам и была восстановлена полнота старообрядческой иерархии.

В монастыре И. Кабанову было привито критическое отношение к беспоповским заблуждениям и другим искажениям Евангельского учения. В монастыре читались и критиковались сочинения Козмы Трофимова Смирнова-Дуракова, будущего епископа Новозыбковско-Черниговского Конона. В «Объяснении» митрополиту Кириллу от 13 января 1863 г. Иларион писал, что «учения господина Конона были нам известны ещё в Лаврентиеве монастыре, куда он ко отцам присылал ругательные и отвратительные буллы» (2).

И. Кабанов не принял иноческий постриг, он оставался бельцом, но строго соблюдал правила иноческой жизни. Аркадий (Шапошников) писал о Кабанове: «От юны версты владыце себе в Лаврентиев монастырь на послушание, проходил строго иноческую жизнь, при-

лежа чтению Божественного писания, списав многие книги. Главный ему порок приписывают, называют его бельцом; более сего порока не слышно» (3).

В 1844 г. Лаврентиев монастырь был закрыт, насельники монастыря отказались присоединиться к Греко-российской церкви на правах единоверия и разошлись по местам своего жительства (4). Аркадий и с ним 14 иноков ушли за границу, где основали Славский скит (5). И. Кабанов переселился в Стародубье, сначала в Покровский (Митьковско-Климовский), а после присоединения в 1848 г. иноков Покровского монастыря к единоверию ушёл в монастырь Рождества Иоанна Предтечи под Клинцами.

Глубокие познания молодого Илариона Кабанова в Священном Писании, его способность ясно излагать мысли были замечены ещё престарелым настоятелем Покровского монастыря Рафаилом, и он доверил Илариону вести за себя беседы с посетителями и участвовать в спорах с беспоповцами.

Уже к 25 годам И. Кабанов приобрёл славу талантливого начётчика, непоборимого спорщика. И. Кабанов превзошёл своих учителей в мастерстве ведения диспута. Сдержанный, рассудительный, вооружённый знанием текста Священного Писания, цитирующий наизусть десятки страниц из сочинений отцов Церкви, Иларион поражал своими знаниями и силой убеждения не только старообрядцев поповского согласия, но и беспоповцев. Когда после диспутов беспоповцы стали присоединяться к поповскому согласию, о молодом начётчике заговорили не только в Стародубье, но и в Калуге, и в Москве. Из Москвы в Стародубье специально приехал попечитель Рогожского кладбища, Георгий Иродионович Самыков, который был очарован глубокими познаниями Кабанова и его блестящим талантом полемиста, и с этого времени Кабанов вступил в переписку с некоторыми московскими попечителями и начётчиками, к его мнению стали прислушиваться на Рогожском кладбище.

В 1855 г. в Стародубье была образована Новозыбковская (Черниговская) епархия старообрядцев Белокриницкого согласия. Вокруг епископа Конона (Козмы Трофимова) объединились старообрядцы ветковского и лужковского поповских согласий. Но вместо возрождения древлеправославного благочестия в епархии стало насаждаться «учение» бывших воз-

дей лужковского согласия. Епископ и поставленные им священники требовали не приносить молитву за царя на проскомидии, называли Иисуса «иным богом» — антихристом, крест четвероконечный называли печатью антихриста и даже удалили из алтаря покровцы с изображением четвероконечного креста. Вместо Евангелия священники стали распространять среди верующих «беспоповские тетради», наполненные беспоповскими легендами и злохулением в адрес синодальной церкви.

Свой полемический талант И. Кабанов теперь перенацелил с внешних беспоповцев на выразителей беспоповских взглядов внутри старообрядческой церкви.

Ещё в Покровском монастыре (1845–1848) И. Кабанов написал сочинение «О Или и Енохе», направленное против беспоповцев, считавших, что антихрист уже пришёл на землю и царствует духовно и, следовательно, предсказанное Иоанном Богословом пришествие на землю двух ветхозаветных пророков Или и Еноха уже состоялось, только духовно.

Иларион Георгиевич устами толкователей священного Евангелия Феофилакта Болгарского, Филипа Философа, Максима Грека доказывал беспоповцам, что Илия как «предтеча второго Христова пришествия» не явился ни чувственно, ни духовно «по тысящи лет от воплощения Господня», ни «по 1595-м лете, егда жителіе Малой Россіи к римскому костелу приступили», (прибавляя к числу 1000 лет «число зверя 666» (6).

Таким образом, И. Кабанов отвергает ложное «учение» о поэтапном завоевании антихристом мира, так детально разработанное сначала западнорусскими богословами, а затем первыми учителями старообрядчества.

В этом вопросе он стал преемником старообрядческого богослова начала XVIII в. Матвея Андреева с Керженца. В сочинении «Обличение о лжеучителях и прелестниках» (1730-е годы) М. Андреев, рассуждая о тысячелетнем «связании сатаны», изложенном в Откровении Иоанна Богослова, высказал предположение, что 1000 лет, на которые связан сатана, «время нам не ведомое», это, возможно, «многа лета, якоже рече Давыд», но «Богу единому то есть ведомо», сколько нам жить. Это привело Матвея Андреева к выводу, что конечного «отступления от веры» в России «по числу 1666 не произошло» (7).

В конце 1850-х годов И. Кабанов пишет сочинение «О монархиях: Ассирийской, Мидийской, Греческой и Римской, и последовательно-исторически о царях греческих и римских» и «О жертвоприношении за царей разных инославных вероисповеданий». «За таковые труды его семь боголюбивых епископов при-

слали ему благодарственный отзыв, за собственноручным подписом, 23 августа 7369 (1861) года» (8). В этих сочинениях И. Кабанов доказывал, что и в давние времена христианские пастыри, следуя заповеди апостолов Павла и Петра, молились как за инославных царей, так и за царей-гонителей.

Знакомство с епископами и начётчиками с Рогожского кладбища показало, что лужковской ересью заражена меньшая часть старообрядцев, но она нуждается в пастырском утрачевании.

Иерархи и начётчики Рогожского кладбища сами подняли вопрос о возрождении в старообрядческой церкви обрядовых традиций времён первых пяти русских патриархов и освобождении религиозного мировоззрения старообрядцев от «беспоповских заблуждений», накопившихся за годы беспастырства и отсутствия церковного единоначалия. В лице И. Кабанова они нашли единомышленника, способного осмыслить проблему и представить программу духовного оздоровления старообрядческого общества.

Такая программа была изложена в Окружном послании, подписанном старообрядческими епископами 24 февраля 1862 г. Текст Окружного послания был подготовлен И. Кабановым (Ксеносом).

Окружное послание утверждало, что «учение» об окончательном завоевании православного мира антихристом и наступлении «антихристового времени», укоренившееся в сознании многих старообрядцев, не должно подменять собой древлеправославное благочестие, в основе которого лежит общехристианское Евангельское учение.

Окружное послание отсекало ложное «учение» о «духовном антихристе» от тела возрожденной старообрядческой церкви вместе с беспоповскими тетрадками, распространяемыми некоторыми священниками белокрыницкого поставления, оно вскрывало вопросы верования, по которым заблуждались старообрядцы, и разъясняло, что греко-российская церковь «верует не во иного Бога, но во единого с нами», запрещало хулить имя Иисус и порочить четвероконечный крест. Окружное послание, таким образом, призывало старообрядцев не уклоняться от Евангельского учения и прокладывало путь к качественно новым отношениям старообрядческой церкви с греко-российской церковью и с государством.

Во второй статье Окружного послания говорилось, что греко-российская церковь, несмотря на некоторые различия в обрядах, не погрешает в догматах веры. Вот почему старообрядцы, пока не было у них святителя, принимали священников от греко-российской церкви.

ви в сущем сани, признавая хиротонию, полученную ими от епископов, действительной.

Это «заявление» «уравновешивается» в Окружном послании подробным изложением причин, по которым сохраняется несогласие старообрядческой церкви с новообрядческой: 1) «Изменение древлецерковных преданий», 2) «Ужаснейшая клятва и анафема, на содержащих древняя святоцерковная предания», а также 3) «Злохульно пореченное в книгах их имя Иисус». Это есть те основные причины церковного несогласия в России: «Сих ради совесть наша не допускает нас быти в подчинении пастырем тоя церкви, иже, к крайнему сожалению здравомыслящих, не обращают должного внимания на исправление своих полемических книг и не уничтожают означенных жестокословных порицаний — порицаний отвратительных, благочестивому слуху неуместимых и христианским пастырям отнюдь не свойственных».

По мнению автора послания, препятствия к церковному миру вполне преодолимы. Если иерархи греко-российской церкви «отложат вышеупомянутая порицания и соборне оставят своя новодогматствования», а «святую старожитность возлюбят и примут и порученным себе хранить ю повелят» (Книга о вере. Гл.25. Л.195об.) и «начнут последовати всем древлецерковным преданием неизменно, и устроится церковь в таковой точности догматов и преданий, якоже быше от лет равноапостольного князя Владимира и до лет Никона, бывшего патриарха», то есть во всём последуют традиции Древлеправославной церкви, тогда «и мы без всякаго увещания человеческого пойдем ко общению ея».

А поскольку возврата греко-российской церкви к дониконовской «святой старожитности» не произойдёт, то даже после устранения трёх «причин церковного несогласия» быть «в подчинении пастырем тоя церкви» невозможно.

Мысль «идти ко общению» на представленных в Окружном послании условиях не новая, и ранее, в беспастырский период, неоднократно высказывалась старообрядческими писателями. Теперь, после восстановления в старообрядческой церкви полноты чина, по мнению составителей Окружного послания, возможно только равноправное и мирное сосуществование с Греко-российской церковью, но не соединение.

Основные положения Окружного послания были развиты И. Кабановым (Ксеносом) в его сочинениях: «Вопль Окружного послания», «Омышление православных христиан», «Краткое соображение учения святыя церкви и мнения противляющихся оному», «Апология Окружного послания», «Разбор Белокриницкого акта» и в других.

Идея возрождения в старообрядчестве

традиций русской древлеправославной церкви в «чистом» виде в середине XIX в. казалась утопической, но, по мнению Ксеноса, в условиях иерархической целостности старообрядчества вполне осуществимой, нужна только воля архиепископа, терпеливый труд священников и время.

Вторжение Окружного послания в сознание старообрядцев было столь потрясающим, что в скором времени привело к образованию крайних течений, которые повели к расколу недавно созданной старообрядческой церкви и иерархии. Радикально настроенные противники Окружного послания перешли в оппозицию, вплоть до создания собственной оппозиционной иерархии, а радикально настроенные сторонники Окружного послания, убоявшись длительной и упорной борьбы за чистоту древлего благочестия, уклонились в единоверие, под крыло господствующей церкви, где, по их представлению, они могли спокойно заняться личным спасением. Ксенос остался без единомышленников, одиноким подвижником, терпеливо сносящим нападки недоброжелателей.

Окружное послание в условиях государственной политики духовной несвободы старообрядцев явилось важным политически значимым документом.

И. Кабанов ещё в 1863 г. в сочинении «Омышление православных христиан» писал: «Собор Освященный поступил правильно, подписав Окружное послание, дабы церковь наша не имела отнюдь ни единого порока или враски безпоповских зловредных мудрований, дабы правительство, видя наше чистое и прямое понятие, даровало нам терпимость и свободу!» (9).

Негативная позиция старообрядческой церкви по отношению к пережиткам беспоповского мышления, высказанная в Окружном послании, была учтена членами особого Временного Комитета, занявшегося в 1864 г. поисками «законных способов предоставления старообрядцам некоторых гражданских и религиозных свобод».

Окружное послание явилось высшим проявлением гражданского долга Илариона Кабанова перед многотысячной старообрядческой общиной России.

Осознание старообрядцами правоты требований Окружного послания 1862 г. происходило медленно. Понадобились долгие десятилетия, пока выросло новое поколение старообрядцев, более образованных, мыслящих свободно, способных продолжить дело Ксеноса и воплотить в жизнь его предложения.

Даже противники Окружного послания, неокружники, под его влиянием к началу XX в. отошли от крайних беспоповских взглядов, кото-

рых они придерживались в 1860-е годы, и стали выражать взгляды, близкие установкам Окружного послания. Это позволило старообрядцам преодолеть длительный раскол внутри старообрядческой церкви и к 1906 г. найти формулу примирения окружников и неокружников.

В 1860-е годы Иларион Кабанов много занимался в библиотеках Петербурга, Москвы, в Синодальной библиотеке, переписывался и встречался с профессором Московской духовной академии Н.И. Субботиным, который помогал Ксеносу в публикации сочинений в миссионерских сборниках, поскольку старообрядческая печать в стране была запрещена. Н.И. Субботин не скрывал, что стремился уговорить Ксеноса, присоединиться к греко-русской церкви на правах единоверия и использовать его писательский талант в миссионерских целях.

В 1863 г. Ксенос составил «Историю Ветковской церкви». Полное название сочинения подробно пересказывает его содержание: «Кратчайшее начертание истории Ветковской церкви, вкуче же и краткое изложение догматов и преданий, чинов же и обрядов, и обычаев древле-православно-кафолического исповедания единых Святыя Соборныя Апостольския Древле-грекороссийския Церкви, святосохраненных до времен Никона патриарха, и донныне сохраняемых последователями древлецерковнаго благочестия свято и нерушимо, и отнюд неизменно. Кратчайшее сказание о просвещении Русския земли святым Крещением, о приятии от Греческия Константинопольския Церкви чина и устава, и обычая церковнаго святым равноапостольным князем Владимиром, и о непоколебимом и неперменном хранении древлецерковнаго благочестия до лет Никона, бывшего патриарха московскаго. От того же времени чины и уставы, обряды же и обычаи церковныя сохранены быша без ущерба в неизменном их виде в древле-православно-кафолической Ветковской церкви, о них же zde и краткое изъяснение предлагается в память будущем родовом».

«История Ветковской церкви» стала одним из памятников истории русского православия.

Ксенос вместе с Павлом Прусским решительно выступил против сотрудничества старообрядцев с кружком А.И. Герцена. Когда В.И. Кельсиев, тайно из Лондона прибыл в Россию, то при встрече с Павлом Прусским и с И.И. Шебаевым предложил старообрядцам поповского и беспоповского согласий, которые «в условиях постоянных притеснений неизбежно пребывают в оппозиции правительству, оставить распри, религиозные разногласия» и «всем заедино вооружиться и общими силами победить общего врага (царское самодержавие)» (10). Тем

более что многие требования старообрядцев «сопадали с программой русской революции». «Опершись на многомиллионную массу русского народа, собранную в крепкую религиозную организацию, — считал В.И. Кельсиев, — можно получить мощный рычаг воздействия на правительство» (11).

На приглашение в революцию Павел Пруссский прозорливо возразил: «Их цель — через разрушение церкви достигнуть разрушения государства. Тогда они добрались бы до нас; мы им нужны только для достижения цели. И мы порешили, лучше терпеть от никониан всякое гонение, нежели согласиться с безбожниками и тем, через разрушение власти, готовить путь антихристу» (12).

Ксенос, для которого признание правительством Белокриницкой иерархии было главной задачей, который во всех своих сочинениях проводил мысль о незыблемости Богопоставленной власти и призывал старообрядцев молиться «за Государя», был больно уязвлен тем, что старообрядцам протянули руку безбожники, крайне враждебно настроенные против царя.

Ксенос сознательно и целенаправленно обозначает в официальных документах отрицательное отношение старообрядцев к кружку лондонских революционеров. Союз со «злокозненными безбожниками» не только противоречил религиозным представлениям старообрядцев, но был ещё и опасен возобновлением репрессий правительства по отношению к непризнанной правительством Белокриницкой иерархии.

Так, в архипастырском послании митрополита Кирилла (Белая Криница) к русским старообрядцам от 24 февраля 1864 г. (13), текст которого составил И. Кабанов, говорилось: «К сим же завещаю вам, возлюбленным: всякое благоразумие и благопокорение покажите пред царем вашим, в чем не повреждается вера и благочестие, и от всех враг его и изменников удаляйтесь и бегайте, якоже от мятежных крамольников Поляков, тако наипаче от злокозненных безбожников, гнездящихся в Лондоне, и оттуду своими писанин возмущающих европейския державы и рассевающих плевельное учение треокаяннаго онаго врага Христова, тмократному проклятию подлежащаго, сосуда сатанина, всенечестивейшаго Вольтера, возмутившаго всю вселенную своим диавольским учением» (14).

В 1864 г. по представлению Илариона Георгиевича Собор епископов в Москве составил соборное «Определение»: «Разбор, или указание погрешностей в рукописи, именуемой Уставом Белокриницкого монастыря» (15), и указал старообрядцам на богословские ошибки в сочинении Петра Белокриницкого, показав тем приверженность старообрядческой церкви Евангельскому учению.

К концу 1860-х годов отвергнутый реформатор старообрядческой церкви влачил нищенское существование и подвергался опасности физической расправы. В 1869 г. Ксенос покинул столицу и уединился в Калуге. Отсюда он вёл обширную переписку, в том числе с Т.И. Филипповым и с Н.И. Субботиным. В январе 1880 г. больной Ксенос вернулся в любимый им «Клинцовский Предтечев монастырь, что в Полосе», где деятельно включился в жизнь старообрядческой епархии. Возвращение И. Кабанова в Стародубье заметно укрепило позиции окружников и возвысило духовную жизнь в епархии, обогатив и наполнив её талантом Ксеноса.

Путь подвижничества, на который вступил Ксенос, оказался тернистым. В родном и горячо любимом им старообрядчестве Иларион воспринимался «чужаком». Его глубокие познания, сила убеждения, красноречие восхищали одних, вызывали зависть и ненависть других. Его труды, проникнутые искренней любовью к древней Русской Православной Церкви, призывающие к возрождению в Старообрядческой церкви древней церковной традиции, его усилия по освобождению сознания старообрядцев от пережитков и заблуждений, воспринимались внутри белокрыницкого согласия как ненужные и вредные. До конца жизни Иларион Кабанов оставался непонятым, отверженным и гонимым.

