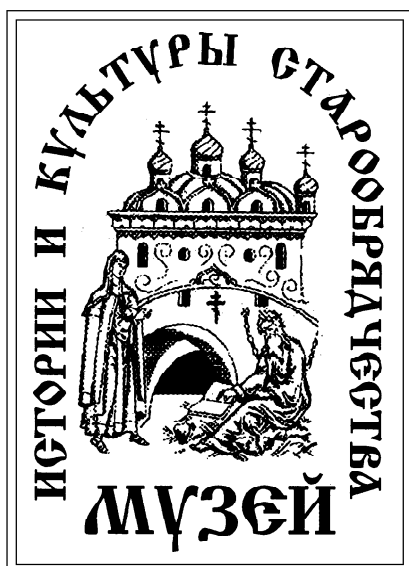


The entire page is framed by a wide black border. Inside this border is a repeating pattern of white, stylized floral or geometric motifs. Each motif is contained within a square frame and features a central cross-like design with radiating lines. The motifs are arranged in a grid, with some larger motifs at the corners and smaller ones along the sides.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

15



Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№15

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ. ФИЛОСОФИИ

Керов В.В.

Старообрядчество в политическом развитии России
начала XX в. 4

Боченков В.В.

Что такое старообрядчество и как нам его изучать? 11

Сажин Б.Б.

А.Д. Михайлов и старообрядчество. (К вопросу о
тактике революционного народничества) 17

Осипов В.И., Осипова А.В.

Конфликт епископа Иннокентия
с игуменом Петропавловского монастыря
Галактионом Степановым в 1907 г.
(По материалам Канцелярии архие-
пископа Московского и всея Руси) 84

Лунева О.К.

К вопросу об имущественных потерях
липован Буджака в период румынской
эвакуации: год 1940-й 89

Пригарин А.А.

Старообрядческая община г. Одессы
1945–1962 гг.: по материалам архива
Кишинёвской епархии РПСЦ 93

ЯЗЫК. КНИЖНОСТЬ. КУЛЬТУРА.

ИКОНОПИСЬ

Хантурова И.Е., Малышева Е.Ю.

Своеобразие языка и стиля «Жития
протопопа Аввакума, им самим
написанного» 102

Маслова Ю.В.

Как старовер спас
калужского помещика от наводнения 109

Перекрестов Р.И.

«Кратчайшее начертание истории
Ветковская церкви» — полемическое
сочинение Ксенофа 112

Молзинский В.В.

К проблеме отражения старообряд-
ческой темы в русском искусстве второй
половины XIX–начала XX столетий 116

Игнатова Т.В.

«Есть ли на кладбище живописец?». К
вопросу об организации труда
московских иконописцев-федосеевцев ... 119

Афанасьев А.В., Афанасьев Ю.И.

Великопожская икона в свете
письменных сведений 137

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Петров С.П.

Старообрядцы города Верхнеудинска
(Улан-Удэ) (вторая половина
XVII в.–XIX в.) 28

Морохин А.В., Сироткин С.В.

Канонизация Дмитрия Ростовского
и отношение к ней нижегородских
старообрядцев во второй
половине XVIII в. 37

Таранец С.В.

Старообрядческие монастыри:
становление, эволюция, ликвидация 39

Павлова О.А.

Проблема священства в старообряд-
ческой среде: пути её решения 58

Михайлов С.С.

Старообрядцы-поморцы
в Гуслицах в XIX–начале XX вв. 63

Безгодов А.А.

Староверы-странники в Верещагинском
районе Пермской области
в 1920-х–1930-х годах 73

Кузнецова Н.Ю.

Северные обители в работах
А. С. Пругавина 76

Девятьярова О.В.

Вопросы ранней истории старообряд-
чества в творчестве П.С. Смирнова 79

Боднарюк Б.М., Чучко М.К.

Старообрядцы Буковины в описании
австрийского натуралиста конца XVIII в.
Балтазара Гаке 82

**Старообрядчество: история,
культура, современность»**

**Вып.15
МОСКВА
2015**

ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ. ФИЛОСОФИИ

В.В. КЕРОВ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ПОЛИТИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ РОССИИ НАЧАЛА XX В.

За последние 20 лет в десятках монографий и сотнях статей анализировалось формирование и развитие старообрядческих согласий и конфессиональных общин, а также огромное хозяйственное движение староверов. В результате постепенно складывалось представление о трансформации староверия в начале XIX в. из религиозного в религиозно-экономическое сообщество (или конгломерат сообществ). Конфессионально-этические нормы оказали значительное влияние на практику староверческого хозяйствования, включая обращение к активной торгово-промышленной деятельности, обусловленное обновлённым вероучением, религиозными ценностями, нравственными институтами и социально-психологическими установками (1).

В настоящее время история старообрядчества всё чаще рассматривается как реализация нонэтактической модернизационной модели, параллельной и альтернативной государственной модернизации. Речь идёт о социокультурных и социально-экономических процессах. Ряд авторов экстраполируют эту концепцию на модернизацию социально-политической системы российского общества. Они пишут о финансировании староверами революционеров, об их активном участии в свержении самодержавия и в создании советского государства, и даже о том, что И.В. Сталин «утверждался в рамках „фирменной“ беспоповской староверческой психологии, обретшей новый, теперь уже государственный, формат» (!) (2).

Революционеры действительно пытались использовать старообрядцев в своих целях с 50 70-х годов XIX в. Интересно, что они пришли к выводу о революционном потенциале старообрядцев не самостоятельно, а изучив точку зрения МВД, в частности, И.П. Липранди. Товарищ министра, отвечавший за «борьбу с расколом», видел в различных согласиях староверов «религиозно-конфедеративную республику», где части сгруппированы «в деле против Правительства». Даже оценивая не религиозно-политическую, а экономическую составляющую, Липранди нашёл в старообрядческом предпринимательстве с активным участием общины «как бы учреждение капитализма и социализма» (3).

А.И. Герцен ожидал от староверов армию борцов и денег. Очарованные общинным началом в староверии народники наследовали эти

мысли. «Хождение в народ» в определённой степени, по отзывам самих народников, были сорентированы именно на старообрядцев. Так, по воспоминаниям О.В. Аптекмана, в программе народников «раскол и сектантство чуть ли не стояли во главе угла». Были увлечены староверами М.А. Натансон, А.Д. Михайлов и др. Очень высоко и также безответно ценил староверов как будущих революционеров М.А. Бакунин, заявивший, что русский народ унёс «свою заветную жизнь, свою социальную веру в раскол». Неудача и разочарование революционеров того периода обеспечили низкий интерес к конфессиональным диссидентам социал-демократов и неонародников начала XX в. (4).

Какова же в действительности была политическая «платформа» старообрядчества?

Ревнителю древнего благочестия всегда боролись за свои права, главное за право свободного вероисповедания. В течение XVIII и большей части XIX в. основных средств такой борьбы было три. Первое — уход на (или за) окраины российского государства: в Поморье, Сибирь, на Урал или в Польшу, в Турцию. Старообрядцы сыграли важнейшую роль в освоении Сибири и строительстве уральской горной промышленности, что хорошо изучено и изложено историками. В конце XVIII в. этот путь стал маргинальным и использовался лишь относительно небольшими согласиями типа странников.

Второй — коррупция. Старообрядцы затрачивали огромные средства для нейтрализации репрессивных мер властей, используя подкуп священников господствующей церкви и государственных чиновников. По мнению профессиональных «борцов с расколом», даже в годы наибольших преследований со старообрядчеством не удалось покончить из-за того, что «продажное чиновничество в значительной степени парализовало силу распоряжений» правительства. Как показали, в частности, выявленные материалы внутренней бухгалтерии Е.Ф. и И.Ф. Гучковых (5), на «прокормлении» староверов находились полицмейстеры, квартальные, приставы и пр. (6). В уездах и волостях России, доносила агентура полиции, священники синодальной церкви от староверов «большие имеют выгоды, чем от церковных прихожан» (7). Защитная коррупция получила в старообрядчестве богословское обоснование. Старове-

ры различных согласий называли взятки «данью» и считали, что она нужна «именно ради содержания древнего благочестия» (8).

Но был и третий путь: путь просьб и прошений. До пореформенной эпохи он совмещался со вторым, кроме того часто (хотя и не всегда) просьбы имели «неофициальный характер». Но начиная с царствования Александра II ситуация изменилась. Официальные прошения стали возможны, более того, подчас они приводили к положительным результатам, особенно при Александре III. Кстати, процесс подачи прошений староверами адекватно описан в книге А.В. Пыжикова.

Никаких других способов отстаивания своих прав в старообрядчестве известно не было (9). Изредка случавшиеся эксцессы с заведением уголовных дел о насилии были как один похожи на случай в Верее в 1865 г. Тогда прямо на похоронах местного купца полиция попыталась арестовать священника, и родственники умершего дали отпор, защитив попа (10).

Именно прошения и обращения к руководителям российского государства активно использовались в предреволюционный период. Главными легальными представительными организациями стали проводившиеся с первых лет нового столетия Всероссийские съезды различных согласий, прежде всего самой многочисленной старообрядцев, приемлющих Белокрыницкую иерархию (ныне Русская Православная Старообрядческая Церковь). Съезды и образованные ими Всероссийские попечительства имели право «входить с ходатайствами на Высочайшее имя Императорского Величества и их Императорских Высочеств или в Министерства и во все другие правительственные учреждения» (11).

Все эти тексты содержали обязательные верноподданнические слова. Периодически включались в соборные постановления и звучали в выступлениях выражения типа «возлюбленный царь наш Николай Александрович», отсылались съездами телеграммы по случаю рождения императорских детей, тезоимениств и пр. Это не было лишь обязательной формальностью, общий тонус был обозначен одним из выступавших: «нам приятно слышать хорошие, похвальные отзывы о старообрядцах правительственных лиц за наши твёрдые убеждения и нашу крепость» (12). На Пятом съезде поповцев председатель Д.В. Сироткин отметил, что «притеснения старообрядцев происходят не от высшего Правительства, а от низших чиновников». Один из докладчиков аргументировал слабые зарубежные связи съездовской организации тем, что «за границей народ заражён социализмом и анархизмом и потому неудобно старообрядцам общаться с иностранными религиозными обществами» (13).

При этом участники съездов вполне осознавали отсутствие своей «гражданской полноправ-

ности» по религиозным и брачным вопросам, о чём открыто заявляли в заседаниях съездов. Однако борьба за свои права проходила в следующей вербальной форме: «Почтительнейше просим разрешить нам доступ на государственные и общественные должности» (14).

Старообрядцев поддерживали в их просьбах верившие в их благонадёжность министры Д.С. Сипягин и В.К. Плеве. Они передавали прошения староверов Николаю II. П.Д. Святополк-Мирский, передав царю очередное прошение, на встрече в ноябре 1904 г. заявил староверам: «Не сомневайтесь, ваша преданность Государю известна. Он вас любит, и вы находитесь всегда в его сердце. Известно и ваше долготерпение» (15). Очень помогал старообрядцам С.Ю. Витте. Поданная ему «Памятная записка о старообрядческих нуждах» от 31 декабря 1904 г. легла в основу текста Указа 17 апреля 1905 г. об укреплении основ веротерпимости, как считали сами староверы (16).

В 1905 г. ситуация несколько изменилась. С одной стороны, Указ 17 апреля, даровавший староверам многие свободы, главное свободу вероисповедания, привёл значительную часть ревнителей древнего благочестия различных согласий в восторг. Несмотря на его ограниченность, осознававшуюся старообрядцами, «получив Царскую Милость», они приветствовали документ буквально «со слезами радости и умиления», завалив государя благодарственными адресами (17).

С другой стороны, проявился полемический характер старообрядческой культуры, прежде всего, в деятельности мирян-начётчиков, постоянно ведших полемику с миссионерами «господствующей церкви». Умеренное руководство съездами поповцев на VI съезде в августе 1906 г. согласилось (при поддержке большинства делегатов) исключить из повестки заранее запланированный вопрос «О положении старообрядцев в связи с общим положением в России», поскольку в нём затрагивались «политические вопросы» (18). Однако начётчики во главе с В.Е. и Ф.Е. Мельниковыми после съезда организовали частное совещание, объясняя это тем, что представители многих обществ специально приехали для обсуждения этого вопроса.

В.Е. Мельников заявил, что указ предоставляет старообрядцам и гражданские и религиозные свободы, но никто не поручится, что «через 10–20 лет алтари не будут снова опечатаны», тем более, что официальная церковь продолжает нападки на старую веру. «Мы искони были преданы царю мы видим, что первые ряды царских врагов и супостатов занимает наше самодержавное правительство Наш долг, наша священная обязанность встать на защиту попираемого царского слова путь для достижения этого нам указан самим царём В силу этого царского слова у нас в России учреждается Государственная дума. Мы,

старообрядцы, и должны сказать, что только при существовании у нас Государственной думы с решающим голосом и возможно у нас сохранение в силе Указа 17 апреля. Очень возможная вещь, что общественная собственность, которую мы имеем приобрести на основании высочайшего Указа 17 апреля, через несколько времени будет у нас конфискована правительством. Я поэтому стою за упразднение у нас существующего государственного строя». Ф.Е. Мельников добавил, что полицейский режим в России выше и сильнее, чем всякие Высочайшие указы и повеления. Однако завершил своё выступление знаменитый старообрядческий начётчик словами: «Я стою за то, чтобы выразить Государю благодарность указ 17 апреля есть именно свет, в этом никто не сомневается» (19).