Иларион Кабанов не случайно взял псевдоним «Ксенос» — (греч.) странник, незнакомец, гость, друг. По-видимому, слово «ксенос» во всех его значениях соответствовало как характеру И. Кабанова, так и осознанию им своего места в старообрядческом мире.

Искупительным подвигом Илариона Кабанова, равным всей его жизни, стал не «узкий путь» к царствию небесному, идущий через девство, умерщвление плоти и уход из мира, а служение в миру ради освобождения старообрядческой церкви от псевдоучений, появившихся в отсутствие епископского единоначалия, искажающих Евангельское учение и подменяющих собой древнее православие. Своим служением Кабанов продолжил традиции русских боголюбцев XVII в., не искавших уединения в монастыре ради личного спасения, а ставших на путь активной религиозной деятельности в миру, направленной на поднятие духа русского православия.

Ксеносу не довелось стать свидетелем торжества своих взглядов при жизни.

Жизнь показала старообрядцам: мало обрести святителя, необходимо прожить и выстрадать трудный и трагический период становления новой иерархии.

Всею своей деятельностью, своими поле-

мическими сочинениями, направленными против религиозных заблуждений, Ксенос выступал как миссионер от Древлеправославной Церкви Христовой, стремясь вернуть в её лоно заблуждающихся старообрядцев.

В исторической перспективе деятельность Илариона Георгиевича Кабанова (Ксеноса) можно рассматривать как подвиг реформатора старообрядческой церкви по возрождению древнего благочестия в мышлении, в обряде, в молитве.

Говоря о творчестве Ксеноса писателя, следует подчеркнуть, что И. Кабанов был одним из последних русских писателей, кто ярко и талантливо писал на церковнославянском языке. В XX в. эта средневековая традиция угасла.

По мнению профессора Московской духовной академии Н.И. Субботина, Ксенос «один из самых замечательных людей по уму, познаниям и талантам» «из старообрядцев поповского согласия, живших и действовавших в половине настоящего столетия» (16).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Братское Слово. 1885. №16. С.362–365; Субботин Н. История Белокрыницкой иерархии. Т.І. М., 1874. С.90–93.
2. Российская государственная библиотека. Отдел рукописей. (ОР РГБ). Ф.247. №25. Л.241.
3. Субботин Н.И. Современные движения в расколе. М., 1865. С.70; Братское слово. 1884. Т.1. №4. С.196.
4. Варадинов Н. История Министерства внутренних дел. Кн.VIII: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С.390–391.
5. ОР РГБ. Ф.247. №871. Л.97–98.
6. Там же. №397. Л.27–30.
7. Христианское чтение. 1908. Ноябрь. Т.228. Ч.2. С.1544–1546.
8. Селивестр, епископ. Краткий очерк жизни Илариона Георгиевича // ОР РГБ. Ф.579. №24. Л.49–49об.
9. ОР РГБ. Ф.247. №25. Д.70. Л.284об.
10. Братское Слово. 1888. Т.І. С.692.
11. Исповедь Василия Ивановича Кельсиева // Архив русской революции, издаваемый И.В. Гессеном. Т.ХІ. Берлин, 1923. (М., 1991). С.258.
12. Братское Слово. 1889. Т.ІІ. С.649.
13. Архипастырское Послание в 1864 г. было напечатано в Яссах, в типографии Бермана.
14. Субботин Н.И. Раскол как орудие враждебных России партий. М., 1867. С.151–152.
15. ОР РГБ. Ф.579. №151. Л.36–57об.
16. Братское Слово. 1884. Т.1. С.195; 1885. №17. С.439.

КНИЖНОСТЬ

Т.Ф. ВОЛКОВА, И.Ф. КОНОНОВА

СОЧИНЕНИЯ ПРОТОПОПА АВВАКУМА В КРУГЕ ЧТЕНИЯ ПЕЧОРСКИХ КРЕСТЬЯН-СТАРООБРЯДЦЕВ

Среди разнообразных по жанрам и темам старообрядческих сочинений, сохранившихся в составе рукописных сборников в крестьянских библиотеках на Нижней Печоре — в Усть-Цилемском р-не Республики Коми, известном центре старинной книжности и традиционной народной культуры (1), — наиболее широко представлены сочинения протопопа Аввакума и его союзников по пустозерской ссылке (2). Популярность сочинений протопопа Аввакума на Печоре в XVIII–XX вв. объясняется не только живым интересом сугубо старообрядческого региона к истории староверия, но и непосредственной близостью Усть-Цильмы к Пустозерску — месту создания почти всех сочинений Аввакума: Усть-Цильма была главным транзитным пунктом на пути из Пустозерска в центральную Россию. Ещё при жизни Аввакума или вскоре после его казни в печорские сёла, по-видимому, попали некоторые его автографы, с которых впоследствии печорские переписчики делали свои копии. Это подтверждается, в частности, приписками, сохранившимися на некоторых печорских рукописях, содержащих сочинения Аввакума: «Списывано сия беседа с подлинной собьственной его руки Аввакума протопопа» (3); «Списано с Протопоповы руку» (4). «Можно утверждать, — пишет В.И. Малышев, — что сочинения протопопа Аввакума долго бытовали в местах, в которых продолжительное время проходила его деятельность, при условии, конечно, что в этих местах крепко и долго держались старообрядчества» (5). Именно таким районом и была низовая Печора, где до сих пор очень прочно сохраняются старинные обряды и обычаи и существует активная старообрядческая община (6).

Вторым фактором, способствовавшим активному приобщению усть-цилемцев к литературному наследию Аввакума, послужили тесные контакты печорских старообрядцев с известным поморским старообрядческим центром — Выго-Лексинским общежитием (7), по модели которого был создан местный Великопоженский старообрядческий скит, ставший благодаря своему скрипторию и существовавшей при нём школе для старообрядческой

молодёжи не только религиозным, но и просветительским центром, распространявшим рукописные книги и грамотность по всем печорским, пижемским и цилемским селениям (8). Два печорских сборника — ИРЛИ УЦ 42 и 49, содержащие сочинения Аввакума, имеют явно выговское происхождение.

В настоящее время печорские сборники с сочинениями протопопа Аввакума сосредоточены в двух хранилищах: в БАН России (4 сборника в собрании Текущих поступлений; далее — БАН Т.п.) и в Древлехранилище имени В.И. Малышева ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН (7 сборников в Усть-Цилемском собрании; далее — УЦ и 3 сборника в Усть-Цилемском новом собрании; далее — УЦн.). Всего в составе сохранившихся печорских сборников дошло 10 сочинений Аввакума, некоторые из которых — не в одном списке (всего мы выявили 25 отдельных списков Аввакумовских произведений). Представлены все наиболее значительные его сочинения: «Житие» (в 3 списках XVIII–XIX вв.: ИРЛИ УЦ49 (XIX в., 30-е годы). Л.2–73; ИРЛИ УЦ48 (XIX в., третья четверть). Л.1об.–17об.; БАН Т.п.414 (XVIII в., вторая половина), л.1–3об.); «Книга бесед» (в 7 списках XVIII–XIX вв.: БАН Т. п.415 (XVIII в., 60-е годы). Л.1–17; ИРЛИ УЦ17 (XVIII в., середина). Л.59–161об.; ИРЛИ УЦ42 (XVIII в., конец). Л.11об.–24об.; БАН Т. п.76 (XVIII в., вторая половина). Л.1–1об.; ИРЛИ УЦ н.193 (XVIII в., кон.). Л.11об.–22об.; ИРЛИ УЦ н.299 (XVIII в., конец). Л.14–18об., 18об.–30; ИРЛИ УЦ70 (1882 г.). Л.131–139); «Книга толкований и нравоучений» (в 4 списках XVII–XVIII вв.: БАН Т.п.105 (XVII в., 70-е годы). Л.116–215об.; БАН Т.п.415 (XVIII в., 60-е годы). Л.21об.–23об.; 26об.–27; ИРЛИ УЦ37 (XVIII в., посленая четверть). Л.4–5об.); «Пятая челобитная царю Алексею Михайловичу» (в 5 списках XVIII–XIX вв.: ИРЛИ УЦ42 (XVIII в., конец). Л.26–47; ИРЛИ УЦ н.193 (XVIII в., конец). Л.24об.–45; ИРЛИ УЦ н.299 (XVIII в., конец). Л.30об.–50об.; ИРЛИ УЦ49 (XIX в., начало). Л.73об.–81; ИРЛИ УЦ70 (1882 г.). Л.140–155); «Челобитная царю Федору Алексеевичу» (в списке 60-х годов XVIII в.: БАН Т. п.415. Л.20–20

*Работа выполнена в рамках Государственного задания Министерства образования и науки РФ, НИР «Духовная культура европейского севера: системное описание и исследование источников по традициям Печоры», рег. № 6.2281.2011.

об.); «Книга горемыкам миленьким» (послание «всей тысящи рабов христовых») (в списке 60-х годов XVIII в.: БАН Т.п.415. Л.17об.—20, 20об.—21об.); «Послание к сибирской братии» (в списке последней четверти XVIII в.: ИРЛИ УЦ37. Л.1—2.); «Послание к неизвестному лицу» («Послание к рабам христовым») (в списке начала XX в.: ИРЛИ УЦ95 Л.1об.—3, 3—6); «Письмо к царевне Ирине Михайловне» (в списке последней четверти XVIII в.: ИРЛИ УЦ37. Л.5—5об., 2—4) и «Письмо к Маремьяне Фёдоровне» (в списке 60-х годов XVIII в.: БАН Т.п.415. Л.23об.—26об.).

По нашим наблюдениям, сочинения протопопа Аввакума представлены в двух типах сборников, бытовавших в XVIII—XX вв. на низовой Печоре: в рукописях, где произведения Аввакума соседствуют с сочинениями других авторов (9), и в сборниках, состоящих исключительно из сочинений Аввакума (10). Среди них отметим прежде всего сборники, содержащие полные списки Аввакумовских произведений: БАН Т.п. 105, ИРЛИ УЦ17 и 49, в которых читаются «Книга толкований и нравоучений», «Книга бесед» и «Житие» протопопа Аввакума.

В хронологическом отношении списки сочинений Аввакума, сохранившиеся на Печоре, охватывают период с 70-х годов XVII в. вплоть до начала XX в. Подавляющее их большинство относится ко второй половине XVIII—XIX вв. — периоду расцвета печорской рукописной традиции.

Среди сборников, содержащих сочинения Аввакума, мы выделили 3 группы, которые представляют особый интерес. Во-первых, это сборники, связанные своим происхождением с Выго-Лексинским общежитием, свидетельствующие о тесных связях усть-цилемского книжного центра с Выгом. На Пижме, притоке Печоры, в д. Скитской, образовавшейся на месте упразднённого в 1854 г. (практически одновременно с Выговским общежитием) Великопожженского скита, В.И. Малышевым был найден интересный выговский сборник — ИРЛИ УЦ49 (11), содержащий полный список «Жития» Аввакума и его Пятую челобитную царю Алексею Михайловичу. Там же В.И. Малышевым был найден другой выговский сборник — ИРЛИ УЦ42 (12), содержащий вступление и первую беседу из «Книги бесед» Аввакума и его Пятую челобитную. Рукопись была приобретена в 1956 г. у М.П. Михеева (13), который выкопал её из тайника, где она пролежала более 12 лет (14).

Ещё одну группу интересующих нас в этом обзоре сборников составляют рукописи, содержащие списки сочинений Аввакума, созданные известным печорским книжником второй по-

ловины XIX в. — писцом и редактором древнерусских повестей Иваном Степановичем Мяндиным (15). В настоящее время достаточно хорошо изучены многие его переработки древнерусских литературных произведений — повестей о царице и львице, царевне Персике, гордом царе Аггее, Тимофее Владимирском, царице Динаре, Сказания об Александре Македонском, Жития Корнилия Выговского, Троянских сказаний и др. (16). Однако печорского книжника-старообрядца не могли не привлечь и сочинения Аввакума, которые, безусловно, проходили через его руки и внимательно прочитывались, чему находятся и документальные подтверждения. Так, уже упомянутый выше сборник выговского происхождения ИРЛИ УЦ49 с Житием Аввакума, судя по записи, был прочитан И.С. Мяндиным ещё в юном возрасте — в 17 лет: «Случилось [почитать?] (17) сию книгу, глаголемую Житие Аввакума протопопа, Архангельской губернии Мезенского уезда Устьцелемской (так!) крестьянину Ивану Мяндину. Подписалъ своеручно. 1840 года» (18) (л.1. скоропись, чернила). Предшествующим владельцем сборника, судя по другой записи на рукописи, сделанной 2 годами раньше мяндинской, был «поэт» Венедикт Антонов (19), по-видимому, один из обитателей Великопожженского скита. Имя юноши Венедикта, утонувшего в реке, упоминается в местном синодике (20); поэтические сочинения его не сохранились. Попав в семью Мяндиных, сборник УЦ49, по-видимому, оставался там довольно долго, о чём свидетельствуют листы, извлечённые археографами ИРЛИ из переплёта рукописи: на них, во-первых, имеются рисунки И.С. Мяндина, на которых он пытался изобразить свой дом и отца (21), во-вторых, шуточный короткий стих о грехе винопития, под которым И.С. Мяндин поставил своё имя (22). Возможно, именно из этой рукописи позднее И.С. Мяндин сделал выписки, попавшие в другую рукопись — ИРЛИ УЦ48 (23), где читается фрагмент из Жития Аввакума, написанный полууставом И.С. Мяндина. В сборнике ИРЛИ УЦ70 (24) наряду с такими известными переработками И.С. Мяндина, как Повесть о Тимофее Владимирском, «Повесть о богоизбранном царе и о прелести дьявола», поучение «О ленивых», читаются и переписанные Мяндиным сочинения Аввакума (вступление к Книге бесед, Пятая челобитная царю Алексею Михайловичу).

В некоторых сборниках, содержащих сочинения Аввакума, обнаруживаются следы реставрации, проведённой И.С. Мяндиным, которая у него обычно сопровождалась частичной перепиской повреждённых листов и даже отдельных произведений (2). Так, например, в

сборнике ИРЛИ УЦн.193, содержащем фрагменты «Книги бесед» протопопа Аввакума и его Пятую челобитную царю Алексею Михайловичу, И.С. Мяндиным подклеены многие листы, а также дописан первый лист и переписаны Повесть об Аввакуме, Епифании и Лазаре и Повесть о Петре и Евдокиме, также вошедшие в этот сборник. Возможно, эта книга была в личной библиотеке И.С. Мяндина и он переписывал с неё тексты в другие рукописи. Следы мяндинской реставрации носит и печорская рукопись-конвюлт (70–80-е гг. XVII в. – 20–30-е годы XVIII в.), хранящаяся сейчас в БАН (Т.п.105) и содержащая полный список «Книги толкований и нравоучений» протопопа Аввакума. По наблюдениям В.И. Малышева, переплёт рукописи по характеру тиснения и манере подклеек – работы И.С. Мяндина, который сделал также пояснительные надписи писарской скорописью XIX в. по верхним полям листов 130об.–148 (27). В кратком текстологическом комментарии к мяндинским спискам сочинений Аввакума В.И. Малышев отмечает, с одной стороны, отсутствие в них существенных отличий от известных списков этих произведений, с другой – явное поновление языка печорским переписчиком (28).

Сочинения Аввакума привлекли внимание и другого местного, печорского, книжника – писателя-старообрядца середины XX в. Степана Анфиногеновича Носова, известного по всей Печоре как «Анхеныч» (29). Он неоднократно обращался к сочинениям протопопа Аввакума. В рукописи Научной библиотеки Сыктывкарского университета УЦр.140 – авторском сборнике С.А. Носова (по его собственной нумерации – 19-м) (30), среди множества различных выписок из самых разнообразных источников – от средневековых текстов до современных научных изданий – на л.142об. цитируются начальные строки Жития Аввакума из «Пустозерского сборника» (31). Есть выписки из Жития Аввакума и различных справочный материал о нём и в других сборниках «Анхеныча», электронные копии которых дочь Степана Анфиногеновича Роза Степановна Носова передала для исследования М.В. Мелихову (сборники №10 и 22 по авторской нумерации) (32).

Затронем в нашем обзоре и вопрос о литературном «конвое», который сопровождает сочинения Аввакума в печорских сборниках. Можно выделить 3 группы таких сочинений. К первой относятся сочинения других авторов-старообрядцев, в том числе союзников протопопа по пустозерской ссылке. Среди таких сочинений «Послание к боярыне Морозовой» инока Авраамия в четырех списках (в сборниках ИРЛИ УЦ42, УЦн.193, УЦн.299 и УЦ70); «Повесть об Аввакуме, Лазаре и Епифании»

дьякона Фёдора и «Повесть о Петре и Евдокиме», авторство которой приписывается разными исследователями то иноку Авраамии, то дьякону Фёдору (33) (обе повести в сборнике ИРЛИ УЦн.193); а также «Беседа скитская» о преимуществах старообрядчества перед новой церковью (в сборнике ИРЛИ УЦн.211). К этому корпусу произведений примыкает традиционный комплекс сказаний о Никоне как главном противнике старообрядческого движения, что обнаруживается в составе 3 печорских сборников – ИРЛИ УЦ 42, УЦн.193 и УЦн.299. Эти сборники датируются концом XVIII в. и содержат следующие рассказы о патриархе: Повесть о Никоне и о змее, Сказание о Никоне и видение Дмитрия Волжанина, Сказание о Никоне ученика его Андриана и соловецкого старца Кирика, а также рассказ о стяжательстве, жестокости патриарха и о неуважении им русских святых (34). Эти рассказы, содержащие негативную характеристику Никона, усиливали в сборниках тему правоты старообрядцев в их борьбе с церковной реформой.

Вторая группа текстов, окружающих сочинения Аввакума в печорских сборниках, имеет выговское происхождение. Среди них: «Соборное определение о постах в Выговском общежительстве» и сочинение Семёна Денисова «Слово... о святых чудотворцах, в России воссиявших...» (оба произведения в сборнике ИРЛИ УЦ17), «Житие инока Корнилия» (в сборниках ИРЛИ УЦ42, УЦн.193, 299) и благодарственное письмо выголексинцев печорской «благотворительнице» Евдокии Палкиной (в сборнике ИРЛИ УЦ49). Подобное окружение аввакумовских сочинений в печорских сборниках объясняется, по-видимому, тесными контактами печорских старообрядцев с Выго-Лексинским общежительством, откуда на Печору переправлялись рукописные сборники, которые затем переписывались и распространялись по всему усть-цилемскому краю (35).

К третьей группе сочинений, соседствующих в печорских сборниках с сочинениями Аввакума, относятся популярные в печорской старообрядческой среде тексты нравственно-этического и эсхатологического характера: разного рода жития, слова, поучения, а также молитвы, фрагменты из различных назидательных книг (Цветника, Старчества, Лимониса), апокриф «Слово Мефодия Патарского» о конце света, выписки из вопросов и ответов Антиоха и Епифания. В этот комплекс сочинений вошли, как видим, произведения жанров, традиционных не только для печорской рукописной традиции, но и для репертуара древнерусской книжности в целом. Подобное «соседство» текстов отмечается в сборниках БАН Т.п.105, ИРЛИ УЦ37, 42, 48, УЦн.193 и 299. В эту же

группу произведений, сопровождающих сочинения Аввакума, входят и собственно печорские тексты, на местное происхождение которых указал В.И. Малышев (например, «Объяснение о летах, несогласующих с нынешним разчислением») (36), памятники переводной литературы (несколько новелл из «Великого Зеркала»), а также некоторые повествовательные произведения (например, «Повесть о владимирском попе Тимофее», «Повесть о некоем отшельнике, его же искуси бес страннолюбия ради» и др.). Названные сочинения, переписанные и переработанные И.С. Мяндиным, содержатся в сборнике ИРЛИ УЦ70.

Анализ характера литературного «конвоя» сочинений Аввакума в печорских сборниках обнаруживает его закономерный характер. С одной стороны, помещая рядом с сочинениями Аввакума различные старообрядческие сочинения, в том числе тексты выговского происхождения, печорские и выговские переписчики стремились усилить идеологическую сторону сборников, наполнив их сочинениями, в которых нуждались выговские и печорские читатели-старообрядцы, испытывавшие на себе прессинг светских и церковных властей. Многожанровость старообрядческих сборников можно объяснить и стремлением старообрядческой литературы вместить в ограниченном объёме литературных памятников всё многообразие проблем, волновавших её авторов (37).

Обратимся далее к самим сочинениям Аввакума, дошедшим в составе печорских сборников, и кратко прокомментируем, в чём особенность их печорских списков, в каких редакциях сохранились в них важнейшие произведения Аввакума.

Житие протопопа Аввакума в печорских сборниках представлено редакцией А. Популярность на Печоре именно этой редакции объясняется, на наш взгляд, двумя причинами. Во-первых, данный текст функционировал в литературной среде Выговской пустыни уже в первой половине XVIII в. (38). Можно предположить, что в результате многократного переписывания «Жития» в этой редакции на Выгу и тесных контактов выговцев и устьицелюмов Житие в редакции А распространилось и на Печоре. Во-вторых, «Житие» в редакции А, возможно, оказалось более привлекательным для печорских крестьян в силу художественных и идеологических особенностей этой редакции, в которой содержатся отсутствующие в других редакциях «Жития» яркие эпизоды, более глубокие в художественном плане. Например, детально описаны некоторые «сибирские беды» Аввакума; подробно рассказывается о доброте безымянного приказчика воеводы Афанасия Пашкова, снабдившего семью Аввакума едой;

введена сцена с Анастасией Марковной, благословляющей Аввакума на дальнейшую борьбу, включены рассказы о казнях «духовных детей» Аввакума на Мезени и о казнях в Москве, приводится длинное воспоминание об уединённых молитвах протопопа и др. (39). Кроме того, редакция А, отражая уже третий этап работы Аввакума над «Житием» (после создания первоначальной редакции и редакции Б) (40), обнаруживает «новое литературное качество»: она не просто подробнее предшествующих редакций, но много глубже в плане художественного воссоздания жизни (41). Кроме того, в ней появляются эпизоды, явно рассчитанные на то, что они могут помочь старообрядческим читателям в их конфессиональной практике (подробные описания исповеди и причащения, рассказы о крещении Аввакумом своих детей и т.п.) (42), что не могло не привлечь устьицелюмов, нуждавшихся не только в духовной пище, но и в практических советах по обустройству их религиозной жизни. Общий дидактический характер этой редакции (43) также способствовал её популярности среди печорских старообрядцев, ценивших (судя по составу печорской книжности) дидактическую окрашенность литературных текстов. Может быть, в силу этих особенностей редакции А она более активно читалась и переписывалась печорскими крестьянами, хотя не исключена возможность бытования на Печоре и других редакций Жития, списки которых просто до нас не дошли.

Исследуя творческую историю «Жития» Аввакума, Н.С. Демкова попутно отмечает факт соединения в рукописях под одним переплётом «Жития» в редакции А и Пятой челобитной Аввакума царю Алексею Михайловичу, отправленной Аввакумом из Пустозерска в 1669 г. (44). Оба эти сочинения Аввакума восходят к Пустозерскому сборнику из собрания В.Г. Дружинина (БАН, собр. В.Г. Дружинина, №746) (45). Извлечённые из него, «Житие» и «Пятая челобитная», как предполагает Н.С. Демкова, в виде отдельной рукописи попали к выговским переписчикам (46), а от них, как мы предполагаем, — к печорским старообрядцам: в рукописи ИРЛИ УЦ49 наблюдается именно такое сочетание произведений Аввакума, к которым здесь добавлены «Видение» благовещенского протопопа Терентия и письма выголексинцев их устьицелюмской «благотворительнице» Е.Е. Палкиной (47).

Вторым значительным сочинением Аввакума, которое сохранилось на Печоре, была «Книга толкований и нравоучений». Из 4 печорских списков её первый — БАН Т.п.105 — является полным списком «Книги Толкований»: он содержит все 5 её частей; второй и третий — БАН Т.п.415 — содержат фрагмент второго послания

к иноку Симеону из пятой части «Книги толкований» и поучения о прелюбодеех из четвёртой части; четвёртый — ИРЛИ УЦ37 — представляет собой фрагмент без заглавия, соотносящийся с текстом, опубликованным в РИБ (т.39, стб.476–477, 508–509).

Цель «Книги толкований», по замечанию Н.С. Демковой (48), выражена в авторском заглавии: «Совет мужа грешна к хотящим спастися». В своих размышлениях и толкованиях библейских текстов Аввакум соотносит библейские события с современной ему действительностью, в результате чего в «Книге толкований» просвечивают характеристики современников и приметы эпохи (49). В ней также содержатся наставления Аввакума, обращённые к единомышленникам. Всё это и обусловило, по-видимому, интерес печорских крестьян к этому сочинению Аввакума, о чём свидетельствует и бытование на Печоре полного списка «Книги толкований и нравоучений», найденного в Усть-Цильме В.И. Малышевым, посвятившим его характеристике специальную статью (50).

Рукопись БАН Т.п.105 оказалась вторым полным списком «Книги толкований и нравоучений» Аввакума. До этой находки о полном составе «Книги» исследователи могли судить только по списку из собрания П.Д. Богданова (РНБ О.І. №339) (51), датированному её владельцем концом XVII—началом XVIII в. (2). Вновь найденный усть-цилемский список, как показало его текстологическое исследование, оказался, во-первых, более ранним, чем список П.Д. Богданова, во-вторых, в ряде случаев он позволяет восстановить отдельные дефектные в списке РНБ места, наконец, и сам текст найденного на Печоре списка оказался иным, чем в уже известном богдановском списке. В.И. Малышев подробно рассмотрел в своей работе все отличия печорского списка от богдановского и пришёл к выводу о том, что большинство имеющихся в найденном им списке стилистических вариантов — не результат деятельности позднейших переписчиков, а принадлежит руке самого Аввакума (53). Протографом же печорского списка, по мнению В.И. Малышева, была особая рукопись, не связанная ни со списком П.Д. Богданова, ни с так называемым «Боровским» списком, ныне утраченным (54), имеющим ряд общих чтений с печорским списком (55). Дополнительную ценность найденной В.И. Малышевым рукописи с текстом «Книги толкований» придаёт тот факт, что она, судя по сохранившимся на ней записям, скорее всего, является местной, печорской, возможно даже пустозерской, копией сочинения Аввакума, сделанной ещё при жизни автора. Об этом косвенно свидетельствует

владельческая запись, сделанная скорописью XVII в. по верхнему полю л.199: «Сия книга Петра Неронова сына Поздеева, самая полная». Более поздняя запись (XIX в.), сохранившаяся на рукописи, также свидетельствует о её пребывании всё в той же семье Поздеевых (56), имеющей, как установил В.И. Малышев, пустозерское происхождение (57). От одной из представительниц этой семьи — А.П. Поздеевой-Осташовой — В.И. Малышев и получил сборник. Таким образом, переписанная по заказу пустозерца Петра Поздеева рукопись (58), писец которой иногда даже подражал почерку Аввакума (59), очень близка по времени и месту создания к оригиналу и на протяжении более чем 250 лет бережно хранилась потомками её первого владельца — печорскими крестьянами. Текст печорского списка «Книги толкований и нравоучений» Аввакума в 1990 г. был издан Н.С. Демковой и И.В. Сесекиной (60).

«Книга Бесед» протопопа Аввакума также была хорошо знакома печорским крестьянам. В их распоряжении в составе 7 сборников имелись фактически все «беседы» Аввакума, кроме седьмой (61). Вступление и беседа первая «О противниках церковных преобразований» читаются практически во всех печорских списках «Книги бесед» (62), что объясняется, по-видимому, особой значимостью этой начальной части «Книги», где в сжатом виде не только излагается история развития старообрядческого движения, но и развивается идея необходимости поиска «праведной личности, способной силой духа противостоять силам зла „нынешнего времени“» (63).

Среди печорских рукописей, содержащих в том или ином объёме «Книгу бесед», следует выделить 2 её списка. Первый — ИРЛИ УЦ17; второй — БАН Т.п.415. В сборнике УЦ17 (64) «Книга бесед» читается почти в полном её составе: вступление и все беседы с 1-й по 10-ю кроме 7-й. Здесь также переписаны послание Аввакума Морозовой, Урусовой и Даниловой в Боровск и 2 выговских сочинения: Соборное определение о постах и «Слово» Семёна Денисова «о св. чудотворцах, в России воссиявших». Текст «Книги бесед» в этом сборнике, как уже отмечалось выше, списан с автографа Аввакума.

Второй список «Книги бесед», хранящийся в БАН (65), находится в составе сборника, включающего несколько произведений Аввакума: Послание «всей тысящи рабов христовых» («Книга горемыкам миленьким»), фрагменты Челобитной царю Фёдору Алексеевичу, отрывок второго Послания к иноку Симеону, Письмо к Маремьяне Фёдоровне, фрагмент поучения о прелюбодеех из «Книги толкований и нравоучений». Текст «Книги бесед» в этом

сборнике, по наблюдениям Н.Ю. Бубнова, относится к смешанной редакции, представляющей собой контаминацию краткой и пространной редакций (66). Окружающие «Книгу бесед» фрагменты других сочинений Аввакума восходят к полным текстам и представляют собой устойчивый цикл, встречающийся в ряде рукописей. Н.С. Демкова выделила 2 редакции этого цикла — краткую и пространную. По её наблюдениям, в сборнике БАН Т.п.415 представлена пространная редакция цикла, а само его содержание напоминает состав сборников с Житием Аввакума в редакции Б (67).

Наличие в составе усть-цилемских рукописей «Книги бесед» Аввакума имело для печорских старообрядцев важное значение: из неё они узнавали о тех изменениях, которые в результате церковной реформы произошли в обрядовой сфере, касались формы креста (Беседа 2-я «Об образе креста Христова»), изменения монашеских одеяний и головных уборов (Беседа 3-я «Об иноческом чине»), принципов изображения святых на иконах (Беседа 4-я «Об иконном писании»). Чтение Бесед 6-й, 9-й и 10-й помогало печорским старообрядцам не только усвоить содержание Священного Писания, но и проводить параллели с современностью, а в ходе чтения Беседы 5-й «О внешней мудрости» устьцилемы вслед за автором размышляли об утрате русской церковью собственно христианского начала. Наконец, Беседа 8-я «Об Аврааме» помимо образа библейского праведника создавала и выразительный образ самого Аввакума, противостоящего антихристу (68). Эти рукописи, безусловно, сыграли важную роль в духовном бытии устьцилемов.

В рукописной традиции «Книге бесед» протопопа Аввакума неизменно сопутствует «Книга горемыкам миленьким» — послание Аввакума «всей тысящи рабов христовых», созданное во второй половине 1675 г. и отправленное Аввакумом в московскую старообрядческую общину из пустозерской ссылки (69). Традиционным является и порядок расположения этих двух произведений в рукописных сборниках: «Книга горемыкам миленьким» следует за «Книгой бесед» в смешанной редакции (70). Н.С. Демкова рассматривает послание «всей тысящи рабов христовых» вообще как приложение к «Книге бесед» (71). В Печорском сборнике БАН Т.п.415 «Книга горемыкам миленьким» (72) также следует за Книгой Бесед. Включение послания «всей тысящи рабов христовых» в состав смешанной редакции «Книги бесед», по мнению Н.Ю. Бубнова, было сделано неизвестным составителем этой редакции «Книги бесед» (73), поэтому печорский список БАН Т.п.415, по видимому, был сделан с рукописи, в которой к Книге Бесед уже было добавлено это послание.

«Книга горемыкам миленьким» на данный момент известна в 4 редакциях (74). По наблюдениям Н.Ю. Бубнова, 2 фрагмента этого сочинения, читающиеся в печорском списке БАН Т.п.415, отражают текст разных редакций: начальный фрагмент — редакции А, конец — редакции В (75). Редакция А, согласно замечанию Н.С. Демковой, является полной, тогда как редакция В представляет собой «Книгу» «особого, сокращённого типа» (76).

Послание в московскую общину содержало ответы на многочисленные вопросы старообрядцев, оставшихся без авторитетных руководителей, которые волновали и устьцилемов: о «неведомых вещех»: как исповедаться и причаститься без священника, как «почитати» сожжённых за принадлежность к расколу, как крестить младенцев и ряд других (77). Скорее всего оно было известно на Печоре не только в отрывках, дошедших до нас, но и в полном объёме.

Остановимся в нашем обзоре и на печорских списках Пятой челобитной Аввакума царю Алексею Михайловичу. Это сочинение — «последнее плачевное моление» Аввакума, обращённое к царю, «последняя попытка убедить Алексея Михайловича спасти свою душу, вернувшись в „первое благочестие“». Одновременно это послание было и публицистическим текстом, рассчитанным на широкий круг читателей» (78).

Об интересе печорских крестьян-старообрядцев к этой челобитной Аввакума свидетельствуют и 5 сохранившихся на Печоре её списков, и многочисленные читательские записи, оставленные печорскими крестьянами на листах рукописных сборников с Пятой челобитной (записи П.А. Кожевина, П. Антонова, Г. Лешукова, Ф. Семенова, Е.М. Михеева, К.М. Носова и ряда других лиц).

Печорские списки челобитной ранее практически не изучались. Имеется лишь краткий комментарий В.И. Малышева, сопровождающий описание списков Пятой челобитной в сопоставлении со списком, изданным в т.39 РИБ (стб.757–766): «Сходный список» (о списке ИРЛИ УЦ42); «Список в точности совпадает с напечатанным» (о списке ИРЛИ УЦ49); «Отличий от напечатанного нет. Язык сильно поновлен переписчиком» (о списке И.С. Мяндина в сборнике ИРЛИ УЦ70) (79). Списки челобитной из Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ — №193 и 299 — даже не рассматривались. Мы провели текстологическое исследование всех 5 печорских списков этой челобитной Аввакума, которое должно быть представлено в специальной публикации. В данном обзоре приведём лишь основные выводы нашей работы.

Изучение печорских списков Пятой челобитной показало, что они на протяжении двух столетий (XVIII–XIX вв.) сохраняют устойчивый текст, его первоначальную, авторскую мотивную структуру, но содержат некоторые искажения автографа (Рукопись: РГАДА. Ф.27. №601), появившиеся в результате его переписывания в более позднюю эпоху. Все печорские списки челобитной восходят к одному архетипу, что подтверждается наличием в них общих разночтений с текстом автографа. В ходе текстологического анализа мы установили, что в XVIII в. текст Челобитной получил своё развитие в 2 вариантах, первый из которых стал архетипом для группы печорских списков, созданных в конце XVIII в. (ИРЛИ УЦ42, УЦн.193 и 299), а другой послужил источником для списка начала XIX в. ИРЛИ УЦ49. При этом наиболее близким к авторскому тексту челобитной оказывается список УЦн.193, в котором нами не было выявлено значительных искажений и ошибок, тогда как 3 других печорских списка обнаруживают дефектные чтения: в УЦ н. 299 утрачена значительная часть текста, а УЦ42 и УЦ49 имеют индивидуальные чтения, искажающие текст источника на лексическом уровне.

Наши наблюдения над самым поздним из рассматриваемых списков – ИРЛИ УЦ70, который был создан И.С. Мяндиным в 1882 г., – показали, что он восходит к протографу, вобравшему в себя чтения 4 источников. Во-первых, он обнаруживает текстуальную близость с архетипом всех печорских списков XVIII–XIX вв.; во-вторых, отражает чтения протографа списков УЦ42, УЦн.193 и 299, датируемых концом XVIII в.; в-третьих, ряд чтений связывает список И.С. Мяндина с архетипом списков XIX в. и, в-четвёртых, он содержит чтения автографа Аввакума, искажённые в прочих печорских списках и, очевидно, попавшие в протограф УЦ70 через списки, в настоящее время нам не известные.