Можно согласиться с выводом Ф.А. Селезнёва о том, что, старообрядческие съезды, в целом, в течение всей революции 1905–1907 гг. во главе с Д.В. Сироткиным сохраняли лояльность к правительственной власти. Действительно, даже условно «левые» в лице начётчиков не шли дальше «либерально-монархических» взглядов.

В то же время революционная атмосфера, время «новых возможностей» и надежд обеспечили широкое включение значительных слоёв населения в политические процессы. Эта тенденция характеризует и старообрядцев. Многие из них, используя возможности Указа 17 апреля, а также Указа 17 октября 1906 г. «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» обратились к храмостроительству, просвещению и другой внутриконтрессессиональной деятельности. Однако многие включились в политическую жизнь своих регионов, в том числе в думские выборные кампании.

«Воззвание Совета Всероссийского съезда старообрядцев», завершившегося 12 декабря 1905 г. в Москве, разъясняло, что теперь староверы становятся полноправными гражданами русской земли и пользуются всеми свободами. Предлагалось объединиться на местах для предстоящих выборов в Думу, так как «для блага нашей родины, а в частности для пользы старообрядчества, необходимо выбирать в Государственную Думу людей достойных, честных, преданных русскому народу». Съезд специально обращал внимание единоверцев, что они, «переноса всякие гонения, никогда не отстаивали свою свободу и учения путём насилий и кровавой борьбы» (20). Вообще, судя по местным исследованиям, старообрядцы не стремились на баррикады.

Старообрядческое сообщество оказалось в политическом отношении слепком с российской политической карты. С наибольшей точностью можно говорить о широком спектре политических взглядов старообрядцев в 1905–1907 гг. с уклоном вправо. Так, в различных уездах Владимир-

ской губернии во время выборов в Государственную думу 1-го созыва нашлись сторонники левых, кадетов, октябристов, а также Союза русского народа. При этом участие староверов в левых организациях центральных губерний было единичным и специфическим. Скорее, речь шла о непонимании различий между протестными организациями. Так, ковровский зажиточный крестьянин-старовер Ф.И. Носов в обвинении полиции был назван социал-демократом, а после выхода из-под ареста финансировал кадетскую «революционную» газету (21). В некоторых регионах с ещё большей активностью проявились черносотенные настроения (22). В 1906 г. был создан консервативно-монархический «Союз старообрядцев». Активно действовал беглопоповец и крупнейший предприниматель Н.А. Бугров, финансировавший черносотенцев и избиравшийся в Думу от Союза русского народа. Некоторые старообрядцы сотрудничали с партией «Союз 17 октября» и кадетами (23). Не остались в стороне и крестьяне. Отдельные староверы вступили во Всероссийский крестьянский союз. В феврале 1906 г. был проведён специальный Всероссийский съезд крестьян-старообрядцев, в качестве основной проблемы обозначивший «острую земельную нужду» (24).

Вообще и в материалах съездов, и в источниках с индивидуальным авторством выглядят типичной смесью религиозно обоснованного монархизма («дорогие братья старообрядцы Бога бойтесь, Царя чтите») и приверженности «свободе». В Думе «законы будут рассматриваться и обсуждаться крестьянами вместе с дворянами, купцами совместно с профессорами». Неприкосновенность личности приведёт к тому, что «никакое правительственное лицо не сможет самовластно никого держать в заключении неделями и даже месяцами». Свобода совести позволит каждому «исповедовать любую веру, веровать так, как подсказывает совесть» и т.п. При этом, однако, отвергается «война», объявленная «революционерами-насильниками всем несогласным с ними», «отрицающими всякую власть» (25).

О мифических связях старообрядческих предпринимателей с революционерами сколько-нибудь значимая информация отсутствует. Фальсификацию М. Горького революционной деятельности Морозова разоблачили ещё советские историки. Пролетарский писатель красочно описывал, как 9 января 1905 г. Морозов спасал Гапона, как Морозов стриг ему бороду, как заявил, что революция неизбежна, а дело монархии «дохлое дело» (26). Однако Н.Г. Думова обнаружила письмо Горького Е.П. Пешковой от 9 января, из которого следует, что в этот день Савва Тимофеевич был в Риге у постели больной Андреевой и послал из Риги (!) Горькому телеграмму. Воспоминания Л.Б. Красина и А.Н. Тихонова также полны фантастически революционных высказываний С.Т. Мо-

розова, например, о том, что только революция во главе с большевиками спасёт Россию, а купцы это «волчья стая» (27).

В то же время документы, вышедшие из-под пера самого Морозова, доказывают, что он без всяких колебаний твёрдо стоял на либеральных позициях. Прежде всего, это известная исследователям «Записка по рабочему вопросу», где Морозов обосновал необходимость введения прав союзов, собраний, слова, печати, права на мирные забастовки, равноправия всех перед законом, неприкосновенности личности и жилища, всеобщего обязательного школьного (начального) образования и, наконец, выделял «участие представителей всех классов населения» в «выработке законодательных норм», в том числе в обсуждении бюджета (28).

Деньги Савва Тимофеевич социал-демократам всё же давал. Но, во-первых, не под воздействием своих старообрядческих ценностей, а в результате вымогательства со стороны М.Ф. Андреевой, А.М. Горького и Л.Б. Красина (29). Во-вторых, речь шла об относительно небольших суммах, на что обратила внимание И.В. Поткина. Действительно, по «Счёту личных расходов С.Т. Морозова за 1898–1902 гг.» предприниматель имел в разные годы всего по 30–50 тыс. руб. Кроме того, в разделе «По счёту пожертвований и вспомоществований» в разделе «выдано разным» числилось ещё 9–13 тыс. Даже если присовокупить графу «удовольствия» (1,8 тыс. за 1898/1899 г. и 1,1 тыс. за 1899/1900 г.), названные Горьким миллионы никак не складываются (30).

Да и в целом, отдельные единичные примеры (в литературе упоминаются ещё 1–2 фамилии), традиционно приводимые сторонниками «революционного» староверия, не могут раскрыть политических взглядов различных слоёв старообрядчества.

После Первой российской революции накал политических страстей спал, но тенденции сохранились. Представительные организации старообрядцев продолжали славословить Николая II за указы 1905 и 1906 гг. и сетовать на их несовершенство. Староверы боролись за более совершенный закон об общинах, для чего в Думе была создана специальная Старообрядческая комиссия (31).

Старообрядцы в это время чётко осознавали, что декларации указов ещё требуется превратить в реальность, но основные инструменты нормальной общественно-религиозной жизни были уже созданы. Сразу же после опубликования Указа в циркуляре министра внутренних дел А.Г. Булыгина исполнение положений указа отдавалось на волю и усмотрение губернаторов, которым было предоставлено право отменять старые нормы, «стесняющие права старообрядцев на службу государству и обществу» или «сохранить их

на будущее время» (32). Реальный процесс изменения положения старообрядчества в отношениях с властью, особенно на местах, шёл постепенно, сопровождаясь многими препонами и противодействием.

Продолжала «борьбу с расколом» синодальная церковь (хотя староверов незаконно уже было так называть). Использовались публичные оскорбления старообрядцев («раскольничья шайка» и т.п.), препятствия к отправлению богослужения, требования продолжать оплачивать расходы причта официального православия, препятствия входить старообрядческим священникам в учительские советы и другие притеснения. Иногда и светская власть ставила препоны в соответствии с циркуляром Булыгина 1905 г., например, в производстве старообрядцев в прапорщики, а также в незаконных отказах рассмотрения дел о захвате земли старообрядцев и пр. Однако были и просьбы местной власти провести торжественный молебен, крестный ход. Иногда представители бюрократии присутствовали на старообрядческих праздниках, браковенчании и пр.

В целом исследователи делают вывод о тенденции к социальному признанию старообрядчества, прежде всего со стороны местных властей и «официально-православного» населения (33). Главным же для самих староверов была созидательная деятельность, в таких масштабах и в таком статусе впервые с начала староверия. Выдающийся проповедник старой веры Ф.Е. Мельников резко критиковал практику светских и церковных властей в отношении старообрядчества после Указов. Он писал, что после 1906 г. много было «всякого рода примесей: наряду с полученной свободой шли и прогрессивно укреплялись принуждения, насилия и преследования» (34). Однако и он соглашался, что 1905–1917 гг. по своему богатому содержанию, необычайной широте деятельности и напряжённости всех сторон церковно-общественной и соборно-иерархической жизни этот период стоит целого столетия и действительно заслуживает названия «золотого» (35). Старообрядцы, кроме ранее существовавших и восстановленных к 1914 г., построили более 200 храмов только Белокриницкой иерархии (по другим данным свыше 1000 церквей всех согласий), создали 2 новых монастыря и зарегистрировали 1300 общин (36). Издавались журналы «Старая Русь», «Церковь», «Слово Церкви», «Щит веры», «Старообрядческая мысль» и др. В Риге свой журнал – «Старая Русь» (другая). Работал шестиклассный Старообрядческий институт в Москве и т.д. и т.п.

Первая мировая война продемонстрировала те же тенденции в политической жизни старообрядцев. Осенью 1914 г. они заявили, что война необходима для духовного возрождения России «на исконно русских началах», носителями которых и считали себя старообрядцы. «Совре-

менная война России есть праздник русского народного духа. Она несёт нашей родине внутреннее освобождение от страшной тяжести, вваленной на неё с Запада и давившей её более двух с половиной столетий» (37). Однако уже в 1915–1916 гг. война признавалась «наказанием Божиим за грехи человечества» и отмечалась «скорбь по случаю навязанной нам войны» (38).

Впрочем, в годы войны староверы демонстрировали черты идеальных подданных. 24 июля 1914 г. было проведено в Москве молебствие «о даровании победы Его Императорскому Величеству и христолюбивому российскому воинству». В 1914–1916 гг. принималось множество обращений к царю — «Русскому Державному Вождю» и Великому князю Николаю Николаевичу. Обращения были вполне верноподданныческими: «все старообрядцы по первому Твоему слову всегда готовы исполнить долг свой перед Тобой и Отечеством», «Усердно молим Царя Небесного о ниспослании Вашему Императорскому Высочеству здоровья и сил на полное сокрушение полчищ дерзкого врага», — писали старообрядцы в 1916 г. Освященный Собор старообрядческих епископов возносил молитвы, призывая «порученную паству к вере в промысел Божий, крепко и мужественно в полном объединении служить своему Царю, неся на защиту дорогого Отечества» (39).

Старообрядческие массы проявили высокий патриотизм. В Москве, Петербурге, других крупных городах страны были открыты лазареты с современным оборудованием и хорошо подготовленным персоналом. Кроме того, почти в каждом, даже небольшом старообрядческом приходе, было устроено хотя бы несколько коек для раненых. Во многих центрах были организованы старообрядческие комитеты для помощи жертвам войны. Заботились старообрядцы и о детях воинов, оставшихся сиротами. Издавались специальные Архипастырские послания о сиротах и приютах, принимались постановления Освященных соборов старообрядческих епископов (40).

Многие старообрядцы добровольцами пошли в действующую армию. Показывая пример духовного подвига, надели шинели многие начётчики (41). На фронтах Великой войны воевали представители различных согласий и разных социальных слоёв (42). Значительную часть казачества также составляли старообрядцы. Показательно, что первым георгиевским кавалером войны стал казак-старообрядец Кузьма Крючков.

Борьбы на всех уровнях от старообрядцев-военнослужащих до депутатов Думы потребовало сопротивление Синода РПЦ, а также некоторых военных чиновников поступлению старообрядцев в военные училища, а в случае их окончания, представлению к чинам прапорщиков и офицеров (вне казачьих войск). Однако к 1917 г. антипатриотичная позиция официальной церкви была пре-

одолена и число унтер-офицеров и офицеров из старообрядцев стало увеличиваться.

После Февральской революции политизация старообрядческих масс возросла. Формировались политические организации старообрядцев (например, Нижегородский политический союз старообрядцев всех согласий) (43). Съезды и совещания староверов выступали за войну до победного конца (с комментарием, что она и «обременительна и вносит разруху в жизнь страны»), скорейшие выборы в Учредительное собрание и с новым (несколько различающимся по соглашениям) тезисом: «мы старообрядцы, желаем, чтобы государственный строй в России был демократическо-республиканский, с выборным президентом из христиан» (44). Многие старообрядцы оказались правее Временного правительства. «Утро России» Рябушинских резко критиковало правительство и социалистические партии. Столп либерализма П.П. Рябушинский приветствовал генерала Корнилова, финансировал «Союз офицеров» (45). Другой представитель либеральных предпринимателей-старообрядцев А.И. Коновалов не вышел за рамки программы Временного правительства. Именно он вёл заседание правительства в ночь на 26 октября 1917 г., когда большевики штурмовали Зимний (46).