Проведённое нами исследование показало также, что мяндинский список обнаруживает наибольшую текстуальную близость с печорским списком конца XVIII в. УЦн.193. Убедительным аргументом в пользу этого наблюдения является и тот факт, что И.С. Мяндин в своё время реставрировал и переписывал некоторые сочинения, вошедшие в сборник УЦн.193, и, следовательно, был знаком с текстом Пятой челобитной, находящимся в его составе.

Изучение других поздних списков челобитной, особенно севернорусского происхождения, позволит уточнить нашу текстологическую концепцию и выявить списки, тексты которых послужили источником для протографа мяндинского списка.

В итоге проведённого нами сопоставительного анализа 5 печорских списков Пятой челобитной с текстом автографа мы установили, что его переосмысление в XVIII–XIX вв. было незначительным. Семантические искажения авторского текста челобитной сводятся к устранению смысловой «избыточности» оригинала, уточнению и конкретизации некоторых фраз и фрагментов источника, усилению публицистического звучания данного сочинения, а также стремлению противопоставить протопопа Аввакума, идеолога староверия, и царя Алексея, проводника церковной реформы, в рамках идеи о Божественной поддержке в деле сохранения основ «истинного» благочестия и в обстоятельствах грядущего праведного суда над отступниками от веры.

На фоне изменений текста автографа Аввакума в печорских списках конца XVIII–начала XIX вв. более существенной оказалась мяндинская переработка текста челобитной. В списке УЦ70 реализованы характерные редакторские приёмы И.С. Мяндина: последовательное поновление языка, сокращение текста источника, устранение из него лишних, с точки зрения печорского переписчика, подробностей, пространных описаний и рассуждений Аввакума. Наряду с таким сокращением текста И.С. Мяндин вводит дополнительные конкретизирующие детали и производит уточняющие синонимические замены, а также вносит дополнения с целью психологической мотивировки действий разных персонажей, фигурирующих в тексте челобитной. На синтаксическом уровне печорский редактор производит значительное упрощение ряда конструкций, сокращает концовки, представляющие собой цепь придаточных предложений, а также частично перестраивает некоторые фразы с целью устранения излишней инверсированности.

Перечисленные редакторские приёмы И.С. Мяндина были направлены на достижение максимальной доступности содержания Пятой челобитной для его земляков – устьицеломов. Под пером печорского книжника текст Пятой челобитной, сохраняя смысловую целостность, уменьшился в объёме и приобрёл большую конкретность изложения, однако это привело к утрате экспрессивности, присущей сочинениям Аввакума.

Таким образом, даже в отношении челобитной, принадлежащей такому авторитетному деятелю старообрядчества, как протопоп Аввакум, И.С. Мяндин не ограничился простой перепиской источника, а проявил себя и в этой работе как редактор, внося в текст изменения, которые, на его взгляд, способствовали формированию устойчивого интереса к Пятой челобитной в печорской читательской среде

конца XIX в. и лучшему её пониманию усть-цилемцами.

Интерес к творчеству Аввакума сохранялся у печорских книжников и в XX в. усть-цилемская наставница Федосья Ефимовна Чупрова (80) в ходе археографических экспедиций Сыктывкарского университета в Усть-Цильму неоднократно пересказывала археографам разные эпизоды из Жития Аввакума и была очень рада подарку Н.С. Демковой — фототипическому изданию «Пустозерского сборника», найденного И.Н. Заволоко, в подготовке которого Наталья Сергеевна принимала активное участие (81).

В фонде усть-цилемских записей, сделанных фольклористами Сыктывкарского университета в течение ряда экспедиций на Печору, нами выявлены и другие устные свидетельства интереса устьцилемов к личности и творчеству протопопа Аввакума (82). В биографии Аввакума печорских старообрядцев прежде всего привлекала последняя её страница, связанная с пребыванием Аввакума в Пустозерске, хорошо знакомом жителям усть-цилемского края. О сибирском и московском же периодах его жизни печорские рассказчики-старообрядцы практически ничего не знают, во всяком случае — не рассказывают.

В пустозерском заточении Аввакума печорских крестьян прежде всего поразило его писательское трудолюбие. Они акцентируют внимание на тяжёлых бытовых условиях, в которых Аввакум создавал свои произведения. Так, В.Т. Вокуев, племянник известного печорского сказителя Г.В. Вокуева, унаследовавший от него и часть его библиотеки старинных книг, рассказывает со слов восьмидесятилетней старушки Аграфены, содержащей в 1940-х годах в Пустозерске нечто вроде гостиницы для приезжих: «Когда он помер, зашли, а у его столько было написано, что это просто все ужаснулись: с такой темноты и сидел писал!» (84). За этим следуют размышления уже самого Василия Трифоновича, склонного к рационализму: «Видимо, какие-то плошки, жировики ле что ле давали, не совсем же тёмно сидел». Далее тема непрерывного писательского труда Аввакума развивается: «Никуда не выводили его. Что-то питался сколько-то в день. Всё это время писал». А в конце рассказа содержится и краткая оценка написанного Аввакумом: «Когда прочитали, все было хорошее, дельное, умное». В этом же рассказе, восходящем к вышеупомянутой Аграфене, содержится и совершенно оригинальная трактовка обстоятельств появления Аввакума в Пустозерске. Согласно версии «бабы Груни» (как называли Аграфену все приезжавшие к ней), Аввакум «сам пришёл туда. Пришёл в Пустозерск добровольно жить, сам.

А потом уже его в землянку посадили. Где-то слухи дошли, что ли». При этом до ареста Аввакум, по рассказу Аграфены, «не только здесь (в Пустозерске) проповедовал, приходилось уходить» («нелегально как бы жил», — комментирует Василий Трифонович). Про союзников Аввакума здесь не упоминается, напротив, подчёркивается, что Аввакум «один пришёл» и «один сидел».

В других рассказах печорских крестьян подчёркивается нестигаемость Аввакума-борца, который и в заключении продолжал бороться за свои убеждения: «И всё ещё боролся, призывал народа, чтобы боролся против никонианской веры» (85).

Особый рассказ посвящён взаимоотношениям Аввакума и Никона (записан от Дуркиной Марфы Павловны, д. Новый бор) (86). Главный мотив, проходящий через весь этот рассказ, — изначальная дружба двух земляков — Аввакума и Никона, обернувшаяся смертельной враждой: «Они же два друга росли, рядом деревни — этот протопоп-то Аввакум». Оба «друзья» приглянулись царю: «Царь посмотрел на этих ребят, понял, что они очень умные: Никон-патриарх и Аввакум-протопоп. Вот он подобрал к себе». Далее, по рассказу Марфы Павловны, сразу обнаружилось их различие: Аввакум, «конечно, потверже был», а Никон «прельстился к царю» и «начал ему нашептывать, что очень уж строгие законы у старой веры, давай немножечко уменьшим, книги изменим... Царь ему пошел навстречу». Протопопу Аввакуму «это очень не понравилось», в результате — его изгнали в Пустозерск. Далее в рассказе ощущаются отголоски сюжета Жития Аввакума, повествующего о второй казни в Пустозерске его союзников, предшествовавшей их общему сожжению, причём действия палачей отнесены и к самому Аввакуму: «И тут же ведь над ним очень издевались. И глаза выкололи, и уши обрезали, и носы обрезали. И потом их сожгли». Приводятся и последние слова Аввакума, которые он будто бы выкрикнул перед смертью: «Будь проклят, Никон-патриарх!», прокомментированные рассказчицей так: «А ведь был друг его!»

Таков круг письменных и устных источников, позволяющих реконструировать тот уровень информации о творчестве и личности Аввакума, которая была доступна для печорских крестьян-старообрядцев. Они черпали из сочинений Аввакума и богословские рассуждения на разные темы, и разъяснения сути церковной реформы патриарха Никона, и духовные наставления, и практические указания для повседневной религиозной жизни, а сама судьба Аввакума — стойкого борца за свои убеждения, сожжённого за них на костре, наполнен-

ная физическими страданиями и духовными испытаниями, описанная им самим в «Житии», служила устьцилемам страстным «учебником» терпения, мужества и верности избранному пути.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Обообщающую характеристику этого центра см.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX веков. Сыктывкар, 1960. С.3–44; Волкова Т.Ф. Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII–XX вв.): Автореф. дисс. д. филол. н. Екатеринбург, 2012.

2. Источниковедческий обзор этих сочинений см.: Волкова Т.Ф. Памятники ранней старообрядческой литературы в составе печорских рукописных сборников // Уральский археографический альманах. 2005 год. Екатеринбург, 2005. С.103–138.

3. ИРЛИ, УЦ17. Л.161об. Здесь и далее — Усть-Цилемское собрание рукописей ИРЛИ (Пушкинского Дома) РАН.

4. ИРЛИ, УЦ37, после текста выписок из сочинений Аввакума. На эти записи впервые обратил внимание В.И. Малышев — см.: Малышев В.И. Сочинения Аввакума в собрании Пушкинского дома // ТОДРЛ. Л., 1968. Т.23. Литературные связи древних славян. С.322.

5. Там же.

6. О конфессиональных особенностях Усть-Цильмы см.: Дронова Т.И. Русские старове-ры-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX вв.). Сыктывкар, 2002.

7. См. обзор сочинений выговских писателей в печорской рукописной традиции: Волкова Т.Ф., Антоновская Н.И. Выговская литература в печорской рукописной традиции (обзор источников) // Взаимодействие книжных традиций Поморья, Урала и Сибири в XVI–XX вв. Екатеринбург, 2002. С.26–47.

8. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.10–11.

9. 10 сборников: БАН Т.п.105, ИРЛИ УЦ17, 37, 42, 48, 49, 70; УЦн.193, 211, 299.

10. 4 сборника: БАН Т.п.76, 414, 415; ИРЛИ УЦ 95.

11. Рукопись начала XIX в., в 4-ку, на 86 л., написанная поморским полууставом; переплёт бумажный с кожаным корешком; заглавия киноварные; имеется заставка в красках (см. описание: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.102).

12. Рукопись конца XVIII в., в 8-ку, на 150 л., переписанная поморским полууставом, в дощатом переплёте, покрытом тиснёной кожей, с двумя медными застёжками, с киноварными

заголовками и инициалами (см. описание: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.97–98).

13. См.: Малышев В.И. Отчёт о командировке на Печору в 1956 г. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т.15. С.402. №17.

14. Там же. С.398–399.

15. Основные биографические сведения о нём см.: Малышев В.И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И.С. Мяндин // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С.323–337.

16. Наиболее полную библиографию исследований о них и изданий см.: Волкова Т.Ф. Поучения против лени в круге чтения старообрядцев Нижней Печоры // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2004. Вып.10. С.73, сн.46. Итоги изучения деятельности И.С. Мяндина как редактора подведены в специальной статье: Волкова Т.Ф. Иван Степанович Мяндин — редактор древнерусских повестей (Некоторые итоги изучения литературного наследия печорского книжника) // ТОДРЛ. СПб., 2006. Т.57. С.839–890; см. также: Волкова Т.Ф. Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции. С.27–35.

17. Верх л.1 оборван, поэтому запись читается с лакунами.

18. И.С. Мяндин родился в 1823 г.

19. «Сия книга тетрадь поэта Венедиктова Антонова. Переплетал 1838 года» (Л.86об.)

20. Малышев В.И. Пижемская рукописная старина (отчёт о командировке 1955 г.) // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т.12. С.468.

21. Подписи под рисунками: «мой дом», «татка».

22. «Обещался человек некий не пить винца до смертного конца. А заповеди Божия не исповедать, стать да скончать, вино усь омочать. Охъ, согрешилъ, вино пить разрешилъ. Господин Иванъ Мяндинъ руку приложилъ. Иванъ Мяндинъ сие писалъ. Иванъ Богодоновъ Мяндинъ».

23. Сборник конца XVIII–XIX в., в 8-ку, на 78 л., написанный полууставом, в бумажном переплёте с полотняным корешком; киноварные заглавия и инициалы (на л.1–17об. — фрагмент Жития Аввакума).

24. Рукопись в 8-ку, на 165 л., написанная печорским полууставом характерным мяндинским почерком; заглавия и начальные буквы написаны частью красными чернилами, частью киноварью; переплёт — доски, покрытые кожей; датируется 1882 г. на основании неоднократных ссылок в тексте: «а по нынешнему летоисчислению 1882 г.» (л.26об.), «стало быть ныне... 1882 г.» (л.120). См. описание: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сбор-

ники. С.119–121. Рукопись найдена в Усть-Цильме в 1954 г. (см.: Малышев В.И. Археографическая экспедиция в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т.11. С.432, №28).

25. О рукописях, реставрированных И.С. Мяндиным, см.: Волкова Т.Ф. Усть-цилемский книжник И.С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения: Материалы республиканской научно-практической конференции. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар, 2009. С.56.

26. Рукопись в 4-ку, на 217 л., написанная полууставом и скорописью; переплёт — доски в тиснёной коже, киноварные заголовки и инициалы; найдена В.И. Малышевым в 1937 г. в д. Кониных, недалеко от Усть-Цильмы.

27. Малышев В.И. Старейший список Книги толкований и нравоучений протопопа Аввакума // От «Слова о полку Игореве» до «Тихого Дона»: Сб. статей к 90-летию Н.К. Пиксанова. Л., 1969. С.267–268.

28. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.101, 121.

29. Его творчество и рукописное наследие исследовано М.В. Мелиховым (см.: Мелихов М.В.: 1) Архив печорского книжника С.А. Носова в фондах научной библиотеки Сыктывкарского университета // Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкар, 1989. С.31–40; 2) Печорский книжник XX в. С.А. Носов и его эпистолярное наследие // Мир старообрядчества. Личность. Книга. Традиция. М.; СПб., 1991. С.71–82; 3) «Книжная» тема в сочинениях печорского старообрядца С.А. Носова // V Уральские археографические чтения. Екатеринбург, 1998. С.41–44; 4) Реминисценции из Библии в переписке печорского старообрядческого писателя С.А. Носова // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С.213–215; 5) Видения Анхеныча // Мѣра: литературный, историко-художественный, религиозно-философский журнал. 1994. №4. С.40–51; 1995. №1. С.50–61 (публикация 17 видений и автобиографических записок С.А. Носова); Печорский старообрядческий писатель С.А. Носов: видения, письма, записки / Подгот. текста, вступ. ст. и примеч. М.В. Мелихова. М.: Памятники исторической мысли, 2005.

30. Сборник 70-х годов XX в., в 8-ку, на 171 л., написанный шариковой ручкой почерком, подражающим печатному шрифту; переплёт картонный, обтянут зелёным сукном; красная паста в заголовках и инициалах. Сборник имеет авторское заглавие: «Книга 19. Сборник 19» (см. описание: Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Сыктывкар, 1989. С.206–215).

31. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. М., 1975.

32. Благодарим М.В. Мелихова за возможность ознакомиться с содержанием этих сборников.

33. См.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.75, 100, 111; Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С.158.

34. См.: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники... С.98; Рабочее описание сборников из Усть-Цилемского нового собрания ИРЛИ (Машинопись).

35. О взаимодействии Печоры и Выго-Лексинского книжного центра см.: Волкова Т.Ф. Памятники ранней старообрядческой литературы С.107; она же. Древнерусская литература в круге чтения печорских крестьян. Печорские редакции древнерусских повестей. Сыктывкар, 2005. С.12–13.

36. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.120.

37. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга 3-й четверти XVII в. как историко-культурный феномен // Книжная культура старообрядцев: Статьи разных лет. СПб., 2007. С.26.

38. Робинсон А.Н. Творчество Аввакума и Епифания, русских писателей XVII века // Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты М., 1963. С.120.

39. См. характеристику редакции А в исследовании Н.С. Демковой: Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974. С.80–81.

40. См. там же. С.129–141; 67–106.

41. Там же. С.84.

44. Там же.

43. Там же. С.85.

44. Там же. С.21–22.

45. Там же. С.13, 21–22.

46. Там же. С.24.

47. См. описание сборника: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.102.

48. Демкова Н.С. Комментарии. «Книга толкований и нравоучений» // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. СПб., 2010. С.325.

49. Малышев В.И. Старейший список «Книги толкований и нравоучений». С.266.

50. Там же.

51. Список издан: Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Кн.1. Вып.1. (РИБ. Т.39. Стлб. 425–576).

52. В.И. Малышев считал, что по почерку рукопись должна быть датирована более поздним временем (Малышев В.И. Старейший список. С.266. Сн.1).

53. Там же. С.268.

54. Боровский список содержал лишь 1/3

текста «Книги Толкований». Он был издан Н.И. Субботиным (см.: Материалы для истории раскола за первое время его существования, издаваемые под редакцией Н. Субботина. М., 1886. Т.8. С.1–66).

55. Малышев В.И. Старейший список. С.271.

56. «Сия книга принадлежит крестьянину Устьцилемской волости Якову Ивановичу Поздееву, а подписал Василий Ефимов Кисляков 1864 года февраля 15 числа» (л.Поб.)

57. Малышев В.И. Старейший список. С.272.

58. См. палеографические обоснования В.И. Малышевым такого вывода там же, С.271–272.

59. Там же. С.272.

60. Демкова Н.С., Сесекина И.В. Старейший (печорский) список «Книги толкований и нравоучений» Аввакума, найденный В.И. Малышевым // Древлехранилище Пушкинского Дома: Материалы и исследования Л., 1990. С.74–146.

61. По мнению исследователей, Беседа седьмая «носит компилятивный характер и вызывает сомнения в авторстве Аввакума» (Демкова Н.С. Комментарии. Из «Книги бесед» // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. СПб., 2010. С.322).

62. Эти главы отсутствуют только в сборнике БАН Т.п.76.

63. Демкова Н.С. Комментарии. Из «Книги бесед». С.322.

64. Сборная рукопись первой-третьей четверти XVIII в., в 8-ку, на 228 л., написанная полууставом нескольких почерков; переплёт — картон, покрытый кожей; заглавия и начальные буквы киноварные; найдена в Усть-Цильме (см. описание: Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.71–72).

65. Рукопись 60-х годов XVIII в., в 8-ку, на 28 л., написанная мелким полууставом, без переплёта, заголовков и начальные буквы киноварные.

66. Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т.7. Вып.1. Сочинения писателей-старообрядцев XVII века / Сост. Н.Ю. Бубнов. Л., 1984. С.117.

67. Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума. С.22.

68. Обзор содержания и характеристику Бесед Аввакума см.: Демкова Н.С. Комментарии. Из «Книги бесед». С.321–322.

69. См.: Бубнов Н.Ю. «Книга бесед» протопопа Аввакума (К истории создания произведения) // Книга в России. XVI—середина XIX в. Книгораспространение, библиотеки, читатель. Л., 1987. С.26–27.

70. Бубнов Н.Ю. «Книга бесед» протопопа Аввакума. С.27.

71. Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума. С.44.

72. Здесь она озаглавлена: «Книга всем нашим горетникам (так!) миленьким».

73. Бубнов Н.Ю. «Книга бесед» протопопа Аввакума. С.27.

74. Демкова Н.С. Комментарии. Послание «горемыкам миленьким» // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. СПб., 2010. С.353.

75. Описание рукописного отдела Библиотеки Академии наук СССР. Т.7. Вып.1. С.117, 118.

76. Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума. С.22.

77. Демкова Н.С. Комментарии. Послание «горемыкам миленьким». С.353.

78. Демкова Н.С. Комментарии. Послание царю из Пустозерска (Пятая челобитная) // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. СПб., 2010. С.335.

79. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники. С.97, 102, 121.

80. См. о ней: Волкова Т.Ф. К проблеме наставничества на Нижней Печоре (Федосья Ефимовна Чупрова) // Мир старообрядчества. М.; Бородулино, 1996. Вып.3. Книга. Традиция. Культура. С.161–172.

81. Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / издание под Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975.

82. См. публикацию о них в статье: Волкова Т.Ф. Исторические и эсхатологические представления печорских старообрядцев (на материале устных рассказов усть-цилемских крестьян) // Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск, 2011. №3. С.74–77.

83. См. об одной из них: Волкова Т.Ф. Эсхатологические сочинения в круге чтения Печорских крестьян // Мир старообрядчества. История и современность. М., 1999. С.279–288.

84. ФА СыктГУ УЦ 0357-51-53.

85. ФА СыктГУ УЦ 0342-36 (д. Филипповская, Носов Фрол Федорович).

86. ФА СыктГУ УЦ 0368-75.



А.Н. ТРЕТЬЯКОВА

СТАТЬЯ В.В. РОЗАНОВА «ПСИХОЛОГИЯ РУССКОГО РАСКОЛА» В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ПСИХОЛОГИИ

Вопрос о психологии церковного раскола XVII в. является, с нашей точки зрения, одним из наименее исследованных. Факт наличия психологических причин раскола и существования старообрядчества констатировали Н.П. Гиляров-Платонов, Н.И. Костомаров, П.И. Мельников-Печерский, В.В. Розанов и др., но глубоких исследований этого вопроса не проводилось.

Самую существенную попытку объяснить раскол с позиции психологии предпринял религиозный философ В.В. Розанов в специально посвящённой этому вопросу статье.

Впервые статья В.В. Розанова вышла 4 июня 1896 г. в газете «Новое время» под заголовком «Психология нашего отношения к расколу». В том же году она была напечатана в 11-м номере журнала «Русское обозрение», но уже под заголовком «Несколько замечаний о духоборческом течении русского раскола». Название «Психология русского раскола» у текста появилось в издании 1899 г., когда он вошёл в сборник статей В.В. Розанова «Религия и культура». В статье В.В. Розанов излагает своё понимание психологических механизмов существования раскола, психологических причин, по которым не понимают друг друга, не могут сойтись господствующая церковь и те течения, которые автор объединяет понятием «раскол».

В.В. Розанов выделяет в «расколе» 2 школы: консервативную и творческую. Первая — это «„буквенники“, охранители „древляго“ благочестия, восстановители целостной „старины“», к ней принадлежат «два обширных толка, „поповщинский“ и „беспоповщинский“». Вторая — «искатели новой святости, „духоборцы“», её «образуют бесчисленные мелкие секты — молоканы, бегуны, хлысты, монтаны и другие» (1).

Соответственно школам в статье выделены 2 части, «старообрядчество» и «духоборчество», и сделана попытка описать психологические механизмы, породившие то и другое течение.

Основная идея психологии старообрядчества — тезис о разности типов мышления, или «методов умствования», как пишет автор, старообрядчества и господствующей церкви.

В чём видит В.В. Розанов различие типов мышления? Господствующая церковь «...анализирует, она размышляет, учит; она выводит, умозаключает; она говорит: вот это спасает, вот чем оправдались перед Богом св.

Сергий, св. Алексей, Петр, Иона, остальное в их деятельности несущественно и к спасению не имеет отношения» (2).

Совсем не так мыслит «раскол». Здесь, с точки зрения автора, нет рационализма и свойственных ему мыслительных операций — анализа, умозаключений, логических выводов. «Раскол действует по закону художественного суждения: к чудному, святому акту спасения, к этому акту, в котором мы так мало понимаем, которое устраивает Бог, как подойти с умственным анализом? Как его расчленишь и сказать: вот это было существенно, необходимо для спасения, а то, другое — побочно и достойно забвения... Основное чувство (раскола. — А.Т.) — восхищение, любование, так сказать, мотив зрительный и несколько не теоретически выведенный» (3).

Целостным художественным восприятием объясняет В.В. Розанов заботу раскола об обряде, о «подробностях», стремление «повторить, воспроизвести, удержать ранее бывшее; поиски букв, способов движения, символов, знаков». Любые изменения, даже с благой целью улучшить, сделать доступнее, любые сокращения разрушают, уничтожают «образ святого жития, уже человеком испытанный и Богом благословенный». Автор утверждает: «раскол полон живого, личного, художественного». Живым и личным нечто становится только тогда, когда оно наполнено эмоцией, чувством.

Историки и культурологи отмечают, что XVII в. на Руси был переходным от эмоционально-образного познания действительности к рациональному, абстрактно-логическому. В.В. Розанов, по сути, проводит границу раскола, ориентируясь именно на этот критерий: новообрядцы — рационалисты; старообрядцы — представители эмоционально-образного типа мышления. Деление, безусловно, слишком резкое и утрированное, но не лишённое основания. Таким образом, в аспекте исторической психологии русский раскол — это продукт кризиса перехода от одного типа мышления к другому. Эпоха Просвещения задала европейскому и российскому мировосприятию рационалистическое направление.

Общеисторическое направление развития мышления не тождественно психологии мышления отдельного человека. Интересным может быть сопоставление описанных В.В. Розановым типов мышления новообрядцев и старообрядцев с теми, которые в современной

психологии принято называть «левополушарным» и «правополушарным». Исследования, начатые Р. Сперри в 1960-х годах, показали, что правое и левое полушарие мозга человека функционируют различным образом. Левое полушарие отвечает за абстрактно-логическое мышление, операции анализа и синтеза, умозаключения и пр. Правое полушарие ответственно за пространственно-образное освоение действительности, целостное восприятие реальности во всех её многообразных и сложных связях, с ним связывают эмоции и интуицию.

В силу наследственных причин, особенностей развития, принадлежности к определённой культурной среде и пр. у человека формируется доминирование того или другого типа мышления. Тем не менее, в норме человек обладает способностью и к тому, и к другому типу познания действительности. Преобладание одного типа не означает, что другой полностью подавляется. Полушария мозга находятся в постоянном сложном взаимодействии. Латентный тип познания требует своей реализации и находит возможности проявления.

В.В. Розанов лучшим средством борьбы со старообрядчеством считает школьное образование. «Всюду, где дети раскольников посещают общую школу, они сливаются с православною средою, перестают быть „раскольниками“». Причину этого явления В.В. Розанов видит не в том, что за пару лет обучения ребёнок просвещается и убеждается в правоте господствующей церкви. Систематическое школьное образование, с точки зрения автора активизирует абстрактно-логические мышление, поскольку именно такой тип мышления требуется для успешного обучения. Вследствие перестройки мышления дети «оставляют раскол без всяких собственно церковных споров, без обсуждения особенностей, разделяющих церковь... Они теряют вкус к „иоте“, теряют её понимание, для них тускла становится страница, на которой мелькают эти „иоты“, и глух смысл всей книги. Они входят в ту психическую атмосферу, в которой живём мы — мы, для которых всё это — „несколько отвлечённо“». (Имеется в виду вторая «иота» в написании имени Иисус, «Иисус» — в старообрядческой церкви. — А.Т.) (4).

Мысль о том, что образование — один из лучших способов борьбы с расколом, присутствовала у многих авторов XIX в., занимающихся вопросами старообрядчества. В частности, её горячо отстаивал П.И. Мельников-Печерский (5). Были, впрочем, и противники данного тезиса, например, Н.П. Гиляров-Платонов (6). В.В. Розанов — сторонник первой позиции, которой даёт психологическое обоснование: образование развивает рационали-

стический тип мышления в ущерб образному и тем самым способствует выходу из «раскола».

Школьное образование и в XIX в., и в XX в., и в начале XXI в. действительно ориентировано прежде всего на левополушарное мышление. В современном педагогическом и психологическом сообществе много лет ведётся активная дискуссия о дисгармоничном характере обучения: перегрузке левого полушария и недостаточном развитии правого. Но тезис о том, что после нескольких лет систематического обучения старообрядец перестаёт быть «раскольником», оказался явно ошибочным. В противном случае у нас при многолетнем всеобщем школьном образовании давно не осталось бы ни одного старообрядца.

Между тем, несостоятельность тезиса об образовании как о лучшем средстве перехода из старообрядчества в господствующую церковь не отменяет идеи о важном положении художественного типа «умствования» у старообрядцев. Правополушарный тип мышления, даже в условиях, когда его развитие не поддерживается образованием, существует и ищет нишу для своего применения. Возможно, такой нишей и был для многих «раскол», позволявший воспринимать действительность как устойчивую гармоничную целостность, не нуждающуюся в анализе. По сути, подавляющему большинству старообрядцев приходилось жить двойственной жизнью: светская её часть была вполне рационалистична, а духовная позволяла реализовать потенциал правополушарного мышления. Тем самым, возможно, достигалась большая гармоничность, сбалансированность психического существования. Отсюда, возможно, и большая психологическая стойкость старообрядцев перед внешним воздействием.

Психологическим механизмом раскола, уводящим в духовничество, В.В. Розанов называет нечто иное. На поиски новой религиозности людей толкает присущая им потребность в творчестве, в самовыражении. Отсутствие возможности для творчества, духовной деятельности у подавляющей массы народа ведёт, по мнению автора, к образованию различных сект. «Духовничество есть симптом, показывающий и отрицающий великую пассивность всех наших духовных состояний... Не выносит этого душа человеческая. Потому что природа души человеческой есть жизнь, акция, инициатива. Между тем у нас всё творчество, всякая инициатива, акция взята формами... Мы, композиторы, художники, писатели... можем фантазировать, буйствовать, „вертеться“ с пером или кистью в руке — но остальные? Им также нужно в чём-нибудь, как-нибудь „вывертеть“ свой дух. Дайте сотворить человеку, иначе он умрёт или „завертится“».

(Говоря о «верчении», автор отсылает к практике верчения, кружения, которая используется на радениях в различных сектах. — А.Т.) (7).

Исследования присущих человеку потребностей представлены в нескольких содержательных теориях мотивации, разработанных в XX в. Наиболее известная из них теория А. Маслоу (8). Автор выделяет 5 уровней потребностей, из которых пятый, высший, уровень и есть потребность в творчестве, в самореализации (самоактуализации). С точки зрения А. Маслоу, актуальной, то есть активно побуждающей человека к деятельности, эта потребность становится только тогда, когда более или менее достаточно удовлетворены другие его потребности. Немногие люди, по мнению А. Маслоу, достигают уровня развития, когда ведущей становится именно потребность в самоактуализации, большинство всю жизнь решают гораздо более скромные задачи по достижению бытового и социального комфорта.

Тем не менее, отметим, что современная психология подтверждает имманентную принадлежность человеческой психике потребности в самовыражении, самореализации, творчестве. А вопрос о «достаточном» уровне удовлетворения более низких потребностей, препятствующих актуализации потребности в самовыражении, решается в психологии неоднозначно.

В.В. Розанов называл потребность в творчестве причиной образования только второй школы «раскола» — «искателей новой святости». «Лишённые „попов“, имея только „наставников“, они вообще лишены были твёрдого, определённого канонического руководства и уже естественно оторвались от Православия в безбрежную даль отрицаний и нового созидания» (9). Творческое мышление, креативность, по данным нейрофизиологов, тесно связаны с правополушарным типом мышления, который В.В. Розанов приписывал старообрядцам (первой школе) (10). Потребность в творчестве, в самореализации, была двигателем не только второй, но и первой школы «раскола» — старообрядчества. Сама ситуация раскола активизировала духовную работу. Появилась возможность выбора, то есть реализации своего личного потенциала: веры, образа мысли, ценностей, чувств (страха, доверия, чувства справедливости и пр.). Те, кто увидел и осознал наличие «расщелины», осуществил духовную работу, решая, по какую сторону оказаться и, удерживаясь на «неправильной», с официальной точки зрения, стороне, совершали творческую реализацию себя.

Старообрядчество, которое В.В. Розанов называет консервативной школой раскола, было вполне креативным и тоже реализовывало потребность в творчестве, как и духовобор-

чество. Креативность старообрядцев проявилась, в частности, в предпринимательстве и развитии промышленного производства, чего вряд ли можно было достичь без гибкости мышления, готовности к восприятию нового и способности к творчеству. П.И. Мельников-Печерский (11) отмечал, что старообрядцы часто прибегали к формуле апостола Павла: «по нужде и закону применение бывает» — и действовали сообразно обстоятельствам, в случае необходимости допуская отклонения от правил.

Таким образом, можно сделать следующие выводы. В.В. Розанов считал, что психологическими механизмами раскола являлись:

- различия в «методах уминовения»: абстрактно-логическое, рационалистическое мышление новообрядцев и эмоционально-образное — старообрядцев;

- потребность в творчестве, присущая человеку и не находящая реализации в повседневной жизни народа.

Идеи В.В. Розанова в свете современных психологических представлений могут быть плодотворны в плане исследования:

- психологии русского раскола XVII в.;
- психологии протестных движений вообще;
- путей гармонизации психической жизни человека.

Интерпретация идей В.В. Розанова позволяет выдвинуть гипотезу о том, что совмещение старообрядцами двух типов мышления: правополушарного — в духовной жизни и левополушарного — в светской, а также большая их креативность делают их психологически более устойчивыми по отношению к внешнему воздействию.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Розанов В.В. Психология русского раскола // Розанов В.В. Религия и культура. М., 1990. Т.1. С.47.
2. Там же. С.51.
3. Там же. С.51–52.
4. Там же. С.51.
5. Усов П.С. П.И. Мельников, его жизнь и литературная деятельность // Мельников П.И. Полн. собр. соч. в 17 т. СПб.; М., 1897. Т.1
6. Гиляров-Платонов Н.П. Логика раскола // Гиляров-Платонов Н.П. Сборник сочинений. М., 1899. Т.2. С.193–235.
7. Розанов В.В. Указ. соч. С.5–76.
8. Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 2011.
9. Розанов В.В. Указ. соч. С.48.
10. Ротенберг В.С., Аршавский В.В. Поисковая активность и адаптация. М., 1984.
11. Мельников-Печерский П.И. Очерки поповщины.

АРХИВ

В.В. БОЧЕНКОВ

**«ВСЁ НЕ СОБЕРУСЬ, НЕ УСПЕВАЮ ОБРАБОТАТЬ ДАВНО
ЗАДУМАННЫЙ ТРУД – ИСТОРИЮ БЕЛОКРИНИЦКОЙ ИЕРАРХИИ»
(ПИСЬМА Н.И. СУББОТИНА К П.П. ПЕКАРСКОМУ)**

«Мои сношения и переписка с Петром Петровичем Пекарским начались с 1867 г., когда он был уже академиком и занят был своим главным трудом – „Историею Академии наук“, – вспоминал Н.И. Субботин. Историк литературы и библиограф П.П. Пекарский (1827–1872) был к тому времени экстраординарным (с 1868 г. – ординарным) академиком АН. Посвятив себя научной деятельности, общался более всего с коллегами, среди которых известные и по сей день учёные – И.И. Срезневский (1812–1880), А.Ф. Бычков (1818–1899), Я.К. Грот (1812–1893). Двухтомник «Истории Императорской Академии наук в Петербурге» вышел в первой половине 1870-х годов. Автор довёл его до 1767 г. В книгу вошли первые научные биографии М.В. Ломоносова и В.К. Тредиаковского.

П.П. Пекарский составил замечательную коллекцию исторических брошюр, отдельных оттисков статей, был страстным библиофилом. Есть свидетельство, что Н.Г. Чернышевский подсказал ему идею научного описания изданных в Петровскую эпоху книг. П.П. Пекарский воплотил её в жизнь: в 1855 г. он опубликовал «План и образцы библиографического обозрения русских книг петровского времени», а спустя несколько лет двухтомник «Наука и литература в России при Петре Великом». По требованию цензуры из рукописи была изъята глава «Полемические сочинения начала XVIII века», посвящённая старообрядческим духовным сочинениям. Запрещение сняли только спустя несколько лет.

Н.И. Субботин встречался с П.П. Пекарским только один раз, но довольно долгое время (в течение почти четырех лет) переписывался и регулярно высылал ему книги. К 1870 г. он опубликовал книги «Архимандрит Феофан, настоятель Кириллова-Новоезерского монастыря» (1862), «Дело патриарха Никона» (1862), «Раскол как орудие враждебных России партий» (1866) и другие, цикл статей «Современные летописи раскола» в журнале «Русский вестник», статьи в «Душеполезном чтении» и другой периодике. Издание «Братского слова» началось в 1875 г. Письма П.П. Пекарского к Н.И. Субботину, подготовленные самим Ни-

колаем Ивановичем, были опубликованы в 1905 г., уже после смерти известного историка и противостарообрядческого полемиста, в «Русском вестнике» (см.: Субботин Н.И. Воспоминания о некоторых писателях прошедшего столетия и их письма // Русский вестник. 1905. Т. 298. № 7. С. 240–253).