После Октябрьской революции старообрядцы оказались на правом фланге. На выборах в Учредительное собрание в 13 избирательных округах — в Москве, Владимирской, Рязанской губерниях, на Урале и Алтае, в Забайкалье, Поволжье, на Дону — участвовал отдельный список старообрядцев или в составе блоков «земельных собственников и старообрядцев», или «казаков и старообрядцев». Эти блоки, по мнению самих социал-демократов, объединяли «сторонников право-консервативных кругов». В.И. Ленин, анализируя выборы в Учредительное собрание, без оговорок отнёс старообрядцев в разряд «помещичьи и буржуазные партии» (47). Исследователи, изучившие программы упомянутых блоков, также считают, что «потомки Аввакума» были в целом консервативной частью электората. Стоя «на государственной точке зрения», они часто объединялись в блок с кадетами (самой правой партией, участвовавшей в выборах). Они выдвигали в Учредительное собрание бывших правых, октябристов и кадетов. «Политическая программа старообрядцев всех сословий» не содержала конкретных пунктов, но в ней была чёткая установка: «Вся страна должна подчиниться установлениям и решениям Учредительного собрания» (48).

В период Гражданской войны старообрядцы активнейшим образом участвовали в Белом движении. В 1918 г. в Барнауле прошёл съезд старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию, положивший начало созданию «единого фронта сибирского старообрядчества против

большевицкой диктатуры». Позднее был создан Центральный исполнительный комитет всех согласий старообрядчества для общего руководства в борьбе с революцией. Основной целью старообрядчества объявлялась борьба за возрождение «великой неделимой и независимой России». Старообрядческие полковые священники действовали в казачьих частях А.И. Деникина. В армии Колчака существовали состоявшие из старообрядцев «добровольческие крестоносные дружины», был создан институт военных священников Белокриницкой иерархии, уравниваемых со священниками РПЦ (49).

Таким образом, не вызывает сомнений полное отсутствие левых революционных тенденций в среде старообрядческих масс и, тем более, духовенства. Модернизационный потенциал старообрядчества социально-политического характера ограничивался существенной либеральной составляющей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее см.: Керов В.В. «Се человек и дело его»: Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004.

2. См.: Шахназаров О.Л. Отношение к собственности у старообрядцев (до 1917 года) // Вопросы истории. 2004. №4. С.66, 67; См. также: он же. Старообрядчество и большевизм // Вопросы истории. 2002. №4. С.72–98; он же. Корни русского социализма // Вопросы философии. 2007. №6. С.24–37; Пыжиков А.В. Грани русского раскола. Заметки о нашей истории от XVII века до 1917 года. М., 2013. С.644–645 и др.

3. Липранди [П.И.] Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их значении; с некоторыми по сему предмету примечаниями // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В.[В.] Кельсиев. Лондон, 1861. Вып.2. С.156.

4. См.: Пыжиков А.И. Указ. соч. С.78–89 и др.; Шахназаров О.Л. Отношение к собственности у старообрядцев (до 1917 года). С.67.

5. ОПИ ГИМ. Ф.122. Оп.1. Д.487. Л.26, 131–140об., 141–141об.; Д.488. Л.9–10; Д.497. Л.69–96об.; и др.

6. Кроме того, см.: Любопытный П. Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762–1866 года // Сборник из истории старообрядчества / Сост. Н.[И]. Попов. М., 1866. Т.2. С.177; Дневные дозорные записи о московских раскольниках / Сообщено А.А. Титовым. М., 1885. С.18, 37, 177; и др.

7. Дневные дозорные записи о московских раскольниках. С.69.

8. Нечто вроде апологии Федосеевской против Филиппонов, обвиняющих Федосеев в страсти к торговле и деньгам, против тех из Бегунов, которые отвергают деньги как печать Антихриста, и против гонителей древней церкви // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. Вып.4. С.232–233; Сто статей московских поморского согласия (книга для наставников) // Там же. С.206;

Соборное уложение Ирюмского собора 29 мая 1723 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв. / Отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск, 1999. С.333; Послание Варсонофия Иванова Никите Семеновичу Архипову // Там же. С.404; Отчет с.с. Ив. Синецына «О расколе в Ярославской губернии» // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.161–162. Подробнее о коррупционной деятельности старообрядцев см.: Керов В.В. «Время купли наступает»: Медиативные функции коррупции в отношении старообрядчества и власти в России XVIII первой половины XIX в. // Вестник РУДН. Сер. «История России». 2004. №3. С.7–17.

9. За одним редчайшим исключением. О «войне» за Нижний Тагил в 1750-х годах см.: Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С.197–200.

10. Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX–начала XX в. М., 2002. С.153 и др.

11. Третий Всероссийский Съезд старообрядцев в 1902 г. Деяние и постановления. Б.м., б/д. Л.[25].

12. Четвертое Всероссийское Собрание старообрядцев 1903 г. Б.м., б.г. Л.[30об]. См. также Л.[30], [32], [51] и др.

13. Пятый Всероссийский Съезд старообрядцев в 1904 году. Протоколы и другие материалы. [Н.Новгород], 1905. Л.26, 56.

14. Отчёт Съезду. Прошение В.К. фон Плеве // Четвертое Всероссийское Собрание старообрядцев. Л.[87]; Пятый Всероссийский Съезд старообрядцев. Л.[81].

15. Труды Шестого Всероссийского съезда старообрядцев в Нижнем Новгороде 25 августа 1905 г. Н. Новгород, 1905. С.49.

16. Труды Шестого Всероссийского съезда. С.33–35. Подробнее историю прошений и ходатайств старообрядческих съездов см.: Селезнёв Ф.А. Д.В. Сироткин и всероссийские съезды старообрядцев в начале XX в. // Отечественная история. 2005. №5. С.90–101.

17. Труды Шестого Всероссийского съезда. С.69, 80, 81 и др.

18. Там же. С.2.

19. Протоколы частного собрания старообрядцев после VI съезда старообрядцев 25 августа 1905 г. в Н. Новгороде // Старообрядец. 1906. С.697, 698–699, 700.

20. Монакова О.А. Политические предпочтения ковровских старообрядцев в думский период (1905–1917) // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2007. Т.1. С.54.

21. Там же. С.55–58.

22. Иванов Ю.А. Уездная Россия: местные власти, церковь и общество во второй половине XIX–начале XX в. Иваново, 2003. С.192 и др.

23. С левыми и правыми либералами были связаны П.П. и В.П. Рябушинские, Д.В. Сироткин, Бриллиантов, Ф.Е. Мельников и др. См.: Селезнёв Ф.А. Указ. соч. С.83; он же. Старообрядчество и политические партии в революции 1905–1907 гг. // Политические партии в российских революциях XX века. М., 2005.

24. Протокол заседаний Совета Всероссийского съезда старообрядцев // Труды Восьмого Всероссийского съезда старообрядцев в Нижнем Новгороде 2–4 августа 1907 г. М., 1908. С.87.

25. И.З[ахаров]. Мысли старообрядца в смутную годину. СПб., 1906. С.1, 3 4, 14 и др.

26. Горький М. Савва Морозов // Горький А.М. Полн. собр. соч.: в 25 т. М., 1973. Т.16. С.498–526; Архив А.М. Горького. М., 1957. Т.IV. С.183 и др. Мифологию революционности Т.С. Морозова см. также: Красин Л.Б. (Никитин). Дела давно минувших дней. М.; Л., 1931.

27. Серебров А. (Тихонов А.Н.). Время и люди. Воспоминания. 1898–1905. М., 1960. С.194, 210 и др.

28. ЦГА Москвы. Ф.342. Оп.1. Д.82. Л.189, 189об. 190об. Подробнее анализ «Записки» см.: Морозова Т.П., Поткина И.В. Савва Морозов. М., 1998. С.177–179.

29. См.: Морозова Т.П., Поткина И.В. Указ. соч. С.183 и далее.

30. См.: ЦГА Москвы. Ф.342. Оп.1. Д.102. Л.1об. 13об.

31. Подробнее см.: Селезнёв Ф.А. Судьба законопроекта о старообрядческих общинах (1905–1914) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2008. №1. С.130–140.

32. Труды Шестого Всероссийского съезда. С.44.

33. См.: Островский А.Б. Старообрядчество в условиях ограниченного социального признания (по материалам журнала «Церковь» 1908–1917 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.10. М., 2004. С.6 16.

34. Мельников Ф.Е. Краткая История древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.521. Об утеснениях староверов подробнее см.: Там же. С.521–556.

35. Там же. С.407.

36. Прозоров И.А. История старообрядчества. М., 2002. С.208–209; Мельников Ф.Е. Указ. соч. С.427.

37. Слово Церкви. 1914. №4.

38. Постановления Освященного Собора старообрядческих епископов 21, 22 и 23 августа 1916 г. М., 1916. С.17 и др.

39. См.: Постановления Освященного Собора старообрядческих епископов 1916 г. С.6, 7, 17; Отчёт Московской Старообрядческой Общины Рогожского кладбища за 1914 год. М., 1915. С.5–8; Отчет Московской Старообрядческой Общины Рогожского кладбища за 1915 год. [М., 1916]. С.6–10.

40. См.: Постановления Освященного Собора старообрядческих епископов 25 26, 27 и 28 августа 1915 г. М., 1915. С.3; Постановления Освященного Со-

бора старообрядческих епископов 1916 г.; Отчёт Московской Старообрядческой Общины Рогожского кладбища за 1914 год. С.6, 10 11 и др.; Отчёт Московской Старообрядческой Общины Рогожского кладбища за 1915 год. С.11 13 и др.

41. Чистяков Г.С. Старообрядчество и Первая мировая война // Старообрядческий сайт «Русская вера» // http://ruvera.ru/articles/staroobryadchestvo_i_pervaya_mirovaya_voyna.

42. Так, пошёл добровольцем В.П. Рябушинский. Он получил Георгия 4-й степени и офицерский чин, позже был тяжело ранен, но после выздоровления вернулся на фронт, где находился до конца 1917 г. (Петров Ю.А. Династия Рябушинских. М., 1997. С.99).

43. См.: Устав Нижегородского политического союза старообрядческих согласий. Н.Новгород, 1917.

44. Например: Протоколы V Всероссийского Съезда Древлеправославных Христиан (16–18 июля 1917 г.) // Антираскол. Информационно-справочный портал по расколоведению // <http://www.antiraskol.ru/pages/637>.

45. См.: Петров Ю.А. Династия Рябушинских. С.111–116.

46. Столбов В.П. «Капиталисты» крестьяне-старообрядцы и их влияние на развитие промышленного Иваново-Вознесенского района в XVIII–XIX вв. // Судьба старообрядчества в XX начале XXI вв.: история и современность. Киев, 2008. С.263.

47. См.: Ленин В.И. Выборы в Учредительное Собрание и диктатура пролетариата. 16 декабря 1919 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-е изд. М., 1974. Т.40. С.2.

48. Протасов Л.Г. Всероссийское Учредительное собрание: история рождения и гибели. М., 1997. С.119, 139; Мой родной город Рязань. Рязань, 2007; Революционные дни города Егорьевска // Станигостов журнал. «Род гусликов древен и славен бысть, повелся он от непокорных бояр и стрельцов» // <http://stanigost.livejournal.com/121111.html>.

49. См.: Белокриницкая иерархия // Православная энциклопедия. Т.IV. М., 2002. С.553–554; Русская Православная Старообрядческая Церковь. Официальный сайт Московской митрополии // <http://rpsc.2009.nichost.ru/index.php?id=182>; 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. Материалы. М., 1998. С.38; Боровик Ю.В. Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох: Дисс. к.и.н. Екатеринбург, 2003; и др.



В.В. БОЧЕНКОВ

ЧТО ТАКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО И КАК НАМ ЕГО ИЗУЧАТЬ?

Когда заходит речь о первой части вопроса, вынесенного в заголовок, нередко пользуются достаточно точным определением доктора философских наук М.О. Шахова: «Убежденность в том, что старообрядцы не ушли из Православной Церкви, а остались в ней, составляет одну из принципиальных аксиом старообрядческого мировоззрения», — подчёркивает он в книге «Старообрядческое мировоззрение» (1). «Старообрядчество — общее, довольно широкое название русского православного духовенства и мирян, отказавшихся принять реформу, предпринятую в XVII веке патриархом Никоном, и стремящихся сохранить церковные установления и традиции древней Русской Православной Церкви» (2).