Двенадцать публикуемых писем Н.И. Субботина к П.П. Пекарскому хранятся в Отделе рукописей Российской Национальной библиотеки (Санкт-Петербург): РНБ. Ф. 568 (Пекарский П.П.). Ед. хр. 382. Они содержат ценные биографические свидетельства, отзывы о книгах, археографической работе двух исследователей, о лицах, занимавшихся историей и изучением старообрядчества, борьбой с ним: В.И. Кельсиеве (1835–1872), митрополите Московском Филарете (Дроздове) (1782–1867), Г.Ф. Штендмане (1836–1903), инокe Павле Прусском (Ледневе) (1821–1895), а также оценку их деятельности.

Подготовка текста, вступление, комментарии – В.В. Боченкова.

1

Милостивый государь Пётр Петрович!

Я так много виноват пред Вами, что не пытаюсь и оправдываться в моей вине. Посылку с Вашими книгами я получил очень давно, – и теперь только собрался поблагодарить Вас за Ваш любезный подарок! Простите, пожалуйста, мою невежливость, а паче леность в письмописании.

Слышал я, что нынешним летом Вы были в Лавре и посетили мою квартиру (1). Очень жалею, что не имел возможности Вас видеть; если Вы приезжали и с тою целию, чтобы посмотреть здешние книжные сокровища, посмотреть наши рукописи и заняться ими: жалею ещё больше, что не удалось послужить Вам в этом отношении и предложить гостеприимство. Лышу себя надеждой, что когда-нибудь вознагражу себя на этот счет.

Благоволите принять в знак моего искреннего к Вам уважения препровождаемую при сем книжку, которая, впрочем, имеет интерес не учёный.

Желая Вам всего лучшего, остаюсь преданным Вашим слугой.

Н. Субботин

27 сент[ября] 1867 года.

Вспомнил я о Вашем желании иметь мою карточку: посылаю здешнего, не высокого художества, и делаю это в той приятной надежде, что Вы не лишите меня удовольствия иметь Вашу.

Примечания

1. На самом деле П.П. Пекарский не приезжал в Лавру (см. следующее письмо). Это был А.Ф. Бычков — директор Императорской Петербургской Публичной библиотеки (Санкт-Петербург), автор трудов по палеографии, археографии, библиографии.

2

14 окт[ября] 1867.

Милостивый государь Петр Петрович!

Недели две тому назад имел я честь получить Ваше письмо; а вчера дошла до моих рук и Ваша посылка (1). Усердно благодарю Вас и за книги, и за любезное послание, и за превосходный портрет. Он сделан так изящно, что мне становится совестно за уродливое произведение нашей посадской фотографии, которое я имел смелость препроводить к Вам. Не лучше ли найдете Вы другой портрет мой, который препровождаю ныне, вместе с портретом А.В. Горского? (2). Он из коллекции тех портретов, которые поднесены нами достопочтеннейшему Александру Васильевичу в память совершившегося тридцатипятилетия его служения науке. (От того и изображён я во всей официо).

О Вашем желании иметь отдельный оттиск статьи А.В. о Петре Могилах (3) я не забыл: после Ваше[го] отъезда спрашивал я и у самого автора, и у других. К сожалению ни одного экз[емпляра] ни у кого не оказалось. Теперь снова пересмотрел все находящиеся у меня брошюры: из сочинений А.В. оказалось немного, и все, что есть, посылаю к Вам ныне же. Еще приложил я «Указатель» к «Творениям св. Отцов» (4). Имеете ли его? В нем обозначено все, что писал А.В. в этом журнале. Он будет бесполезен и для указания авторов некоторых неподписанных статей в редактируемой Вами «Исторической библиографии». За присылку этой полезной книжки я Вам очень благодарен, и если б не было совестно, стал бы Вас беспокоить просьбою о доставлении мне возможности иметь и прежние выпуски.

Относительно Вашего пребывания в Лавре я был введен в заблуждение моим слугой,

который передал мне, по обычаю довольно нетолково, о бывшем у меня петербургском посетителе. Если это был действительно А.Ф. Бычков, то я весьма сожалею, что лишился случая познакомиться с ним и в некоторое вознаграждение себе прошу Вас в таком случае передать А.Ф. препровождаемую к Вам мою книжку, которую да примет он в знак моего искреннего к нему уважения.

Об издании каталога Лаврской библиотеки говорил с Александром Васильевичем и Афанасий Федорович (5), как я слышал от первого. Бог знает, как устроится это дело, зависящее от людей, мало ему сочувствующих. Много виноват тут и Бодянский (6). Но всеми силами нужно заботиться, чтобы такой полезный труд не остался в неизвестности.

Желаю Вам успеха в трудах и благодеяниях.

Ваш покорный слуга

Н. Субботин

Примечания

1. Ответное письмо П.П. Пекарского датировано 30 сентября. Он выслал Н.И. Субботину четвертый выпуск «Исторической библиографии», изданный под его руководством, и некоторые свои сочинения.

2. П.П. Пекарский просил прислать в письме и портрет Александра Васильевича Горского (1812–1875) — тогдашнего ректора Московской духовной академии, где трудился и Н.И. Субботин.

3. Петр Могила (1596–1647) — киевский митрополит, сын молдавского господаря. Основал свою высшую школу, выхлопотал в Варшаве признание православной церкви рядом с униатской. С энергией устраивал свою академию, посылал преподавателей за границу, издавал необходимые для православного духовенства книги, восстанавливал церкви.

4. Журнал Московской духовной академии «Творения Святых отцов в русском переводе». Указатель пригодился П.П. Пекарскому для составления пятого тома «Исторической библиографии».

5. Афанасий Фёдорович Бычков.

6. Бодянский Осип Максимович (1808–1877) — филолог-славист, профессор Московского университета. Опубликовал большое число памятников древнерусской литературы, в том числе «Житие Бориса и Глеба», «Житие Феодосия Печерского», материалы о деятельности Кирилла и Мефодия. Редактор журнала «Чтения в Обществе истории и древностей российских». Каталог Лаврской библиотеки был передан для печати в Императорское Общество истории и древностей, но Бодянский не печатал и не возвращал его «по каким-то капри-

зам». Каталог увидел свет в 1878–1879 гг., когда наместником Лавры был известный историк архимандрит Леонид (Кавелин).

3

25 октября 1867.

Спешу поблагодарить Вас, многоуважаемый Петр Петрович, за Ваше любезное послание.

Очень интересно было мне узнать, как Петербург занят новообратившимся, «из неверия в веру претворившимся» В.И. Кельсиевым (1). Моя книжка явилась не ко времени, а может быть именно ко времени... Полагаю, что ярые почитатели Кельсиева не очень довольны откровенным словом, какое сказано о нем в этой книжке. Очень желал бы я знать, как в самом деле рассуждают о сем предмете (если только рассуждают), — а если Вам случилось что-нибудь слышать на этот счёт, Вы премного обязали бы меня, сообщив кое-что из услышанного. Но всего интереснее было бы мне узнать, как сам г. Кельсиев отзывается о том, что я написал о нём, — признает ли справедливым написанное, и всё ли? (2). Я с моей стороны желал писать правду о нём, и одну только правду, — строго поверяя все сообщаемые мне известия; но могло очень случиться, что против моего желания проскользнуло кое-что и не совсем справедливое. Надобно заметить ещё, что в последней главе, которая печаталась в то время, как было уже известно о переходе Кельсиева, многое исключено (от того и вышла она такая кургузая). С Вашим мнением я вполне согласен: Кельсиев, конечно, сделал очень хорошее дело, воротясь в Россию (на помилование он всегда мог рассчитывать), но восторгаться и кричать по этому случаю — значит перейти в крайность. Я готов верить, что в Кельсиеве действительно совершилась перемена, внутренний переворот (только не в религиозном отношении); но не менее уверен и в том, что внешние обстоятельства имели на совершение этого переворота весьма сильное влияние. Живя в Тульче, он находился в крайне ужасной бедности: это знаю я от людей, которые сами помогали ему деньгами (3).

За Ваше ходатайство перед Отделением весьма Вам благодарен и ожидаемые мною книги «Исторической библиографии» приму с великой признательностью (4).

А Вам, как любителю брошюр, не угодно ли иметь полное собрание статей покойного В.М. Ундольского? (5). Их собрал душеприказчик Ундольского, в распоряжение свое получивший всю его библиотеку. Известите меня, и я с первой же почтой вышлю Вам экземпляр этого сборника.

Желаю Вам здоровья и успеха в Ваших трудах.

Преданный Вам Н. Субботин.

Примечания

1. В своем письме П.П. Пекарский писал Н.И. Субботину: «Ваш „Раскол как оружие“ и пр. прибыл ко мне очень кстати. Я читал его и прежде: но теперь прочел еще раз. И знаете ли для кого? Для Кельсиева. Бывает ли у Вас в руках газета „Голос“? Если бы Вы её читали, то узнали бы, что Кельсиев теперь превозносится, — он в моде, на него бегают смотреть. Конечно, он хорошо сделал, вернувшись в Россию, особенно если это сделал по внутреннему убеждению, а не потому, что ему уже некуда было преклонить голову. Но восторгаться им, как это делает „Голос“ и разные его покровители, но ставить ему в особенную заслугу, что он всегда держался на практической почве, т.е. намеревался возбудить раскольников и т.д. и т.д., всё это, как думает меньшинство, по крайней мере неловко». Сочувственный отзыв о В.И. Кельсиеве и его поступке был опубликован в «Голосе» от 3 (15) октября 1867 г.

2. В ответном письме П.П. Пекарский писал: «Вот уже года четыре, как я веду среди шумного города монастырскую жизнь. Все мои посещения утром сосредоточены в Государственном архиве, два раза в неделю в академические заседания, а вечером работаю дома по бумагам академического архива. Немногие мои знакомые также подобраны из людей не от мира сего. Вот почему мне трудно отвечать на то, что занимало недавно известную частицу петербургского общества. О происходящем в городе я узнаю только из газет, которые читаю вместо отдохновения. Чтобы удовлетворить Ваше любопытство, я спрашивал своего товарища Бычкова; но и он, оказалось, по этой части не далее меня».

3. В архиве А.А. Краевского (РНБ. Ф.391. Ед. хр.386) сохранилось письмо к нему певчего посольской константинопольской церкви А.М. Зубарева. Тот сообщает, что в своё время одолжил В.И. Кельсиеву 26 турецких золотых лир (598 франков). В.И. Кельсиев уехал в Россию, не вернув долга. А.М. Зубарев просил А.А. Краевского, редактора «Голоса», напомнить тому о деньгах. «Он теперь имеет возможность сделать это; в газетах и журналах ваших напечатано много его трудов». Словом, слухи о крайне бедной жизни В.И. Кельсиева за границей — не вымысел.

4. П.П. Пекарский ходатайствовал перед Отделением русского языка и словесности о высылке Н.И. Субботину первых трёх выпусков «Исторической библиографии».

5. Ундольский Вукол Михайлович (1815–1864) — библиограф и библиофил, собравший ценную библиотеку славянско-русских рукописей. Главный труд, «Очерк славяно-русской библиографии», вышел в 1871 г., посмертно.

4

14 ноября 1867

Милостивый государь Петр Петрович!

Несколько дней назад я имел удовольствие получить первые три выпуска «Исторической библиографии». Не зная, кого благодарить за этот лестный для меня дар, присланный самим Отделением русск[ого] яз[ыка] и словесности в Вашей Академии, я решился Вас же, как единственного виновника настоящего события, просить о передаче кому следует моей искренней признательности за незаслуженное мною внимание к моей особе. Я очень желал бы с своей стороны хоть чем-нибудь воздать за оказанное мне внимание.

Получили ли Вы мое письмецо, в котором я предлагаю выслать Вам полное собрание статей Ундольского? По первому Вашему слову сборник будет Вам выслан.

Искренно Вас уважающий и преданный Вам

Н. Субботин.

5

9 декабря 1867 г.

Милостивый государь Петр Петрович!

Я очень замедлил ответом на Ваше любезное письмо (1). Но дней десять мы решительно бездействовали, поражённые событием, хотя и ожидаемым, но, тем не менее, внезапным и слишком важным по своим последствиям особенно для нас. Разумею кончину владыки Филарета (2). И для Вашей Академии это большая утрата: правда, покойный митрополит не был деятельным ее членом, но он был членом поистине почётным, его именем украшалась Академия наук. Вероятно, у вас почтят его память приличным воспоминанием. А для нас, как сказал я выше, с кончиной Филарета соединено многое, близко касающееся нашей судьбы. Несомненно, что последуют важные перемены и во всем духовном ведомстве, и в ведомстве духовно-учебном, и в особенности у нас — в нашей академии, для которой владыка составлял все, был *ultima ratio* (3), опора всего и вершитель всего. К лучшему будут перемены или к худшему — Бог знает и день явит. Правда, начинали уже многие говорить, что Филарет отстал от всего, что нужны молодые деятели, но кто заменит Филарета? Теперь, когда пришло время заменить его, этот вопрос пред-

ставляется почти неудоборешаемым, а потому и самые толки об устарелости Филарета оказываются малосостоятельными. Несомненно одно, что такого ума теперь не отыщут ни на одной архиерейской кафедре, да и долго, вероятно, не отыщут. Я не описываю Вам, как мы хоронили великого мужа: мне пришлось сверх ожиданий быть летописцем этих печальных торжеств — описать их «Московских ведомостях», где, вероятно, Вы и прочли мною написанное (4).

Мне очень совестно, что заставил Вас наведываться о Кельсиеве. Я полагал, что до Вас что-нибудь доходило из известной литературной сферы, где г. Кельсиев сделался было чуть не идолом. Теперь, когда Вы сказали мне, как уединенно Вы проводите время, я еще более Вас уважаю.

Я послал Вам сочинения Ундольского и прошу Вас принять их в знак моего искреннего к Вам расположения и ещё в знак уважения к Вам владельца библиотеки Ундольского, А.И. Хлудова (5), от которого я получил даром экземпляр для препровождения к Вам.

С большим удовольствием исполнил я Ваш совет — послать на имя Я.К. Грота отдельно изданные мои статьи и книжки, хотя, сказать по правде, совестно было посылать такие пустяки (6). Прошу Вас посодействовать, чтобы мой ничтожный дар принят был снисходительно.

Простите, многоуважаемый Петр Петрович, желаю Вам всего доброго.

Преданный Вам Н. Субботин.

Два слова о переплете сочинений Ундольского. Вероятно, он не в Вашем вкусе и не будет гармонировать с книгами Вашей библиотеки, но все экземпляры Хлудов переплел по образцу экземпляра, переплетенного покойным Вуколом Михайловичем. Это может сообщить переплету даже некоторое значение.

Примечания

1. П.П. Пекарский писал Н.И. Субботину 17 ноября.

2. Московский митрополит Филарет (Дроздов) умер 19 ноября 1867 г.

3. Буквально — «последний довод» (лат.).

4. В «Московских ведомостях» за ноябрь 1867 г. была помещена серия анонимных статей, повествовавших о кончине, похоронах и значении митрополита Филарета, а также различные речи, посвящённые его памяти (См. «Московские ведомости». №258–263 от 25 ноября–1 декабря).

5. Хлудов Александр Иванович (1818–1882) — купец, основавший вместе с братом хлопчатобумажную фабрику в Егорьевске (Московская губ.) и ряд других предприятий. Был

собирателем древнерусских рукописей и книг. Именно он стал душеприказчиком В.М. Ундольского и владельцем его библиотеки. Книжное собрание А.И. Хлудова хранится в Государственном Историческом музее.

6. Грот Яков Карлович (1812–1893) — языковед, историк литературы и переводчик, был секретарём в Отделении русского языка и словесности Петербургской Академии наук. Вплоть до 1918 г. Россия пользовалась разработанными им правилами орфографии. П.П. Пекарский просил Н.И. Субботина прислать на его имя отдельные оттиски своих статей.

6

14 февраля 1868 г.

Многоуважаемый Петр Петрович!

Посылаю Вам поздний ответ на Ваше любезное письмо от 10 января.

Ваше поручение относительно приложенного к письму объявления о задачах на Уваровскую премию я исполнил. Но, кажется, здесь были уже получены экземпляры и исправленного объявления. Что касается Вашего желания, чтоб кто-нибудь из наших занялся сочинением на предложенную Вами тему, к сожалению, я не вижу надежды на его осуществление: у нас нет совсем людей, читающих польски.

Я очень рад, что присланный Александром Васильевичем портрет покойного митрополита удовлетворил Вас: этот портрет и я советовал послать вместо фотографий, между которыми ни одной нет удовлетворительной, потому что ни одного фотографического портрета с натуры не осталось — не успели убедить покойного дать хоть бы один сеанс. В посланном к Вам портрете есть один недостаток, который легко может устранить художник, делая копию: неправильно очеркнуты плечи, — слишком толсты; от того посадка вышла не митрополичья, столь хорошо известная по всем почти портретам. Если б понадобилось, я с удовольствием пришлю Вам фотографию, по которой этот недостаток можно исправить.

Что у вас говорят о назначении приемника покойному митрополиту? Конечно, заметить Филарета невозможно; но, кажется, для того, чтобы быть Московским митрополитом и после Филарета, недостаточно только апостольских миссионерских подвигов, хоть и достойных самого глубокого, благоговейного почтения. И Бог знает, когда мы дождемся своего нового начальника!

Вы даете мне надежду на получение нового выпуска «Исторической библиографии», заранее благодарю Вас. Между тем я получил

от Академии новый подарок: недавно при письме Я.К. Грота выслан мне «Сборник статей, читанных в отделении [русского] языка и словесности». Мне даже совестно видеть такое внимание ко мне ваших сочленов, ничем с моей стороны не заслуженное. Вполне уверен, что и в этом случае я всего более обязан Вашему доброму ко мне расположению, за которое примите мою искреннюю благодарность.