Сущность старообрядчества (староверия) определить трудно; оно «не заключается в обрядовости, — приводил И.А. Кириллов в своей „Правде старой веры“ высказывание публициста В.Г. Сенатова. — В его основе лежит несравненно более глубокая и более человеческая мысль. Это — требование возвратиться к тем началам жизни, на которых строилась русская Церковь во времена глубокой древности». «Старообрядчество, — далее развивает Кириллов эту мысль, — это образ жизни человека в соответствии с церковными требованиями жизни „по-Божьи“, и как таковая она не может быть по своей сущности определена какой-либо логической формулой, как неопределимо и само понятие церковности» (3). Словом, изучение истории старообрядчества — прежде всего изучение старообрядческой мысли, и здесь я хочу сразу же поправить себя: не старообрядческой, а вернее — православной мысли, православной идеи и её путей, изучение не «старообрядчества», а православия и православной Церкви в особый период, начавшийся после трагических реформ патриарха Никона. Мы, к сожалению, всё ещё вынуждены пользоваться неудачным и размытым термином «старообрядчество», который объединяет и массу заблуждений, и подлинную Церковь, в которой только и возможно спасение. Именно так: вопрос о старообрядчестве — это вопрос о Церкви, учреждённой Христом, о её существовании на земле или отсутствии.

Важный методологический подход к изучению старообрядчества, на мой взгляд, обозначен был в «Письмах о расколе» (1862 г.) П.И. Мельниковым-Печерским. В первой статье (первом письме) автор дал короткий очерк, что могут сообщить историку архивные дела правительственных учреждений, какая информация

в них содержится, он говорит о важности и необходимости изучения старообрядческих книжных памятников, рукописей, называет наиболее значимые труды современных ему исследователей: А.П. Шапова, Г.В. Есипова, В.И. Ламанского, В.И. Кельсиева, С.В. Максимова и другие.

Но книги и архивы — ещё далеко не всё.

Хочу привести одно высказывание писателя, заменив слово «раскол» на «старообрядчество», надеясь, что это послужит к чести цитируемого автора. Упоминаемое здесь редкое слово «колиб», вышедшее из употребления, можно понимать как место, где ты родился, родина, место проживания. Колиб — иначе колыбель.

Итак. «Не в одних книгах надо изучать старообрядчество. Кроме изучения его в книгах и архивах, необходимо стать с ним лицом к лицу, пожить в старообрядческих монастырях, в скитах, колибах, в заимках, в кельях, в лесах и т.п., изучить его в живых проявлениях, в преданиях и поверьях, не переданных бумаге, но свято сохраняемых целым рядом поколений; изучить обычаи старообрядцев, в которых немало своеобразного и отличного от обычаев прочих русских простолюдинов; узнать воззрение старообрядцев различных толков на мир духовный и мир житейский, на внутреннее устройство их общин и т.п.» (4).

Этого-то самого «живого проявления», о котором говорит П.И. Мельников, мы зачастую не наблюдаем во многих современных исследованиях и монографиях. Учёный пишет о старообрядчестве, избегая прямого контакта со старообрядцами, довольствуясь лишь архивными документами, субъективными публикациями в противостарообрядческих изданиях XIX в., где многое продиктовано полемическими задачами и попросту намеренно искажено (а это надо уметь интерпретировать, уметь понимать, уметь прочесть), словом — умозрительной кабинетной работой. Термин «раскольник» в отношении к старообрядцам тут не редкость. Сущность старообрядчества (староверия), старообрядческого мировосприятия, его «мир духовный мир житейский» — теряется, опускается, игнорируется и не становится предметом изучения.

Безусловно, чтобы изучать старообрядчество, надо освоить и понимать его систему ценностей, определяющих его миропонимание. Отсюда возникает необходимость в изучении и осмыслении историософии старообрядчества. То же, что сказал П.И. Мельников, спустя несколько десятилетий более коротко повторил И.А. Кириллов: «Только из нутра старообрядчества мож-

но определить его отношение к жизни и через это — его сущность» (5).

Беда не только в том, что этот сущностный аспект игнорируется. Изучение старообрядчества стало изучением старообрядческой книжности (археография), иконописи, изучением этнографических аспектов: одежда, народные обычаи старообрядческих субэтносов (липоване, семейские), особенностей говоров, костюма, обрядовых тонкостей (свадьба, похороны и т.д.). Это все, безусловно, важно и ценно. Но слишком многое остается за бортом.

«Чтобы решать вопрос о сущности старообрядчества, мало ограничиться начальным моментом внешних событий, вызвавших разделение, для этого необходимо посмотреть на жизнь обеих частей, и тогда уже можно решить, где истинная Церковь, — продолжает И.А. Кириллов. — Не там, религиозная истина и церковная правда, где много академий, семинарий, где горы монографий, где много народа, где пышные условия быта высшего духовенства, а там, где горит огонь веры, где дела свидетельствуют о христианском отношении к жизни. Если бы старообрядчество ушло из Церкви, оно бы объявило какую-либо особую догму, свое особое, новое учение, донныне неведомое, и это дало бы право говорить о „возникновении“ старообрядчества; примеров такому положению вещей немало в истории западноевропейских вероисповеданий» (6). «Поэтому в наше время для определения сущности Православия (или старообрядчества) необходимо будет определить сущность противоположного ему движения — никонианства» (7).

Старообрядческая история должна изучаться в параллели с историей никонианства. Собственно говоря, почему мы избегаем этого определения? Политкорректность? А при чём она в науке? Но если современную РПЦ со всеми её разделениями определять как никонианство, никонианский раскол, то очевидно, глубинное изучение русского православия требует введения и закрепления в научном обороте этих «неполиткорректных» определений.

Мы берёмся изучать старообрядчество как нечто целое и будто бы единое (и тому способствует этот не совсем удачный термин), в то время как это далеко не так. Эта конференция, например, проходит на Рогожском посёлке — духовном центре только одного старообрядческого согласия. Попробуйте изменить в названии нашей конференции одно слово: «Русская Православная Старообрядческая Церковь: история, культура, современность» вместо «Старообрядчество» — получается совсем иной формат научного форума, с иным, более конкретизированным подходом к отбору докладов. Почему бы не попробовать?

Если кто-нибудь когда-нибудь решится написать историю Русской Православной Старообрядческой Церкви, он столкнется с вопросом, как называть её применительно к прошлому, позапрошлому веку? Необходимо оговорить ещё одно определение, закреплённое известным словарем «Старообрядчество: лица, символы» (1996). Оно звучит так: «Древлеправославная Церковь Христова (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) — полное название общества старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии, также носивших бытовое название — Белокриницкое согласие. В России название существовало с середины XIX в. по 1988 г., когда на Освященном Соборе на Рогожском кладбище было установлено новое наименование Церкви — Русская Православная Старообрядческая Церковь» (8). Но дело в том, что и в архивных источниках, и в церковной периодике XX в., как до-, так и после революционной, название «Древлеправославная Церковь Христова» если и упоминается, то достаточно редко, если не сказать — крайне редко, и бытует равноправно с другими названиями. Так, известное Окружное послание, подготовленное И.Г. Кабановым и подписанное несколькими российскими епископами в 1862 г., имеет важное продолжение в своём названии: «Окружное послание единых, святых, соборных, апостольских древлеправославнокафолических церкви». Полное название другого классического труда И.Г. Кабанова: «Кратчайшее начертание истории Ветковской церкви, вкуче же и краткое изложение догматов и преданий, чинов же, и обрядов, и обычаев древлеправославно-кафолического исповедания единых святых соборных, апостольских древлегрекороссийских Церкви». Или сочинение Семёна Семёновича, ныне хранящееся в РГБ: «Краткая история о существовании священства в христианской (староверческой) Церкви, содержащей древлеправославных Греко-российских Церкви веру». Во второй половине 1940-х годов Московская архиепископия (Рогожское кладбище) подготовила и передала в Совет по делам религиозных культов «Устав христианской русско-старообрядческой церкви Белокриницкой иерархии». В церковных календарях, вышедших в свет до 1988 г., тоже никакой «Древлеправославной Церкви Христовой» нет. Такого названия не существовало.

Отсюда видно, что старообрядцы затрудняются определить точно название своей Церкви, обозначая самые существенные её определения, а их много, поэтому такие разные варианты, а официальная регистрация Церкви как особого юридического лица, религиозной организации и т.п. не требовалась и не требуется (и вообще сама по себе странна), как следствие — «официальность» всякого названия Церкви очень

условна. Чаще всего и в переписке, в документах Московской старообрядческой архиепископии, в названиях старообрядческих сочинений (мы говорим о «Белокриницком согласии») встречается короткое: Церковь Христова (без «Древлеправославная»). Коротко и ясно. Прилагательное «Древлеправославная» появляется на короткий период в заголовках официальных соборных постановлений 1920-х гг., которые и закрепляют это название, быть может невольно, в качестве «официального», и затем теряется. С учётом вышесказанного, нам кажется определение «Церковь Христова» применительно к старообрядцам Белокриницкой иерархии вполне оправданным, и оно должно быть закреплено и в научном обороте, оно не выдуманно, но взято «из нутра», из той среды, в которой всегда хранилось и бытовало наряду с другими, более пространным и потому неудобными определениями, прозвучавшими выше.

Попробуем выделить несколько актуальных, на наш взгляд, направлений изучения Церкви Христовой (РПСЦ) послераскольного периода (XIX–XXI вв.):

1. История противостарообрядческого миссионерства. В какой-то мере здесь будет воплощён тот принцип параллельного изучения, о котором писал И.А. Кириллов. В сборнике «Проблемы изучения истории Русской православной церкви и современная деятельность музеев» в 2005 г. был опубликован доклад В.А. Федорова «Основные проблемы изучения истории Русской православной церкви на современном этапе» (9). Вопрос исследования миссионерской деятельности указанной конфессии вынесен в отдельный пункт. Но речь идет о постановке миссионерского дела среди нехристианских народов России на Севере, Приуралье, Сибири и Дальнем Востоке, мусульманских её регионах, а также в соседних и других странах (Корея, Китай, Япония, Ближний Восток). О миссионерской деятельности среди старообрядцев и нестарообрядцев (штундистов, молокан и т. д.) нет ни слова (как будто нет и проблемы), да и о самом старообрядчестве как таковом не говорится вовсе.

Хотя по миссионерской деятельности применительно к старообрядцам написано несколько диссертационных работ (10), она требует более глубинного изучения, как и деятельность отдельных миссионеров: Н.И. Субботина, игумена Павла (Леднева), протоиерея Ксенофонта Крючкова и др. менее известных, включая противостарообрядческое миссионерство на местах (епархиального уровня). В этой связи встаёт другой вопрос, об изучении деятельности старообрядческих братств, старообрядческих епархиальных начетчиков, писателей, апологетов, чьей целью было именно противостояние никонианскому миссионерству, да и не только ему, самой полемике внутри старообрядчества. А список имён здесь

достаточно широк: епископы Арсений (Швецов) Уральский и Оренбургский, Иннокентий (Усов) Нижегородский и Костромской, М.И. Бриллиантов, С.И. Быстров, Л.В. Быстров, Д.С. Варакин, священник Феодор Гусляков, М.П. Давыдов, И.С. Жмаев, А.В. Зайцев, А.М. Запьянцев, В.Т. Зеленков, Н.Д. Зенин, И.Г. Кабанов, В.М. Карлович, И.А. Кириллов, Ф.Е. Мельников, В.И. Механиков, А.А. Надеждин, инок Павел (Великодворский), К.А. Перетрухин, И.К. Перетрухин, Л.Ф. Пичугин, В.П. Рябушинский, Семён Семёнов (Семён Семенович), священник Алексей Старков, А.Д. Токманцев, М.П. Требухов, В.Г. Усов, И.В. Хромов, А.В. Шурашов, В.З. Яксанов и др.

Отдельно стоит вопрос об изучении наследия отечественных историков и публицистов, в трудах которых старообрядческий вопрос занимал немалое, если не центральное место. Здесь также получится достаточно большой список имён, от П.И. Мельникова-Печерского, И.С. Аксакова и В.И. Кельсиева до А.С. Пругавина, С.П. Мельгунова, М.Д. Бонч-Бруевича, В.Г. Сенатова и далее.

Вопрос этот тесно связан, конечно, с необходимостью переизданий сочинений православных апологетов и писателей, но прежде — с библиографией по старообрядчеству как таковому в его целом.

2. Библиография старообрядчества вообще, и в частности библиография по старообрядчеству Румынии (липоване), а также эмигрантская печать и старообрядчество. Указатель «Старообрядчество: история и культура», подготовленный в 2011 г. издательством «Пашков дом», является, конечно, заметной подвижкой в этом направлении, но и он неполон. К примеру, доклады, представленные на конференциях «Старообрядчество: история, культура, современность», там не расписаны, указаны лишь сборники тезисов. Отсутствует библиография старообрядчества, отражающая эту тематику на страницах дореволюционных общероссийских и региональных газет. Актуальным вопросом остается создание указателя (а более желательно — аннотированного указателя) статей старообрядческой периодики, начиная с самых первых журналов и газет «Старообрядец», «Древняя Русь», «Старообрядческий вестник», «Слово правды» (румынские издания Ф.Е. Мельникова в 1890-х гг. и газета 1907 г.), «Голос старообрядца», «Церковь», «Слово Церкви», «Щит веры», «Златоструй» и др. с расшифровкой псевдонимов, атрибуцией авторства, указанием источников первой публикации при перепечатке. Актуален вопрос текущей библиографии по современному старообрядчеству, вопрос о старообрядчестве в современной российской (и не только) периодике, в том числе региональных, краевых, областных, городских газет и журналов, а также

собственно старообрядческих изданий последних десятилетий, невзирая на их зачастую дилетантский уровень.

3. История советского периода, а в частности репрессии 1920–1940-х годов и более позднего времени. С 2005 г. Митрополией Московской и всея Руси РПЦ издаётся сборник «Во время оно», в котором публикуются документы по истории Церкви в первую очередь за годы советской власти. В 2013 г. был выпущен сборник статей «Пути русской Голгофы», посвящённый трагическим страницам репрессивной государственной политики указанных лет. Однако этими изданиями тема далеко не исчерпывается.

4. История старообрядческих разделений, других упований и церквей, в частности достаточно противоречивые и практически неизученные события, связанные с присоединением к старообрядцам, не приемлющим Белокриницкой иерархии, обновленческого архиепископа Николы (Позднева) в 1923 г., и последовавшие за этим события. Объективной биографии этого церковного деятеля до сих пор не существует. Нет объективной картины, нет обобщающих исследований (в том числе источниковедческих) истории этой старообрядческой ветви по более позднему времени. Можно сказать, что Русская Древлеправославная церковь, как ныне называет себя это старообрядческое согласие, собственной истории не имеет.

5. Требуется особое изучение старообрядческая благотворительность как особый культурный феномен, жизнь и деятельность меценатов, известных промышленников, их вклад как в становление отдельных общин Церкви Христовой и других старообрядческих упований, так и в развитие России вообще, в благосостояние отдельных сел, городов в частности. В статье «Купечество московское» старообрядческий публицист, один из крупнейших специалистов по истории русской иконописи Владимир Рябушинский, вспоминал слова старшего брата Павла Павловича, который, перефразируя французское «noblesse oblige» (знатность обязывает), наставлял: «richesse oblige» (богатство обязывает). Не только стремление к личному спасению воплотилось в старообрядчестве, но вместе с тем — и устройство здесь, на земле, «жизни по-Божьи»: с достатком, с благами земными, равенством, правом молиться.

Со временем в старообрядчестве сложилась особая хозяйственная этика. Среди основных её черт выделяют «мирскую аскезу», когда к труду, к работе требуется такое же отношение, как к исполнению религиозных обрядов, отказ от роскоши (к ней относилась в значительной степени и чувственная, зрелищная культура: чем театр — лучше книга, и меценатская помощь театральному искусству скорее исключение), трудолю-

бие, бережливость с отказом от необдуманных трат и расточительства, взаимодоверие, дух общины, наконец, социальное служение. «Конечно, громадное большинство людей, которые жили по этому обязательству, — отмечал В.П. Рябушинский, — в формулы свои ощущения не укладывали, да и не хотели укладывать, но знали и нутром чувствовали, что не о хлебе одним жив будет человек». Он приводит старообрядческий стих об Иоанне Предотече, в котором поется о дарах, посланных Богом человеку: первый — крест и молитва, второй — любовь и милостыня, третий — ночное моление, четвертый — «читальная книга».

С первым ясно. «Храмоздатель и русский хозяйственный мужик и купец — это почти синонимы». Храмовые комплексы Рогожского и Преображенского кладбищ в Москве, Громовского в Петербурге — выстроены на пожертвования старообрядческого купечества, поддерживались поколениями благотворителей, известных и неизвестных. Если «гражданским» памятником свободе остается статуя женщины с факелом над головой в Нью-Йорке, то христианский памятник — высотная колокольня на Рогожском кладбище, возведенная в 1913 г. на пожертвования в ознаменование указа Николая II, даровавшего старообрядцам вероисповедные права. Дару любви и милостыни служили богадельни, больницы, столовые для неимущих, «ночлежки». Третий и четвертый дары: ночное моление и книга. Молитве служит и сопутствует икона, не случайно старообрядцы собирали их. Но не чурались они и светского искусства. Крупнейшим коллекционером живописи был Михаил Павлович Рябушинский. В его собрании находились картины В.М. Васнецова «Снегурочка», М.А. Врубеля «Демон», Б.М. Кустодиева «Японская кукла», Э. Дега «Певица из кафе-концерта» и многие другие. К 1909 г. в его коллекции насчитывалось около ста полотен стоимостью примерно в 150 тысяч рублей. В 1917 г. он передал их Третьяковской галерее, часть из них и ныне находится там же, часть — в Государственном Русском музее, Музее изобразительных искусств имени А.С. Пушкина, Киевском музее русского искусства и других. Владельцем одной из лучших коллекций икон в Москве, собирателем живописи был также другой представитель этой старообрядческой фамилии — Степан Павлович Рябушинский. Его коллекция разошлась по разным музейным фондам, лучшие образцы — в Третьяковской галерее. На другие примеры просто нет времени и места.

До 800 книжных памятников XV–XIX вв. находилось в собрании московского купца-старообрядца Ивана Никитича Царского. В Отделе рукописей Государственного исторического музея (Москва) хранится книжное собрание коллекционера-«книжника» А.И. Хлудова. В Российской государственной библиотеке — собрание Тихона

Федоровича Большакова, дополненное после смерти его сыном Сергеем Тихоновичем. Посетителями частной галереи Козьмы Терентьевича Солдатенкова были Л.Н. Толстой, А.П. Чехов, И.С. Аксаков, чью издательскую деятельность он поддерживал и деньгами (финансовую помощь в издании аксаковской газеты «Москва» оказывал также старообрядец Тимофей Саввич Морозов). К.Т. Солдатенковым были изданы «Народные русские сказки» А.Н. Афанасьева, сочинения В.Г. Белинского, И.З. Сурикова, И.С. Никитина, Н.А. Некрасова, А.А. Фета и многих других классиков, в том числе зарубежных. Согласно завещанию, из капиталов Кузьмы Терентьевича после его смерти выделялись средства на строительство в Москве больницы для бедных, независимо от их звания и вероисповедания. Сейчас она носит название Городской клинической больницы им. С.П. Боткина. Традицию собирания книг в XX в., уже при советской власти, продолжал председатель Московской Преображенской старообрядческой общины Михаил Иванович Чуванов, ныне его собрание также передано в Российскую Государственную библиотеку. И это опять же далеко не все имена.

Но было ещё одно, пятое направление благотворительной деятельности, которое В.П. Рябушинский не отметил. Не говорит об этом даре и старообрядческий стих, приведённый им. Имею в виду пожертвования на борьбу с захватчиками России во время войн — от Отечественной 1812 г. до Отечественной 1941–1945 гг., открытие лазаретов, наконец, личное участие в ратном делании. Поэтому:

6. Старообрядцы и их участие в разных войнах, которые вели Россия и Советский Союз, — особая тема, требующая пристального изучения, связанная с другой темой, если говорить о немецко-фашистской агрессии — жизнь и деятельность старообрядчества на оккупированных территориях.

7. Отдельный вопрос связан с изучением жизни прихода, организацией приходской жизни, монастырей и скитов, старообрядческих деятелей на местах — безвестных подвижников, благодаря которым развивалась и устраивалась приходская жизнь, изучение крестьянского старообрядческого быта, если речь идёт о приходе сельском, и городского, если о городском. Но если говорить о старообрядческих соглашениях по отдельности, то для каждого из них возникает нерешённый пока вопрос исторической периодизации. Взять РПСЦ: 1) дораскольный период (изучен); 2) середина XVII, церковные реформы, отпадение от Церкви значительной части русского народа в никонианский раскол, жизнь Церкви в условиях гонения без епископства; 3) восстановление полноты церковной иерархии в 1846 г., учреждение Московской архиепископии в 1863 г., новый

этап в приходской жизни с появлением собственного священства; 4) объявление религиозной свободы в 1905 г.; 5) конец религиозной свободы после 1917 г.; 6) новое изменение государственной политики в отношении церкви со второй половины 1980-х гг., учреждение Московской митрополии в 1988 г., последующие коренные изменения в церковно-приходской жизни. Данная периодизация схематична, условна, намеченные здесь исторические вехи могут разделяться на более мелкие подпериоды, отражая другие существенно важные события (здесь, например, раздор между сторонниками Московской архиепископии и противниками с возникновением параллельной церковной иерархии совершенно не учтён).

8. Сегодня особенно назрела необходимость создания энциклопедического словаря, посвящённого старообрядчеству. Отдельные статьи из «Православной энциклопедии» отражают только наиболее известные явления, наиболее значимые имена. Речь может идти о создании словарей по отдельным темам, например: а) старообрядческие благотворители, б) начетчики, полемисты и писатели, в) старообрядческие архиереи. В альманахе «Во время оно», начиная с пятого номера, публикуется биобиблиографический словарь, посвящённый епископам РПСЦ, заставшим или жившим в советские годы, до распада СССР (1917–1991), в седьмом выпуске, который находится пока в печати, он будет завершён. Но много ли исследователей прибегают к этому и другим старообрядческим изданиям последних лет?

Разумеется, если этнография и археология — дисциплины, безусловно, нужные и важные — будут в «старообрядчествоведении» основными, то другие пласты истории и культуры старообрядчества разрабатывать будет непросто. В этой связи, нисколько не умаляя значение работ и заслуг ученых-нестарообрядцев, хотелось бы перефразировать известное выражение: дело изучения старообрядчества — дело рук самого старообрядчества. Старообрядческая Церковь перестает быть объектом изучения, ей надлежит возвратить себе, обрести статус и роль «себя-самого-познающего субъекта». Церковь, её история — не мертвый этнографический материал. Но раз так, то это напрямую связано с вопросом становления, развития, деятельности, объединения собственно старообрядческой интеллигенции, которая, хотя её и мало, сегодня все-таки есть.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М., 2002. С.103. Курсив М.О. Шахова.
2. Там же. С.53.

3. Кириллов И.А. Правда старой веры. Барнаул, 2008. С.435.

4. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Письма о расколе // Мельников П.И. (Андрей Печерский). Собрание сочинений: В 8 т. М., 1976. Т.8. С.13.

5. Кириллов И.А. Указ. соч. С.436.

6. Там же. С. 428.

7. Там же. С.429. Этот принцип параллельного изучения не указан прямо, но напрашивается из выводов В.Г. Сенатова, сделанных в его работе «Философия истории старообрядчества»: «Старообрядчество и есть история того, как русский народ проявляет свои веками скопленные религиозные знания, как эти знания, иногда совершенно неожиданно, выбиваются на Божий простор и распускаются в пышные и дивные творения. История господствующей церкви, в сущности, представляется историей того, как заносились на русскую землю и прививались к ней инородные религиозные веяния сначала новогреческие, затем латино-католические и, наконец, протестантские. В соответствии этому история старообрядчества есть история развития собственно русской религиозной мысли, зарождающейся в

глубине веков, задавленной было при Никоне, но никогда не утратившей своих жизненных сил, растущей стихийно» // Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. М., 1995. С.84–85.

8. Вургафт. С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.90.

9. Федоров В.А. Основные проблемы изучения истории Русской православной церкви на современном этапе // Проблемы изучения истории Русской православной церкви и современная деятельность музеев. М., 2005. С.5–14.

10. Что касается старообрядчества непосредственно, укажем две работы: Гусейнова Н.Т. Миссионерская деятельность РПЦ среди старообрядцев Забайкалья (XVIII–начало XX века). Улан-Удэ, 2004; Камзина А.Д. Старообрядчество как объект миссионерской деятельности РПЦ в Оренбургской епархии. Кстати, нам кажется странным использование названия РПЦ («Русская православная церковь») применительно к синодальному периоду никонианского раскола. Почему не «Ведомство православного исповедания», как и стояло на официальных делопроизводственных архиерейских штампах?

БИБЛИОГРАФИЯ



Ю.В.Аргудяева, Л.Л.Хисамутдинов. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. Владивосток: Дальшука. 2013. - 428 С.+2.93 п. л. цв. вклейка.

Монография посвящена русским старообрядцам, эмигрировавшим из России в Турцию в XVIII в., в Китай с Алтая и Дальнего Востока в 1920-1930-е гг. и оттуда перебравшимся в Америку в 1960-е гг.

Освещаются особенности миграции русского населения, трансляция культурного наследия русских на Азиатский и Американский континенты; рассматриваются проблемы адаптации русских к местным условиям, их вклад в сохранение и развитие русской культуры в принимающих странах: показаны особенности хозяйствования, демографической ситуации, национальные традиции в материальной культуре, семейном быту и семейной обрядности; уделено внимание характеристике культурных контактов русских с местным американским населением.

В монографии используются материалы экспедиционных обследований и архивных изысканий, публикуются уникальные документы и редкие фотографии.

Для всех, интересующихся историей, этнографией и культурой народов России и стран Азиатско-Тихоокеанского региона, рекомендована эта книга.