Читая «Сборник», для меня очень интересный, потому что «Записок» не вижу, я удивляюсь, как много трудитесь Вы, Петр Петрович! Дай Бог Вам сил и успеха!

Неудивительно, что при Ваших занятиях Вы не можете свободно выбрать время для поездки из Питера в наши края. Я, не столько занятый, и больше ленивый, нежели занятый, тоже, как видите, понапрасну просбирался съездить нынешней зимой в Петербург. А побывать хочется и, право, больше затем, чтоб повидаться с Вами и лично Вам выразить чувства моего искреннего к Вам расположения.

Чувствуется ли пост в Петербурге? У нас в Лавре очень чувствуется и потому не могу не поздравить Вас с постом.

Преданный Вам

Н. Субботин.

7

Душевно уважаемый Петр Петрович!

Довольно давно уже, как получил я Ваше любезное послание и потом, несколько времени спустя, и обещанные в нем издания Академии наук. Сердечно благодарю Вас и за то, и за другое. Сгораю нетерпением чем-нибудь воздать Вам за такое доброе и малозаслуженное Ваше ко мне расположение.

Из письма Вашего вижу, что фотографические карточки покойного митрополита, которые предлагал я выслать Вам, имеются уже и в Академии, и у Вас: я имел в виду те же самые, которые Вы справедливо называли несовершенными, и хотел я выслать их не с тою целью, чтобы по ним копировать лицо, а чтобы несколько исправить посадку и форму плеч, которые, по моему мнению, не совсем верно изображены на портрете, который Александром Васильевичем выслан в Академию. Видели ли Вы портрет при книге Сушкова? (1). Очень сходен, но посадка та же самая, что и на портрете, сейчас упомянутом. Дело в том, что ни одного фотографического портрета, снятого с натуры, не имеется; все (лучшие) сняты с портретов, писанных неким Шпревичем, занимавшимся единственно писанием митрополичьих портретов и едва ли не отсюда только получавшим пропитание. Портрет, высланный А.В., его же работа. Я обошел все здешние

лавочки, пересмотрел все портреты, но того, что хотелось найти, не нашел; поищу в Москве, и если найду, не замедлю выслать. Кстати о портретах. Не желаете ли Вы иметь копии очень редких, и только мне доставленных портретов Амвросия (2), Павла (3) и разных раскольниковых архиереев? У кого что болит, тот о том и говорит; а Вы, помнится, сказывали, что любитель собирать портреты редких знаменитостей.

Читали ли помянутую выше книгу Сушкова? Как ни безобразно, относительно порядка, она написана, но есть очень интересные страницы, а в приложении статьи весьма важные. Не мудрено, что Муравьев (4) и на неё воздвигнул гонение; но для будущего, и даже, вероятно, очень будущего биографа митрополита Филарета небесполезны будут и такие книги.

Вы с некоторым удивлением и сожалением говорите, что в Академию не высылаются наш журнал (5). Увы! Он никуда не высылается... К стыду моему он существует только *de officio*, а не *de facto*. Не знаю, как наша Академия, имеющая во главе такого поистине многоученого мужа, как достопочтенный Александр Васильевич, как она избавится от этого срама. А избавиться очень желает. Приготовляем большой том прибавлений (кажется) за 1865 год!

Меня порадовало известие, что Вы имеете заняться рассмотрением книги С.К. Смирнова (6). При оценке учёных трудов, конечно, следует иметь в виду исключительно учёный труд, а личные качества или обстоятельства автора не принимаются во внимание; но если наш сотоварищ удостоится денежной награды, то многие поблагодарят читавшего его книгу, имея в виду именно семейное положение автора...

Что сказать Вам нового? Для меня самой дорогой новостью было присоединение к церкви истинно замечательного человека — Павла Прусского с братией (7). Ожидаю многих и добрых плодов от этого события. Когда выйдут отдельные оттиски того, что я писал о Павле, вышлю Вам.

Поздравляю Вас с приближающимися праздниками и от души желаю Вам всякого благополучия.

Ваш преданнейший Н. Субботин.

15 марта 1868 г.

Примечания

1. Сушков Николай Васильевич (1796–1871) — поэт, драматург, биограф митрополита Филарета. Он написал о нём книги «Пятое августа 1867 (50-летие служения московского митрополита Филарета)». (1867), «Записки о жизни и времени святителя Филарета, митро-

полита Московского» (1868), «Филарет, митрополит Московский» (1868). Все они изданы в Москве.

2. Митрополит Амвросий (1791–1863) — первый старообрядческий митрополит Белокриницкий. До присоединения к старообрядцам был митрополитом г. Босно-Сараево (ныне Сараево), удалён с кафедры по требованию турецких властей. Присоединился к старообрядцам в Белокриницком монастыре 28 октября 1846 г., но уже в июле 1848 г. из-за вмешательства российских властей получил предписание отправиться в ссылку в Цилли (ныне Словения), где и скончался, до конца дней оставаясь преданным старой вере.

3. Павел (Великодворский) (1808–1854) — старообрядческий подвижник, немало потрудившийся для восстановления полноты трёхчинной иерархии в Церкви Христовой (РПЦ). Поселившись в Белокриницком монастыре, находившемся на территории Австрии (ныне — Черновицкая обл. Украины), в начале 1840-х годов добился разрешения от властей учредить в нём архиерейскую кафедру. Способствовал присоединению к Церкви митрополита Амвросия. Н.И. Субботин выслал П.П. Пекарскому портрет инок Павла, помещённый впоследствии в его книге «История Белокриницкой иерархии» (1874).

4. Муравьев Андрей Николаевич (1806–1874) — поэт, духовный писатель, драматург. Его самое известное сочинение, «Путешествие по святым местам», заслужило положительный отзыв А.С. Пушкина. Автор сочинений против старообрядцев. Был строгим ревнителем церковного благочиния, за что заслужил прозвище «Андрей Незванный».

5. «Творения святых отцев в русском переводе».

6. Книга церковного историка, ректора и профессора Московской духовной академии Сергея Константиновича Смирнова (1818–1889) «История Троицкой семинарии» была представлена на Уваровскую премию. Академия поручила П.П. Пекарскому сделать ее критический разбор.

7. Инок Павел Прусский, ставший впоследствии известным противостарообрядческим миссионером, присоединился к единоверию 25 февраля 1868 г.

8

20 апреля 1868 г.

Многоуважаемый Петр Петрович!

Ваше последнее письмо (1) получено мною в самый день светлого праздника, и тем было для меня приятнее: сердечно благодарю Вас за приветствие и благожелания. Но сам я

как видите, очень неисправен, отвечаю так поздно, между тем как, может быть г. Штендман (2) ожидает моего ответа. Прошу извинения и у Вас, и у него.

Весьма приятно было мне узнать, что нашёлся усердный исследователь истории Никона и что его изыскания не подтверждают взглядов Соловьева на эту историю. Я питал и питаю убеждение, что добросовестный труд будущих историков ясно и убедительно покажет, как ошибался наш прославленный историк, доселе с упорством отстаивающий свои взгляды на Никона и его деяния. Труд г. Штендмана меня интересует в высшей степени и поэтому самому я был бы готов служить ему всем, чем могу, в его занятиях, но, к сожалению, могу на сей раз сказать ему очень немного на его вопросы. Справедливо говорит он, что подлинные документы по делу Никона хранятся в Синодальном архиве; но не знаю, известно ли ему, что документы эти (как я слышал) хранятся там под печатью. За что про что? — Бог это знает. Я однажды пользовался синодскими бумагами, но, разумеется, не в подлиннике. Известный А. Муравьев, служа в Синоде и собираясь писать свою историю русской церкви, имел возможность воспользоваться тем, что хранилось под печатью, и снял копии с документов (не знаю, все ли) по Никонову делу. Копии эти он передал потом в нашу академическую библиотеку (за что великая ему благодарность). Вот чем попользовался я, составляя мою книжку (3). Более важные бумаги я напечатал в приложениях; остальными воспользовался честно, т.е. ни в чем не искажая их, за это могу поручиться. Но какие в этих последних бумагах есть подробности, интересные собственно [для] г. Штендмана, сказать это, согласитесь сами, для меня довольно затруднительно; да и, полагаю, что особенно важных подробностей, относящихся к описанным мною событиям, которых не внес бы я в сочинение, не осталось. Но если г. Штендману пожелалось самому просмотреть находящиеся в нашей библиотеке бумаги, я полагаю, Александр Васильевич не отказал бы ему. Только лишь нужно будет побывать ему здесь. За сим отвечаю на два частных его вопроса. 1) сочинение Паисия важно для истории Никона не потому, чтобы содержало в себе важные фактические подробности, тем менее по добросовестности в изложении фактов (которой вовсе не имеет), но прежде всего для изучения характера самого Паисия, игравшего такую значительную роль в истории патриарха и отчасти некоторых других деятелей враждебной этому последнему партии. Вообще же для того, чтобы составить вполне ясное и отчетливое понятие о всем этом деле, об интригах против Никона и проч., не излиш-

не также обратить внимание на сочинение Никона (Ответы Стрешневу), его интересно сопоставить именно с сочинением Паисия. 2) подлинный соборный акт 1660 г. хранится, без сомнения, в Синод[ском] архиве; я пользовался копией, полученной от Муравьева. Да извинит меня г. Штендман за эти скудные известия по интересующему его поводу: сказал, что мог.

В непродолжительном времени я pošлю Вам несколько книжек, в которых найдете и обещанные портреты. К сожалению, с некоторых не нашлось у меня копий: их вышлю как-нибудь после. А инок Павел по смирению, которым поистине отличается, несмотря на все мои просьбы и, могу сказать, несмотря на все ко мне расположение, не позволил иметь с него портрета (4).

Желаю Вам здоровья и успеха в занятиях.

Душевно преданный Вам

Н. Субботин.

Примечания

1. От 27 марта 1868 г.

2. Штендман Георгий Федорович (1836–1903), действительный член Русского исторического общества, его секретарь, член археографической комиссии, тогда интересовался патриархом Никоном. Вопросы, с которыми он обращался к Н.И. Субботину через П.П. Пекарского, см. в «Русском вестнике» за 1905 г. (Т.298. №7. С.249). Он интересовался, в частности, подлинниками соборного деяния 1660 г. (на этом соборе ставился вопрос о лишении Никона патриаршества) и мнением Н.И. Субботина об изложении дела Никона, составленном Паисием Лигаридом. Публикация его труда о Никоне планировалась в третьей книжке «Сборника Русского исторического общества». Отдельным изданием в 1897 г. в Санкт-Петербурге вышла книга «Дело о патриархе Никоне».

3. Имеется в виду книга Н.И. Субботина «Дело патриарха Никона. Историческое исследование по поводу XI тома „Истории России“ профессора Соловьева» (М., 1862).

4. П.П. Пекарский просил у Н.И. Субботина портрет Павла Прусского для своей лекции.

9

16 октября 1868.

Многоуважаемый Петр Петрович!

Очень давно я не писал Вам, так давно, что совестно теперь и беседу начинать. Впрочем, да позволено будет сказать нечто и в свое извинение. Во-первых, каникулы я провёл вне Академии и в совершенной праздности (хоро-

шо оправдание!); во-вторых — занимательных предметов для беседы с Вами не имелось; наконец — и от Вас всё поджидал весточки в ответ на мое письмо, ещё в начале мая к Вам посланное. Я отвечал тогда на вопросы г. Штендмана. Боюсь, что мои ответы ни Вас, ни его не удовлетворили в степени, насколько Вы ожидали; но я, право, отвечал, что мог и как мог. Тогда же я послал Вам несколько фотографических карточек — портретов, снятых с известных в расколе деятелей. Надеюсь, они получены Вами? Я тогда выразил и теперь выражаю сожаление, что не мог послать Вам, как любитель, полную коллекцию этих портретов, собранную у меня: некоторые оказались в одном экземпляре.

Недавно я имел удовольствие получить из вашей Академии «Сборник статей»: видя в этом знак Ваше[го] неизменившегося ко мне расположения, благодарю Вас от всего сердца за память обо мне.

С удовольствием приняли мы известие о присуждении С.К. Смирнову награды (1): для него это немалое благодеяние. Зная Ваше главное здесь участие, я мысленно поблагодарил Вас. Смирнов хотел и сам писать к Вам. Приятно было узнать, что один из наших сотоварищей принимал с такой хорошей стороны засвидетельствованное участие в занятиях по присуждению премий. Это человек учёный, трудолюбивый и многознающий; нужно жалеть, что он, как и многие из наших, ничего не печатает из своих трудов. Желательно, однако ж, было бы знать, кто рекомендовал его Академии как человека, хорошо изучившего историю славянских просветителей. Не Виктор ли? (2). Они хорошие приятели.

Столько времени не писавши, я всё-таки ничего не могу сообщить Вам нового из наших мест, что было бы для Вас любопытно. Сам я одержим пороком, для Вас совсем неведомым, сиречь леностию, и послать Вам из напечатанного мною почти нечего. Впрочем, скоро вышлю беседы инок Павла, напечатанные славянским шрифтом, в начале следующего месяца они должны выйти из типографии. А Вы, конечно, трудились, по обычаю, много и, как всегда, с успехом? Искренно желаю Вам и успехов, и всего доброго.

Всегда Вас помнящий и искренно Вам преданный

Н. Субботин.

Примечания

1. Уваровской премии. См. письмо №7.
2. Виктор Алексей Егорович (1827–1883) — член-корреспондент АН, археолог и библиограф. По приглашению Ф.И. Буслаева преподавал с 1856 г. в Мариинско-Ермолов-

ском женском училище русский язык и литературу, в 1861 г. избран помощником библиотекаря Московского университета, с 1862 г. до дня смерти состоял хранителем отделения рукописей и славянских старопечатных книг в Румянцевском и Московском публичном музеях. С 1868 г. заведовал также архивом и канцелярией Московской Оружейной палаты.

10

18 января 1869 г.

Многоуважаемый Петр Петрович!

Письмо Ваше (1) доставило мне много утешений — и само по себе, так как корреспонденцией с Вами я дорожу очень, и ещё больше потому, что в некоторой степени рассеяло мои опасения на Ваш счёт. Виктор как-то передал мне, в виде слуха, что Вас постигла тяжёлая болезнь и поэтому, принимая в соображение Ваше молчание на мои письма, я против желания должен был поверить. Я пожалел о Вас сердечно; и теперь не менее сердечно рад, что Вы избавились по крайней мере от главной опасности (2). Дай Бог, чтобы Ваше здоровье восстановилось и вполне. А между тем, если что-нибудь значит совет человека, Вам искренне преданного, позвольте и мне посоветовать Вам не изнурять себя трудами. Всего, что хотелось бы, нам не переделать; а Вы на свою долю потрудились довольно, так довольно, что иному во всю жизнь не придется.

Недавно я отправил на Ваше имя посылочку с книгами о. Павла. Надеюсь, Вы не поленились исполнить моё поручение о доставлении одного экз[емпляра] в Академическую библиотеку, другого А.Ф. Бычкову. Вам, яко библиоману, я вышлю в непродолжительное время экз[емпляр] этой книги, напечатанный на веленовой бумаге. На сих днях о. Павел (ныне уже священноинок и настоятель единоверческого монастыря) по успешной моей просьбе дозволил, наконец, снять с него портрет. Хотя распространение портрета он решительно воспретил, но Вам я не премину выслать карточку.

Историческая библиография за 1859 год мне доставлена; получил я также «Сборник статей». За все это, больше всего, я обязан благодарностью Вам. Прошу Вас о продолжении Вашего ко мне расположения. Как хотелось бы мне повидаться с Вами! и ужели в самом деле навсегда заказан мне путь в ваш Питер? Все еще не теряю надежды совершить туда путешествие.

Еще раз желая Вам полного выздоровления,

остаюсь преданным Вашим слугою.

Н. Субботин

Примечания

1. От 12 января 1869 г.

2. П.П. Пекарский в 1868 г. перенёс второй удар, вследствие которого ему парализовало левую сторону лица. Он лечился в Париже, поэтому долго не отвечал на письма Н.И. Субботина. Во Франции он провёл около 5 месяцев.

11

5 февраля 1869 г.

Усерднейше благодарю Вас, многоуважаемый Петр Петрович, за Ваше любезное послание (1). В ответ посылаю Вам обещанную, на более плотной бумаге отпечатанную книжку отца Павла с портретом автора. Хотя наш туземный фотограф не великий художник, но инструмент сделал свое дело и передал черты о. Павла довольно верно. Я очень желал бы, чтобы и Вы, рассматривая наружность этого примечательного человека, почувствовали доброе к нему расположение. Глубоко я уважаю этого достопочтенного мужа.

По обычаю моему обращаюсь к Вам и с покорною просьбою — передать при удобном случае Я.К. Гроту другой экземпляр книги. Дело вот в чем. На сих днях я имел истинное удовольствие получить из Академии три отдельных выпуска «Сборников». За эту неисчерпаемую любезность ко мне Академии прежде приношу Вам мою искреннюю благодарность; о получении же книг, с выражением моей признательности за оные, я, согласно Вашему наставлению, обыкновенно уведомлял Я.К. Грота, что делаю и теперь, да, кстати, воспользовался случаем поднести ему и книжку о. Павла. Надеюсь, добрый Пётр Петрович, Вы не откажетесь исполнить и эту мою просьбу, как исполняли все другие.

Какую громадную книгу написал Чистович о Феофане! (2). Горю желанием прочесть её, тем больше, что и прежде уже слышал об ней от Вас; но не знаю, когда найду время. Так поглощают его текущие дела, и само оно утекает так скоро и незаметно!

С большим удовольствием прочёл я Ваши известия о записках покойного митрополита Иосифа, а также о г-не Мартынове, который приобрел у нас такую печальную известность (3). Из Вашего рассказа вижу, что записки м[итр]ополита Иосифа не скоро могут быть обнародованы (4), и это, без сомнения, большая потеря для современных нам и ученых, и политических деятелей. Что же касается Мартынова, то не могу я надивиться, как эти люди могут совместить в себе такие несовместимые противоположности — беззаветную преданность папизму и любовь к России. Даже не верится, чтобы это последнее чувство было в них ис-

кренно, несмотря на всю кажущуюся его искренность. На то они иезуиты! Впрочем, не от Вас первых слышу о Мартынове то, что Вы пишете — и тем загадочнее для меня эта личность.