Содержание

Предисловие

Глава 1. РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ И ИХ ОБЩИНЫ

Глава 2. РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ НА ЮГЕ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ

Глава 3. РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В ЗАРУБЕЖНОЙ АЗИИ.

Б.Б. САЖИН

**А.Д. МИХАЙЛОВ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО
(К ВОПРОСУ О ТАКТИКЕ РЕВОЛЮЦИОННОГО НАРОДНИЧЕСТВА)**

«Странник на сей земле»

«— Знаю, тесным путем идешь Не убоишься, вишь, убивающих тело...

... Я с удивлением посмотрел на странника. А он, смотря мне прямо в глаза, продолжал:

— Наслышан я, что творишь брань с антихристом... С антихристом и его слугами, что сапоги пуговицы надели, да черные рясы... За то гонение несешь, — потому в здешнем мире правды нет.

— Добро творишь. Зачтется тебе это на том свете: правым путем ходишь...

С сильнеешим недоумением я сказал:

— Откуда ты знаешь обо мне?

— Знаю... Только ты не утрашись, не убойся, помни что сказано: „все, хотящие жити благочестно, гонимы будут“. Так-то друг» (1).

Этот текст принадлежит перу известного народника, исследователю староверия А.С. Пругавину и основан на воспоминаниях В.Н. Фигнер о знаменитом народовольце А.Д. Михайлове. Отрывок описывает эпизод из жизни неукротимого революционера в период его «землевольческой» деятельности. Зимой 1877 г. он провёл в д. Синенькие Саратовской губернии, обучая грамоте детей старообрядцев-беспоповцев. Тогда — то и состоялась, вероятно, встреча и разговор Михайлова со странником, представителем одного из самых крайних ответвлений русского староверия. Что могло связывать радикально настроенных народников с наиболее религиозно-консервативной частью русского народа? Какие цели преследовал Михайлов, живя несколько месяцев бок о бок с религиозными оппозиционерами? И как тактически могло повлиять на планы революционера его тесное общение со староверами?

В историографии вопрос о месте и роли старообрядчества в программах «активного» народничества разработан довольно обстоятельно. Вскрывая причины обращения революционных народников к проблеме «религиозных отщепенцев», исследователи, в основном, заостряли внимание на практическом срезе темы. По общему мнению, варьирующемуся в частности, радикалы осмысливали староверов как наиболее революционную часть русского крестьянства, которую несложно будет поднять на вооружённую борьбу против самодержавия (2). Отмечая старообрядческую составляющую в планах землевольцев, историки выделяют, и совершенно

справедливо, фигуру Михайлова в качестве главного вдохновителя данной идеи (3). Продуктивными представляются соображения по поводу содержательного аспекта революционных замыслов землевольца. Так, отмечается идея народника о создании новой религии с целью радикализации старообрядчества (4). Фиксируется также наличие мистификационных элементов в планах «Катона — цензора» (5). Вместе с тем, детальный анализ всех составляющих революционного проекта землевольца в историографии отсутствует. В предлагаемой статье мы попытаемся реконструировать план Михайлова, наиболее своеобразного, на наш взгляд, в революционной тактике революционеров-народников.

Организация «Земля и воля» на протяжении всего короткого периода существования уделяла самое пристальное внимание проблеме староверия и религиозного сектантства. Так, О.В. Аптекман, критикуя в 1883 г. прежнюю народническую программу, указывал: «... сомнительную услугу, как и бунты, оказали, по-моему, нам наши совершенно произвольные понятия о расколе, общине и „народных идеалах“ вообще. Начнём с раскола. Нам было известно, что раскол охватил громадную полосу России и почти 10 млн. её населения. С лёгкой руки Щапова, а потом и Кельсиева и других, стало вдруг несомненно известным, что раскол составляет клад для революции. Между тем, видите ли есть, есть бегуны — упорные и последовательные отрицатели существующего строя. И бегуны, как и другие раскольники, приняты во внимание и вводятся в программу как желательные элементы для революционной деятельности... Собираются многочисленные сходки молодёжи и читаются пространные рефераты о раскольниках, причем с апломбом доказывается, что стремление раскола якобы сходны с стремлениями революционной молодёжи... Раскол, говорят нам, служит протестом автономно-областной России против России государственной... Раскол, говорят нам, играл главную роль, если не исключительную роль в Пугачёвщине... Четыре года сряду нас немилосердно угощали расколом и разными его прелестями, большая часть которых — мечта, по меньшей мере» (6).

Отметим, что упоминания имён А.П. Щапова и В.И. Кельсиева далеко не исчерпывает вопрос об истоках идеалистических представлений землевольцев о предполагаемом социально-революционном потенциале «религиозного от-

щепенства». К моменту создания «Земли и воли» традиция обращения демократической интеллигенции к проблеме староверия насчитывала уже несколько десятилетий. Радикальная часть петрашевцев, польские повстанцы, деятели первой «Земли и воли», ишутинцы, нечаевцы — все они, так или иначе, надеялись опереться на русское старообрядчество. Теоретический вклад в разработку проблемы внесли такие известные идеологи освободительного движения как, А.И. Герцен, Н.П. Огарёв, М.А. Бакунин. Воззрения Шапова и Бакунина оказали наиболее серьёзное влияние на формирование программных установок «Земли и воли» (например, понятие об «автономно-областной России» в воспоминаниях Аптекмана явно позаимствовано у казанского мыслителя). В России в рамках легальной печати эту тему активно разрабатывали журналы «Отечественные записки», «Дело» и «Вестник Европы», которые пользовались у радикалов особым авторитетом (7). Исчерпывающие сведения об участии староверов в народных возмущениях, таких как стрелецкие бунты, восстания Разина, Булавина, Пугачёва, народники могли получать из исторических сочинений Шапова, Д.Л. Мордовцева, Н.И. Костомарова, С.М. Соловьёва (8). К идеализации старообрядчества должно было также подталкивать чтение знаменитой книги Н.В. Соколова и В.А. Зайцева «Отщепенцы», где освещается история Крестьянской войны XVI в. в Германии, идеология которой, несомненно, носила религиозно-апокалиптический характер (9). Даже история создания североамериканского государства в изложении Н.В. Шелгунова (Дело. 1867. №11—12) указывало на явно выраженную демократическую составляющую в мировоззрении религиозных оппозиционеров (10).

Одним словом, к моменту становления в России народнического движения почва для революционного восприятия староверия была уже подготовлена. Указанные выше источники последовательно подводили народников, в первую очередь бакунинского закала, к восприятию «религиозного отщепенства» как части народа, сохранившей и проводившей в практической жизни исконно русские, анархо-традиционалистские начала политического и социально-экономического обустройства человеческого общежития. Защищая эти начала против наступления государственной централизации, оно поднимало вооружённые бунты и восстания, зафиксированные историческими исследованиями. Гонения на старообрядцев лишь усиливали активное, «действенное» сопротивление религиозно инакомыслящих. Отсюда выводилось заключение о высоком революционном потенциале староверия.

Неудивительно, что в 1874—1875 гг., во время «хождения в народ» многие из народников

пошли именно к старообрядцам и религиозным сектантам (11). Причём не совсем удовлетворительные итоги пропагандистской кампании практически не изменили отношение демократической интеллигенции к религиозно инакомыслящим. Более того, на фоне осознанной народниками пассивности общей массы простонародья, староверы в политическом ракурсе стали выглядеть ещё более привлекательно. Поэтому вполне логичным представляется включение деятелями «Земли и воли», в качестве наследников русской революционной традиции, религиозных оппозиционеров в сферу своих интересов (12).

В среде землевольчества главными популяризаторами идеи привлечения старообрядцев к борьбе с самодержавием являлись М.А. Натансон, Г.В. Плеханов и Михайлов (13). Последнего же, без малейшей доли натяжки, можно определить как человека, сыгравшего ключевую роль в проведении идеи революционного союза с религиозно инакомыслящими.

Прежде чем приступить непосредственно к анализу революционного проекта Михайлова, необходимо сделать несколько предварительных замечаний. Его деятельность среди старообрядцев следует рассматривать в контексте с общими программными установками землевольческой организации. Известно, что «активные» народники после неудачи «хождения в народ» пересмотрели многие тактические приёмы ведения революционной деятельности в крестьянской среде. Отказавшись от «летучей» пропаганды, землевольцы решили основывать долговременные поселения в деревне. По-прежнему оставаясь апологетами бунта и анархии, народники тем не менее ограничили агитацию до «реально-осуществимых в ближайшем будущем» народных требований (14). Следовало, как выражался С.М. Кравчинский, снять с русского социализма немецкое платье и одеть его в крестьянскую сермягу (15). Соответственно, принижая роль пропаганды («ума»), деятели «Земли и воли» решили сосредоточить внимание на возбуждении в народе, на почве его «ближних и понятных требований», революционных «чувств» (16). Первым шагом в подготовке восстаний должно было стать создание на местах среди крестьянских масс революционных организаций (17).

Стратегия основания поселений была тщательно разработана. Михайлов отмечал: «... Районом деятельности избиралось Поволжье как главный водный путь, соединяющий почти всю Россию, а потому наиболее бойкое место. Южная часть Поволжья, начиная от Симбирской губернии, особенно останавливала на себе взоры народников. Она — колыбель главных народных движений; кормилица понизовой вольницы, этих исторических русских революционеров. Она пристанище гонимых за веру и ищущих приволь-

ной жизни. Она гораздо меньше испытала на себе гнёт крепостного права, и народ, населяющий её, отличается самобытностью и любовью к свободе. Среди него ещё живы традиции движения Пугачёва, а в Симбирской губернии более чем в других местах протестовали восстаниями против введения воли 1861 г. С двух сторон к этой части Поволжья примыкают казачество Донское и Уральское, оба недовольные и протестующие, оба представляющие военную силу. С юга Астрахань, по мнению некоторых согласий раскола, будущая столица Царства Правды, и Ростов, собирающие до сей поры многие тысячи пришлого люда. С северо-востока уральское заводы, где Пугачёв лил пушки. Имелось в виду связать организацией все эти местности, везде завести сношения и основать поселения и приступить таким образом к выполнению серьёзного и широкого плана» (18). Столичная группа землевольтцев должна была взять на себя роль координирующего центра будущего всеобщего восстания (19).

Таким образом, предполагалось создать широкомасштабную сеть ячеек революционизированного крестьянства, готовых в союзе с радикальной интеллигенцией и на основе своих кровных интересов вступить в вооружённое противостояние с царским правительством. Старообрядчеству, на наш взгляд, в этом плане придавалось одно из первостепенных значений. Об этом косвенно может свидетельствовать упоминание Михайловым Астрахани как «раскольникового»... «Царства Правды» (мысль, между прочим, позаимствована опять-таки у Шапова), восстания Пугачёва, да и сам географический ареал будущих действий революционеров являлся в России местом традиционного расселения старообрядцев и сектантов. И далеко не случайно появление в первоначальной редакции программы «Земли и воли» пункта, требующего от радикалов налаживания связей «с враждебными правительству сектами религиозно-революционного характера» (20).

Фактор необходимости развития в крестьянстве «революционных чувств» и опоры на «народные интересы» также с необходимостью обращал внимание землевольтцев именно на старообрядчество. В данном отношении показательна ориентация народников на вполне определённые староверческие согласия. Согласно Плеханову, «на пропаганду среди раскольников возлагались очень большие надежды; беспоповцев, в особенности, считали, как и теперь считают многие, носителями неиспорченного идеала народной жизни, которых без большого труда можно превратить из оппозиционного — в революционный элемент русской общественной жизни» (21).

Носителями какого «неиспорченного идеала народной жизни» в глазах землевольтцев являлись поморцы, федосеевцы, филипповцы, бе-

гуны, немояки и т.д.? Источники, имеющие отношение к «Земле и воле», свидетельствуют об искренней вере радикальной интеллигенции в глубоко укоренённые анархо-социалистические чувства русского крестьянства (22). А старообрядчество, точнее, его беспоповская часть, по мнению революционеров, представляло собою практическое воплощение «общинно-федеративных наклонностей» русского мужика (23). Собственно, возникновение так называемых «сект религиозно-революционного характера» объяснялось существовавшими в стране противоречиями между государственной централизацией, социально-экономической политикой самодержавия и общинно-федеративными стремлениями русского народа (24).

Без сомнения, члены «Земли и воли» рассматривали беспоповцев в рамках анархистских конструкций. В.И. Харламов совершенно справедливо отмечал, что «землевольтцы — бакунисты доказывали анархичность мироздания раскольников, несовместимость его с идеей власти, государства» (25). В данном случае несомненно влияние на мысль революционеров теоретического наследия Шапова, который ещё в начале 60-х годов объяснял возникновение и развитие «беспоповщины» демократическим настроением «раскола», его борьбой с петербургской централизацией (26). Таким образом, постулировалась идентичность общественных стремлений, хоть и на разном интеллектуальном уровне, землевольтцев и староверов-беспоповцев, позволяющая в будущем надеяться на их плодотворный союз.

Не менее привлекательным для революционных деятелей должна была стать эсхатологическая доктрина беспоповцев, которая отказывала в легитимности самодержавному режиму в России. Эту особенность учения старообрядцев подметил ещё Бакунин. Он, в частности, отмечал: «Религиозное почитание царя как видимого воплощения божеской воли относится к давно забытым временам. Нынешняя эпоха об этом и знать не знает, она одушевлена совершенно иными потребностями и чувствами. Напротив, для большинства религиозных сект, которые подрывают русскую почву и вопреки всем религиозным преследованиям развивают разрушительную пропаганду, царь как раз представляется антихристом, а время его правления — тем апокалиптическим испытанием, за которым должно наступить обетованное тысячелетнее царство» (27). Много внимания уделил учению староверов об антихристе Шапов в своих исторических исследованиях (28). Можно сказать, особенности религиозной доктрины беспоповцев делали их благоприятным объектом для развития «революционных чувств».

Отметим также, что и в среде беспоповцев землевольтцы выделяли согласие «бегунов» или

«странников». «Наилучшею репутацией пользовались, конечно, бегуны», — вспоминал Плеханов (29).

Эсхатологическое учение беспоповцев в религиозной доктрине «бегунов» получило наиболее крайнее развитие. Осмысливая окружающий мир как «царство антихриста», они порвали практически все внешние связи с ним. Многие «бегуны», странствуя по необъятным просторам Российской империи, с фанатическим рвением пропагандировали учение, распространяя среди населения идеи отрицания власти и господствующей церкви. Народников привлекали в них не только их предполагаемый радикализм, но и в не меньшей степени организаторские способности этих «религиозных отщепенцев».

Вполне вероятно, что в глазах землевольцев-бакунистов учение согласия «бегунов» могло вполне соответствовать некоторым теоретическим построениям идеолога анархии. Напомним, что в «Прибавлении А» Бакунин указал на необходимость организации крестьянских выступлений, выставляя данную установку в качестве единственного условия достижения «всенародного освобождения» от государственного гнёта. Определяющую же роль в этом плане, наряду с народниками, должны были сыграть «передовые люди из крестьянского мира» вместе со значительной и наиболее энергичной частью народа, в задачу которым ставилась необходимость «провести между отдельными мирами живой ток революционной мысли, воли и дела» (30). А с кем ассоциировались в сознании революционных народников «передовые люди из крестьянского мира»? Ответим на этот вопрос словами Аптекмана из «Письма к бывшим товарищам» (8 декабря 1879 г.): «... Наша роль в народе — по преимуществу инициаторская, всё остальное должно делаться самим народом, лучшими его представителями. Народ же давным-давно выработал этот тип. Я говорю о тех протестующих элементах, которые во всякое время можно найти в народе, — будь это сектант, в роде Никиты Семёнова, или же ловкий смыслённый агитатор, в роде Прядько. Как энергично, ловко ведут свои дела эти народные агитаторы, можно видеть, например, из недавно помещённой, кажется, в „Молве“ корреспонденции из Вологодской губернии о сектанте-бегуне 20 лет, проповедовавшем своё теологически-анархическое учение в своём родном селе в виду начальства. О другом подобном типе я недавно собрал самые верные сведения. Это — женщина-шелапутка, несколько лет пропагандировавшая на далёких окраинах России, а в настоящее время она продолжает ту же работу в одной из центральных губернии. Эти типы и созданные ими организации могут служить лучшим ответом тем из наших скептиков, которые слишком мало верят в народную самостоятельность» (31).

Представляется, что лучших «народных организаторов» из крестьянской среды, чем «странники» найти радикальной интеллигенции было крайне затруднительно. Во всяком случае, так им могло казаться. Ведь, по сути, эти «религиозные отщепенцы» в соответствии со своими догматическими установками, странствовали по всей России, распространяя учение, в том числе и между беспоповцами. Распропагандированные соответствующим образом, анархистски настроенные «бегуны» — «лучшие представители народа» — и должны были провести «живой ток революционной мысли, воли и дела» между беспоповцами — «значительной и наиболее энергичной части» русского крестьянства.

Таким образом, место и роль старообрядчества в стратегических расчётах землевольцев можно представить следующим образом. Придерживаясь общей установки на поднятие крестьянского восстания, интеллигентные «отщепенцы» признавали староверие одним из наиболее благоприятных социальных объектов для возбуждения революционных «чувств». Определяя в географическом аспекте будущее место приложения собственных сил, землевольцы, помимо прочих соображений, учитывали фактор его заселённости старообрядцами и сектантами. Среди них выделяли беспоповцев, и, в частности, согласие «бегунов». Вместе с предполагаемым радикализмом, детерминированным староверческой эсхатологией, совпадающими в основе общественными идеалами и готовностью жертвовать собой во имя их, народников привлекали в них структурно-организационные начала их жизнедеятельности. Логическим следствием таких идеалистических представлений должно было стать создание долговременных поселений в «раскольничьем» мире с целью его сплочения и перевода религиозно-социального протеста в более активные формы.

Однако с реализацией последнего пункта могли возникнуть сложности. Землевольцы понимали, что наладить связи с замкнутой и, в значительной степени отчуждённой от внешнего мира, средой беспоповцев, и особенно «бегунов», будет крайне трудно. Кроме того, как нам представляется, народникам необходимо было конкретизировать те общие положения, на основе которых предполагалось революционизировать старообрядческие массы. В любом случае, следовало стать «своими» среди «религиозных отщепенцев», завоевать полное у них доверие, а это, в свою очередь, с необходимостью требовало предварительного всестороннего ознакомления с теоретическими базовыми концептами учения старообрядцев.

Решение данных задач взял на себя Михайлов. В марте 1877 г. вместе с товарищами он отправляется в Саратовскую губернию. По-

мимо главной цели — заведения поселений — «Катон-цензор» готовится к деятельности среди старообрядцев. В соответствии с общепринятыми установками, народник собирался выйти именно на «бегунов». Позднее, 2 января 1881 г., давая показания на следствии, Михайлов сообщал: «Меня особенно интересовала жизнь раскола, с которой я теоретически познакомился в литературе. Казалось, она скрывала богатые силы народного духа, много верных мыслей в оценке существующего строя и сильную сплочённость, дающую представление о расколе как о совершенно самостоятельном организме среди государственной системы. Согласие странников, или бегунов, более всего приближалось по характеру своих адептов и учению, по резкости протеста, к типу народно-религиозных революционеров. Встреча с ними представлялась чрезвычайно заманчивой» (32). Трудности намечаемого предприятия хорошо осознавались народником. «Но где их разыщешь? — продолжал он. — Где встретишь? Тем более они такие конспираторы, так разборчивы при встречах с новыми людьми. Они требуют от испытуемого много лет самой фанатичной жизни, которую я, конечно, бы не вынес. Как подступить к этой незнакомой области, на каком языке заговорить с людьми столь оригинального мировоззрения. Всё это представлялось мне большими трудностями, о которых я помышлял с некоторым страхом» (33).

Михайлов принял довольно нестандартное решение. Он задумал, можно сказать, акт «перевоплощения» в старообрядца, чтобы в последующем посредством более открытых беспоповских согласий отыскать пути к последователям учения Евфимия. «Мне пришлось, — вспоминал земледелец, — сделаться буквально старовером, пришлось взять себя в ежовые рукавицы, ломать себя с ног до головы. Я должен был во всём подделаться под эту среду чтобы, стоя на одной с нею почве, иметь возможность влиять на неё. Если мне многое в приготовительных работах удалось в сравнительно короткий промежуток времени, то только благодаря одной черте моего характера, именно способности отдаваться всякому делу всецело, всей душой, всеми помыслами. Это мне помогло в два — три месяца стать неузнаваемым раскольников, а кто знает староверов, тот понимает, что это значит. Для интеллигентного человека это значит исполнять 10000 китайских церемоний и исполнять их естественно. Преодоление происходило вследствие сознания необходимости, даже с некоторою приятностью, а главное, с громадной пользой для развития воли и умения владеть собой» (34). Плеханов, находившийся тогда в Саратове вместе с «Дворником», отмечал: «Михайлов не видел возможности познакомиться с представителями этой секты («бегунами». — Б.С.) ина-

че, как через посредство других, менее крайних, менее преследуемых, а потому, естественно, и менее недоверчивых сект. Он решился научиться всем обрядам беспоповцев, усвоить хотя главные основания их учения и затем, в качестве своего человека, поселиться учителем в какой-нибудь раскольников деревне» (35).

Железная воля Михайлова помогла ему преодолеть все препятствия. Когда народник вернулся в Петербург, он, по словам Фигнер, «действительно был с головы до ног „старовером“, и даже в спорах с единомышленниками постоянно сбивался нечаянно на цитаты из разных сектантских „цветников“» (36). Сами старообрядцы принимали его «за человека „по вере“», и, скорее всего по их рекомендации, Михайлов зимой 1877 г. был нанят учителем «нетовцами» в д. Синенькую (37). Не исключено, что в этом поволжском селении земледелец встречался и общался с «бегунами». Я.В. Абрамов в статье «К вопросу о веротерпимости» указал на существование в деревне секты «подпольников», тождественной своим учением крайним проявлениям «странничества» (38).

Обучая детей, Михайлов продолжал исследовать старообрядчество, близко сошёлся с наставником «спасовцев», и действительно, стал «своим» среди старообрядцев. Молодой учитель так понравился староверам, что они упрашивали его остаться и даже предлагали «келью для постоянной жизни с ними» (39).

Но Михайлов, считая «первый шаг» в сближении с религиозно инакомыслящими выполненным, отправляется весной 1878 г. в столицу. Приехал он преисполненный самых радужных надежд и вскоре собирался вернуться обратно, но уже не один, а с единомышленниками. Так, например, М.Р. Попов вспоминал: «Когда Александр Дмитриевич вернулся из своих экскурсии в область сектантов Саратовской губернии, мне пришлось быть в то время в Петербурге, и я собственными ушами слышал, с каким энтузиазмом он говорил о благодарной деятельности в этой области, и возвратился он оттуда в Петербург не с целью вступить в „непосредственную борьбу с правительством“ из чувства мести, а с намерением нанять себе товарищей для деятельности в среде самого народа» (читай — среди старообрядцев. — Б.С.) (40).

Итак, Михайлов нашёл ключ к душам староверов. Оставалось, образно говоря, повернуть его в нужном направлении. Каким же образом земледелец собирался поднять массы религиозно инакомыслящих на вооружённую борьбу с правительством? Источники не дают точного и определённого ответа на этот вопрос. Постараемся на основе их сравнительного анализа подойти ближе к замыслу Михайлова.

Согласно свидетельству самого народника, во время пребывания у старообрядцев у него «являлись в голове планы создать народно-рево-

люционную религию, основанием которой служили бы главные народные требования и общие старо-народные верования». По мнению революционера, «такое сочетание, оживлённое крупным создающим талантом, дало бы этому учению силу и увлекательность, не знающую препятствий, и мир опять узрел бы искупление через веру» (41). Фигнер также свидетельствовала о намерениях землевольца создать среди староверов «новую рационалистическую секту», разработать новую религию. Она отмечала: «У него была какая-то идея (смутная для посторонних, потому что он мало говорил об этом, а может быть, смутная и для него самого) — что идеалы социальной революции должны создать людям некоторую новую религию, которая бы также поглощала всё существо человека, как это делали старые» (42).

Предположительно, Михайлов намеревался разработать религиозное учение, способное подвигнуть старообрядцев на восстание. И если под «главными народными требованиями», вероятно, подразумевалось желание «земли и воли», то под «общими старо-народными верованиями», на наш взгляд, скрывались, прежде всего, эсхатологические воззрения староверов-беспоповцев.

Здесь стоит остановиться более подробно на свидетельстве Фигнер о желании Михайлова создать среди «религиозных отщепенцев» новую рационалистическую секту. Идея рационализации религиозной мысли была тогда очень популярна среди революционеров (43). На страницах легальной печати её проводил И.И. Каблиц (Юзов), в те годы стоявший очень близко к «Земле и воле» (44). В одной из программных работ лидер столичных бунтарей, на основе именно анализа старообрядческой эсхатологии, утверждал, что «рационализм, благодаря беспоповцам, широко разливается по русской земле», а сами староверы мало-помалу «превращаются в чистых деистов» (45). Одним из проявлений рационализма в староверии, по мнению народников, была способность, более того, восприимчивость беспоповцев к «духовному» толкованию, то есть критической интерпретации, религиозных текстов (46). Тут действительно открывалось широкое поле для деятельности революционеров, и Михайлов, предположительно, задумал рационализировать учение беспоповцев об антихристе.

Несомненно, землевонец в процессе подготовки к походу к старообрядцам осваивал эсхатологический нарративный материал. Много сведений он почерпнул в Саратове, беседуя с женщиной-староверкой беспоповского согласия, хозяйкой дома, где снимал комнату. У неё же Михайлову на глаза попался листок с «крамольными» изречениями, по словам хозяйки, представляющими собой «пророчество о последнем времени». Эти «Известия новейших времён», вероят-

но, ещё сильнее стимулировали идеализацию старообрядчества народником. Документ, образно описывая несправедное и несправедливое устройство российского общества, заканчивался словами: «Терпение — осталось одно, и то скоро лопнет» (47).