К Вам в Петербург отправился наш г. ректор для присутствия на юбилее университетском в звании депутата от нашей Академии. Достойнейшего представителя не может пожелать себе ни одно учебное заведение. Он же притом и член Петерб[ургского] Университета. Александр Васильевич очень Вас помнит и, конечно, рад будет встретиться с Вами в Петербурге.

Желаю Вам всего лучшего и больше всего здоровья.

Преданный Вам Н. Субботин.

Примечания

1. Письмо от 31 января 1869 г.

2. Чистович Иларион Алексеевич (1828–1893) — писатель, историк, преподаватель Санкт-Петербургской духовной академии. Состоял вице-директором канцелярии обер-прокурора Синода, управлял контролем при Синоде и был членом учёного при Синоде комитета. «Феофан Прокопович и его время» — самый известный труд И.А. Чистовича, вышел в 1868 г.

3. Мартынов Иван Михайлович (1821?–1894) — русский археолог. В 1860-х годах уехал во Францию, принял католичество, вступил в орден иезуитов. Перевёл на русский язык книгу И.С. Ггарина «La Russie sera-t-elle catholique?» («Будет ли Россия католической»). Печатался в журналах «Etudes litteraires, critiques, historiques», «Atheneum», где вёл хронику русской научной и литературной жизни. Лучшая его работа «Греко-славянский церковный год» («Annus ecclesiasticus Graeco-Slavicus») (1863) была одно время самым полным трудом по православной агиологии, охватывая критически обработанные биографии святых, не только чтимых в России, но и местночтимых в Грузии, Болгарии, Черногории. Мартынов участвовал в создании в Париже Кирилло-Мефодьевского общества, издавал «Кирилло-Мефодьевский сборник». С И.М. Мартыновым П.П. Пекарский познакомился во Франции. «По учёности и любви к славянству это, бесспорно, человек замечательный, — писал он Н.И. Субботину, — но он проникнут до ногтей папизмом, так что в этом отношении он перестал, по крайней мере, мне так показаться, быть русским: у него образовалась какая-то складка в образе мыслей, которой нет у нас».

4. П.П. Пекарский вошёл в состав комиссии, решавшей вопрос о том, как должна поступил Академия наук с записками митрополита Литовского Иосифа (Семашко), кото-

рые были завещаны для публикации. Митрополит Иосиф, среди прочего, рассказывал в них о своей жёсткой борьбе с католическим влиянием во вверенной ему митрополии. «Биография такой личности была бы в высшей степени поучительна для нашей эпохи, отличающейся шатанием в людях, отсутствием стойкости и пр. Жаль, что наши цензурные обычаи и шепетильность общества будут ещё долго препятствием к обнародованию записок м. Иосифа», — писал П.П. Пекарский Н.И. Субботину. В том же 1869 г. графом Д.А. Толстым была составлена биография митрополита, напечатанная в «Журнале Министерства народного просвещения». («Иосиф, митрополит Литовский и воссоединение униатов с православной церковью в 1839 году»). Записки самого митрополита Иосифа вышли в свет в 1883 г. в трёх томах.

12

6 марта 1870.

Многоуважаемый Петр Петрович!

Весьма грустно было мне узнать, что здоровье Ваше худо поправляется. Надеюсь, по крайней мере, что лечение, а особенно природа и беззаботная жизнь, которую Вам предписывают на нынешнее лето, воздух родины и прочее — все это восстановит Ваши силы и Вы еще потрудитесь на пользу науки (1). Благодаря Вас и за сочувствие моей должности: у меня она зависит, прежде всего, от природной слабости организма. Да и лета уже дают себя чувствовать. Впрочем, в настоящее время особенно жаловаться на нездоровье мне было бы грешно. От души желаю и Вам полного восстановления здоровья.

Вот Вы, несмотря на все невзгоды, все-таки приготовили к печати большую книгу, которой, надеюсь, не забудете порадовать и меня, когда выйдет из печати (2). А я все не соберусь, или, правильнее, не успеваю обработать давно задуманный труд — историю Белокриницкой иерархии, для которой имею, и уже собрал, даже приготовил к напечатанию в виде приложений к книге, обильные материалы. Признаться, хотелось бы исполнить это дело, пока есть еще силы.

Знаю Вашу любезную обязательность, без церемонии скажу Вам, что «Историческую библиографию» за 1860 г. очень желательно получить: этого выпуска я не имею.

Ужели нет ещё в продаже, и Вы не имеете нового тома описания синодальных рукописей? (3). Вот что значит секретное, и именно синодальное издание! Я получил от автора. Книга очень важна, особенно для нас, имеющих дело с раскольниками. В ней описана часть (первая половина) богослужебных рукописных книг. Наш Александр Васильевич принимал участие в её издании, но едва ли большое. Жаль, что этого глубоко учёного мужа от занятий чисто учёных отвлекла значительно ректорская должность, которую он старается исполнять с рвением, но для которой нет у него способности, так что и самое рвение служит ему только во вред; а при новых порядках, которые с нынешнего лета будут введены у нас, я полагаю, ректорство сделается ему и ещё тяжелее. Это, конечно, между нами, но это слепому бросается в глаза. Теперь Александр Васильевич утешается тем, что у нас устроена и освящена недавно своя собственная церковь; для него это действительно высокое утешение и своим примером сердечной благоговейности он благотворно действует и на нас — нередко говорит проповеди и, надобно заметить, он замечательный проповедник, — его проповеди представляют редкое соединение обширной учёности и знания с самой искренней верой и горячностью сердца.

Простите, добрейший Петр Петрович.

Желаю Вам всего лучшего.

Преданный Вам Н. Субботин.

Примечания

1. После долгого перерыва в переписке, в письме от 26 января 1870 г. П.П. Пекарский писал Н.И. Субботину, что вновь перенёс удар. Врачи запретили ему работу, предписав вести «чисто животную жизнь» на родине, в Уфимской губ. Это было последнее его письмо. 12 июля П.П. Пекарский скоропостижно умер от холеры под Петербургом.

2. «Я окончательно подготовил том жизнеописаний наших академиков, который будет листов 60 печатных. По суетности человеческой я с удовольствием думаю, что скоро будут печатать его: выбираю теперь шрифт, формат и пр.», — писал П.П. Пекарский Н.И. Субботину.

3. Имеется в виду очередной выпуск книги А.В. Горского и К.М. Невоструева «Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки».



Ф.А. СЕЛЕЗНЁВ

**ДОКУМЕНТ ИЗ БИБЛИОТЕКИ Д.В. СИРОТКИНА
О ВСТРЕЧЕ СТАРООБРЯДЦЕВ С В.К. ПЛЕВЕ (1903)**

В начале XX в. на арену общественной деятельности вышел молодой нижегородский пароходчик Дмитрий Васильевич Сироткин (1864–1953), гласный Нижегородской городской думы, занимавшийся речной транспортировкой нефтепродуктов (1). Мать Сироткина, Вера Михайловна, была племянницей знаменитого старообрядческого деятеля 1830-х годов Афония Козьмича Кочуева (2). Сам Сироткин был связан с влиятельной семьёй московских староверов Рябушинских. Поэтому его быстрое возвышение в качестве авторитетного представителя старообрядцев перед властью имущими не должно вызывать удивления.

По внушению Уральского старообрядческого епископа Арсения Д.В. Сироткин в сентябре 1900 г. организовал в Москве Первый Всероссийский съезд старообрядцев. Затем все-российские съезды старообрядцев Белокрыницкой иерархии стали ежегодно проходить в доме Сироткина в Нижнем Новгороде (3).

В 1902 г. Сироткин на трёхлетний срок был избран председателем Совета Всероссийского старообрядческого попечительства. В этом качестве он регулярно виделся с высокопоставленными чиновниками, хлопоча о нуждах старообрядцев.

В ряду подобных встреч особо следует выделить представление Д.В. Сироткина министру внутренних дел В.К. Плеве 4 февраля 1903 г. В это время при активном участии министра шла подготовка императорского манифеста «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», изданного 26 февраля 1903 г. (4). На первом месте в нём стояло предписание властям неуклонно соблюдать заветы веротерпимости. Возможно, свою роль в том, что манифест уделил подобное внимание этому важнейшему для старообрядцев вопросу, сыграли рекомендации Плеве, сделанные по итогам встречи с Сироткиным.

Текст этой беседы с приложением прошения старообрядцев на имя В.К. Плеве и объяснительной запиской к нему в виде рукописного литографского оттиска хранятся в Нижегородской областной универсальной научной библиотеке им. В.И. Ленина (НГОУНБ). Оттиск представляет собой тонкую брошюрку (5). Он обложен листом синей бумаги и сшит вручную нитками. Листы пронумерованы древнерусскими цифрами. На первой странице оттиска в верхнем левом углу чернилами напи-

сано «№72». В верхнем правом углу чернилами сделана надпись «Д.В. Сироткина». Здесь же поставлена владельческая печать Д.В. Сироткина. Внизу страницы штамп «Библиотека Нижегородского института народного образования». Отсюда мы можем сделать вывод, что данный текст находился в личной библиотеке Д.В. Сироткина, которая после 1917 г. была передана в библиотеку Нижегородского института народного образования (6), а в 1930-м поступила в Нижегородскую краевую библиотеку (ныне — НГОУНБ).

Текст беседы имеет заголовок «Представление уполномоченных старообрядцев г-ну министру внутренних дел 4 февраля 1903 года в Петрограде». Слова каждого из участников беседы представлены в виде прямой речи.

Всего в беседе со стороны старообрядцев участвовало 4 человека: Д.В. Сироткин, попечители Петербургского старообрядческого общества при Громовском кладбище Ф.С. Степанов (7) и А.Т. Комаров (8) и старшина выборных этого же общества Д.А. Вышегородцев (9).

Стержнем беседы стало предложение старообрядческих уполномоченных построить санатории для чахоточных (без различия их вероисповедания) «во имя великой идеи нашего Императора о мире всего мира» (10). (Имелась в виду разработанная по инициативе Николая II и оглашённая 12 августа 1898 г. нота МИД России о необходимости охранения всеобщего мира и сокращения вооружений). При этом Д.В. Сироткин, который в основном вёл беседу от лица делегации, посоветовал: «Мы, старообрядцы, исполняем все гражданские обязанности и жертвуем на общие благотворительные дела вместе с другими подданными нашего отечества, но не пользуемся наравне с ними общими государственными правами: до сего времени нас не признают, а только терпят» (11). Кроме того, Сироткин убеждал Плеве в политической лояльности старообрядцев.

Это было именно то, что Плеве желал услышать. Лояльность по отношению к самодержавию той или иной социальной группы в обмен на удовлетворение её конкретных нужд — вот та формула, которую министр уже применял, пытаясь нормализовать отношения власти с земскими деятелями и рабочими. Со старообрядцами Плеве действовал в том же ключе, дав им весьма благожелательный от-

вет. Министр заявил, что не может официально разрешить старообрядческие съезды, однако предложил такой выход: «Вы можете мне представить те вопросы, какие будут подлежать обсуждению на съезде, тогда на словах разрешу и напишу губернатору той губернии, где соберётесь». Далее Плеве назвал старообрядцев «самыми коренными и религиозными людьми» и обещал: «пока я министр, притеснять вас не буду» (12).

Почувствовав расположение министра, старообрядческие уполномоченные попытались добиться удовлетворения других насущных нужд своих единоверцев. Д.В. Сироткин уговаривал Плеве утвердить по примеру Петербургского общества и другие, хотя бы самые большие, общества старообрядцев. А.Т. Комаров высказал сожаление, что старообрядцам не позволяют открывать школы для своих детей. Д.А. Вышегородцев отметил, что старообрядкам с высшим образованием не дают прав наравне с женщинами других исповеданий. Плеве, однако, остановил своих собеседников («В какие-нибудь 1/2 часа нельзя рассмотреть все ваши вопросы»). Однако посоветовал изложить эти просьбы на бумаге (13).

Указанную рекомендацию старообрядцы быстро исполнили, составив прошение на имя Плеве и объяснительную записку к названному документу, которые были поданы соответственно 8 и 18 марта 1903 г. В них были сформулированы 3 основных просьбы старообрядцев: о легализации съездов, о разрешении старообрядческим обществам иметь юридически оформленную собственность, о создании старообрядческих школ (14).

Первая из просьб была выполнена уже в 1903 г. Плеве легализовал проходившие в Нижнем Новгороде Всероссийские старообрядческие съезды, и IV съезд старообрядцев (август 1903 г.) прошёл уже с ведома властей. Далее, по предписанию министра, директор Департамента общих дел МВД Б.В. Штюмер предложил Сироткину подать на имя Плеве более подробное прошение о нуждах старообрядчества. Это прошение было тотчас же составлено и 18 сентября 1903 г. отправлено министру. Оно стало основой для законодательных актов 1905–1906 гг., которые дали старообрядцам религиозную свободу. Таким образом, встреча В.К. Плеве и старообрядческой делегации во главе с Сироткиным стала поворотной точкой в истории приверженцев староверия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее о Д.В. Сироткине см.: Селезнёв Ф.А. «Был полезен своей родине» (начало предпринимательской деятельности Д.В. Сироткина) // Нижегородская старина. 2004. Вып.9; он же. Д.В. Сироткин и всероссийские съезды старообрядцев в начале XX века // Отечественная история. 2005. №5; он же. Д.В. Сироткин в церковно-общественной жизни старообрядцев Белокриницкой иерархии (конец XIX–начало XX вв.) // Записки краеведов. Н. Новгород, 2006; он же. «Егор Булычов» в роли олигарха: Старообрядцы и российская нефть // Родина. 2008. №10.

2. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.388.

3. Подробнее см.: Селезнёв Ф.А. Д.В. Сироткин и всероссийские съезды старообрядцев в начале XX века // Отечественная история. 2005. №5.

4. Соловьёв Ю.Б. К истории Манифеста 26 февраля 1903 г. // Вспомогательные исторические дисциплины. XI. Л., 1979.

5. Представление уполномоченных старообрядцев г-ну министру внутренних дел 4 февраля 1903 года в Петрограде // Отдел хранения НГОУНБ. Ед.хр. К67003.

6. Кустов К.П. 50-летие Горьковской областной библиотеки им. В.И. Ленина // Записки краеведов. Горький, 1979. С.52.

7. Степанов Федот Степанович – петербургский старообрядец, глава артели каталей.

8. Комаров Анфиноген Тимофеевич – петербургский купец-старообрядец, вёл торговлю продуктами деревообработки (кряжи, брусья, доски, фанера). В 1902 г. на III съезде старообрядцев избран членом совета и казначеем Всероссийского старообрядческого попечительства.

9. Вышегородцев Дмитрий Александрович – известный общественный деятель старообрядчества. В декабре 1900 – член делегации I съезда старообрядцев, вручившей в Крыму прошение великому князю Александру Михайловичу о старообрядческих нуждах.

10. Представление уполномоченных старообрядцев г-ну министру внутренних дел 4 февраля 1903 года в Петрограде // Отдел хранения НГОУНБ. Ед.хр. К67003. Л.2.

11. Там же. Л.3.

12. Там же. Л.7.

13. Там же. Л.8.

14. Там же. Л.9–16.



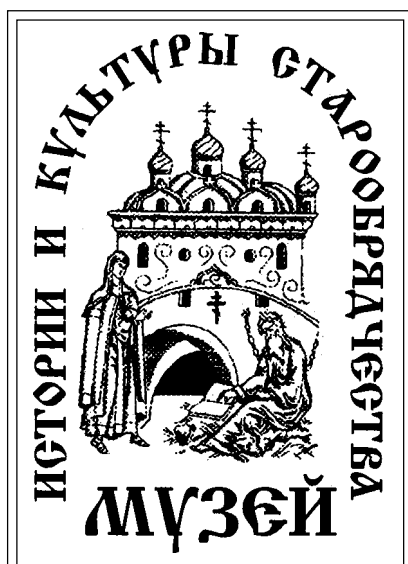


СТАРООБРЯДЧЕСТВО



ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

14



**Редакционная
коллегия:**
В.И. Осипов —
главный редактор
Е.И. Соколова
А.В. Осипова —
ответственные секретари
Н.В. Зиновкина —
младший редактор

Контактные телефоны
8-915-048-5-53
8-910-518-05-97
victory1@kaluga.ru

Сайт "Старый Боровск"
<http://borovskold.ru>

© «Старообрядчество: история,
культура, современность»

© В.И. Осипов

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

Выпуск 14
МОСКВА
2012

Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 14

СОДЕРЖАНИЕ

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Дутчак Е.Е.

«Спасайте свою паству заблаговременно!..»: скитское сообщество в условиях модернизации (1870-1930-е годы) **4**

Перекрыстов Р.И.

Из истории взаимоотношений старообрядцев с кружком А.И. Герцена **28**

Осипов В.И.

Боровское старообрядческое общество и беглое священство в XIX в. **35**

Михайлов С.С.

Старообрядцы-спасовцы Гуслиц и Егорьевского уезда **40**

ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

Сироткин С.В.

О почитании мощей отца Софонтия **47**

Перекрыстов Р.И.

Иларион Георгиевич Кабанов (Ксенос) **54**

КНИЖНОСТЬ

Волкова Т.Ф., Кононова И.Ф.

Сочинения протопопа Аввакума в круге чтения печорских крестьян-старообрядцев **59**

Третьякова А.Н.

Статья В.В. Розанова «Психология русского раскола» в свете современной психологии **70**

АРХИВ

Боченков В.В.

«Все не соберусь, не успеваю обработать давно задуманный труд — историю Белокриницкой иерархии» (Письма Н.И. Субботина к П.П. Пекарскому) **73**

Селезнёв Ф.А.

Документ из библиотеки Д.В. Сироткина о встрече старообрядцев с В.К. Плеве (1903) **83**