«Не может быть лучшей характеристики мнений всех беспоповщинских согласий, и в этом смысле вышеупомянутый документ имеет большой интерес», — комментировал текст Михайлов. Добавим, что намёки, рассыпанные в старообрядческих источниках и свидетельствующие об отходе последователей «старой веры» от пассивного восприятия окружающей действительности, также оценивались народниками в качестве примера рационализации религиозно инакомыслящих (48).

Вероятно, именно в это время Михайлов начинает разрабатывать план революционной деятельности в среде староверов. Усилив занятия, он ещё до поездки к «спасовцам» в деревню смог принять участие в богословском диспуте, полемизируя со священниками господствующей церкви. Исключительное значение имеют воспоминания Плеханова о его совместном с Михайловым посещении осенью 1877 г. одной из саратовских церквей, где «происходило обличение „раскола“ двумя священниками». В храме Михайлов, внимательно выслушав обличения «батьшек», вступил с ними в спор по поводу духовного или телесного пришествий Еноха и Илии. Причём спор вёл очень уверенно. «Я видел только, — сообщал Плеханов, — что Михайлов говорит очень самоуверенно, что его не смущают возражения „батьшки“ и что на каждый из приводимых ими текстов он приводит не менее веское свидетельство того или другого святого и остался очень доволен своим „дебютом“ Он убедился, что его усидчивые занятия не остались без результата и что он приобрёл уже некоторый навык в богословских спорах. „Победихом, победихом“, — повторял он с весёлым смехом» (49).

Пребывание у «спасовцев», по-видимому, окончательно убедило землевольца в правомерности избранной им стратегии действий. Доктрина Страшного Суда, точнее, её эволюция, у этих беспоповцев как раз подтверждала представления народников о рационализации старообрядчества. Дело в том, что в среде «нетовцев» выработалось учение, в соответствии с которым «антихрист» даёт теперь, согласно пророчеству, «малое время тишины», и сейчас «для людей, желающих высшего крещения, есть крещение кровию своею, то есть мученичество» (50). Примечательно, что аналогичные тенденции в учении «странников» подчёркивал и Каблиц. «Бегство, которому теперь предаются странники, не есть состояние нормальное и постоянное, — отмечал публицист в статье «Политические воззрения староверия», — **браться с антихристом открытою силою до времени нельзя** (выделено в

тексте автором. — Б.С.); но когда придёт время, тогда всякий записанный в книги животные должен ополчиться на антихриста, и если кто в этой борьбе будет **убит** (выделено в тексте автором. — Б.С.), тот получит такой мученический венец, каково ещё никто из Христовых мучеников не получал». Время борьбы не за горами: «конец антихриста и его царства, гибель его самого, бесов его и всех ему поклоняющихся, предреченные в Апокалипсисе, — близки». Скоро уже станет «день Христов — день брани» (51).

Итак, генезис эсхатологии старообрядцев-беспоповцев определял, по мнению Михайлова, их готовность к активным действиям. Необходимы были только руководители. На наш взгляд, земледелец рассчитывал, что такими революционными деятелями, способными увлечь народную массу старообрядцев под знамя новой религии, могут стать его товарищи-народники, но только те, которые глубоко усвоили все тонкости верования беспоповцев и получили признание в их среде в качестве начётчиков. Не случайно во второй программе «Земли и воли» после приезда в Петербург Михайлова появляется пункт о необходимости «слияния» с «сектами религиозно-революционного характера» (52). Существуют свидетельства, что и сам «Катон-цензор» готовил себя к роли именно начётчика (53).

Уже в Петербурге он, согласно воспоминаниям Плеханова, «стремился сорганизовать целый кружок лиц, знающих историю раскола, начитанных „от писания“ и могущих не приспособляться только, но и приспособлять к своим идеалам окружающих лиц. Он требовал от нашего кружка основания особой типографии с славянским шрифтом, специальной целью которой было бы печатание различных революционных изданий для раскольников» (54). Самого Михайлова в это время можно было нередко встретить в Публичной библиотеке, где он изучал богословскую старообрядческую литературу, в том числе, что особенно важно, книги эсхатологической тематики (55).

Косвенным образом отсылает к плану Михайлова текст статьи Каблицы «Успехи рационализма в староверии», появившейся в свет, следует подчеркнуть, в августе 1878 г. то есть во время работы землеольца над революционным проектом. Публицист, анализируя эволюцию беспоповской эсхатологии, цитирует следующие слова известного единоверческого миссионера, бывшего «федосеевца», Павла Прусского (Леднева): «Так как „учение о духовном антихристе, о явлении пророков Илии и Еноха не в чувственном виде, есть основное учение беспоповцев“, то у них „великим почитается наставником и знатоком писания, кто умеет толковать о духовном антихристе и свидетельства о пришествии пророков Илии и Еноха объяснять иносказатель-

но“ (56). Можно сказать, Каблиц практически буквально одной цитатой воспроизвёл на страницах легальной печати основные положения грандиозного замысла землеольца. Радикальная интеллигенция должна освоить начётчицкий язык вербальной староверческой коммуникации, выступить в качестве наставников «религиозных отщепенцев» и повести их на восстание. При чем «Око», как называли в народнических кругах Каблицы, усилил землеольческую программу, показав тотальное распространение среди беспоповцев учения о «духовном антихристе», о явлении пророков Илии и Еноха.

Напомним, Михайлов прекрасно ориентировался в особенностях староверческой концепции о пришествии Еноха и Илии. Что же это за учение? Согласно православной традиции, на обличение «антихриста», который представлялся человеком, родившимся «от девицы нечистой, жидовки сущей, от колена Данова», Господом будут посланы Енох, Илия и Иоанн Богослов, и тогда многие уверуют в Истинного Бога. Илия же и Енох будут убиты повелением антихриста; «и когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их. (Апок., XI, 7). Беспоповцы же совершенно иначе истолковывали грядущее пришествие Илии и Еноха: «чувственный» Илия уже пришёл в лице Иоанна Крестителя, а «духовный» Илия означает посылаемых Богом ревнителей истины, обличающих ложных христиан; при этом все истинно верующие означают «духовного» Еноха (57). Возможны и другие толкования, отсюда и то ключевое значение, которое революционные народники, и в частности Михайлов, отводили роли старообрядческих начётчиков.

Таким образом, даже если придерживаться обычного беспоповского восприятия пришествия пророков, землеольцы должны были выступить в роли совокупного «духовного» Илии и направить «духовного» Еноха, то есть всех староверов, на борьбу с «антихристом», который «живёт и действует преимущественно в лицах правительственных (властодержцах)»: «... и если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их и пожрет врагов их; если кто захочет их обидеть, тому надлежит быть убиту» (Апок., XI, 5). При этом, вероятно, гибель пророков от руки «антихриста», то есть народников и староверов от самодержавия, как раз и есть то самое, упоминаемое Михайловым «крещение кровиею своею, то есть мученичество», которое должны принять «духовные» Илия и Енох. Отметим, что бунт, при соответствующей интерпретации Священного Писания, должен закончиться торжеством «истинно верующих», так как после воскресения и вознесения пророков на небо «седьмой Ангел вострубил, и раздалися на небе гром-

кие голоса, говорящие: царство мира соделалось Царством Господа нашего и Христа его, и будет царствовать во веки веков» (Апок., XI, 15). Другими словами, российское самодержавие будет повержено и в стране воцарится анархистский общественный строй.

Можно предположить, что, по замыслу Михайлова, соответствующим образом подготовленные народники должны были расселиться по староверческим селениям и там или сами в качестве начетчиков, или, действуя через настоящих наставников, готовить вооружённое восстание. Задачей землеволец являлось воодушевить старообрядцев «новой верой», вдохнув революционный дух в учение о «пришествии Илии и Еноха». Организационные вопросы, вероятно, должны были взять на себя, главным образом, сами руководители староверия. Для Михайлова не составляло секрета то, что «целые уезды и губернии связываются наставниками и съездами, устраиваемыми для решения разных религиозных вопросов» (58). Но общее руководство предположительно возлагалось на центральный комитет «Земли и воли».

Судя по всему, Михайлов искренне верил в осуществление данного проекта. По его словам, к старообрядцам он «уже имел много ходов». «В городах по Волге, в Москве и в других местах России у меня были знакомые или рекомендации, — отмечал землеволец на следствии, — У меня образовались уже прочные связи. Я мог проникнуть уже и в сибирские тайные скиты, и к астраханским общинам (коммунистам), и к бегунам и в Преображенское кладбище» (59). Составляя в Петербурге «план организационной деятельности среди сектантов Поволжья», он «думал вернуться в деревню» и продолжить «начатое» (60).

Но замыслу землевольца, по нескольким причинам, так и не суждено было осуществиться. Михайлову, вероятно, не удалось воодушевить своими идеями других деятелей революционной организации. Во всяком случае, колебания у народника в этом отношении появились ещё во время пребывания в Саратовской губернии. По словам Фигнер, перед отъездом в Петербург «со слезами на глазах, он говорил мне что боится не встретить в столице должного сочувствия к своей идее — воспользоваться расколом как готовой организованной силой, для революционных целей» (61). Известно также, что та же Фигнер, Плеханов, Аптекман, другие землеволцы в Саратовской губернии, можно сказать, несколько насмешливо относились к «самоистязаниям» Михайлова, находя его попытки слиться со старообрядцами «нелепостью» (62). Вероятно, и сам землеволец мучился нравственными сомнениями по поводу задуманного. «Слишком много компромиссов с совестью приходится делать, — делился он с друзьями, — но

эти компромиссы не в силах сыграть роль истинной веры» (63). И не будем забывать, что весна — лето 1878 г. являлись переломными в истории «Земли и воли». Необходимость укрепления центра революционной организации после серии арестов, наметившийся поворот к террористической деятельности отодвинули на второй план работу в деревне. Михайлов, следуя партийной дисциплине и будучи настоящим лидером, с головой окунулся в разрешение новых задач. Начинался новый, героический этап его жизни.

Итак, подводя итоги, отметим следующее. В начале 1878 г. членом радикальной организации «Земля и воля» Михайловым был разработан план приобщения староверов беспоповского толка к революционной борьбе. Создание проекта было обусловлено подготовленным демократической литературой восприятием раскола в духе радикального анархо-коммунизма, опытом непосредственного общения с «религиозными отщепенцами», а также изменениями в тактике революционного народничества. Целью замысла Михайлова являлась организация крупномасштабного вооружённого восстания староверов на основе традиционных крестьянских требований («земля и воля») и соответственно интерпретированного эсхатологического учения беспоповцев. Предварительными действиями к реализации поставленной цели определялись: 1) перевоплощение революционеров в последователей «старой веры» посредством тщательного изучения всех сторон жизни старообрядцев, их вероучения, обрядовой практики; 2) организация поселений в общинах беспоповцев, сближение, а по возможности, «слияние» с новыми «единоверцами»; 3) позиционирование себя в качестве начетчиков с последующей пропагандой нового эсхатологического учения, переводящего «пассивный» протест старообрядцев в более активные формы. План Михайлова не был осуществлён по нескольким причинам, главной из которых являлось неприятие идеи основной массой землеволец.

ПРИМЕЧАНИЯ

1.РГАЛИ. Ф.2167. Оп.2. Д.56. Л.12.

2. См. например: Итенберг Б.С. Движение революционного народничества. Народнические кружки и «хождение в народ» в 70-х годах XIX в. М., 1965. С.352, 358; Никандрова М. Революционное народничество и сектантство // Наука и религия. 1966. №11. С.74–76; Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г. Революционная традиция в России: 1783–1883 гг. М., 1986. С.244; Твардовская В.А. Социалистическая мысль России, на рубеже 1870–1880-х годов. М., 1969. С.36; Ткаченко П.С. Революционная народническая организация «Земля и Воля» (1876–1879 гг.). М., 1961. С.111. и др.

3. См.: Ткаченко П.С. Указ. соч. С.111–112; Ни-

кандрова М. Указ. соч. С.75; Волк С.С. Народная Воля. 1879–1882. М.;Л., 1966. С.375; Миндлин И.Б. Атеизм и религия в трудах Г.В. Плеханова. М., 1984. С.22–23; Эльсберг Я.Е. А. Михайлов. М., 1935. С.114–117; Эткинд А.М. Другой путь от книги к революции: Афанасий Шапов и его читатели // Русский исторический журнал. 1998. Т.1. №3. С.124–130.

4. См.: Ткаченко П.С. Указ. соч. С.111; Никандрова М. Указ. соч. С.75.

5. Я.Е. Эльсберг, например, в биографии революционера отмечает: «... Михайлов мечтал о том, чтобы он и его друзья встали во главе раскольников, поднявшихся против царизма, и ради этого он твердо решил проникнуть в эту крайне замкнутую среду, добиться в ней доверия... Речь шла не только о том, чтобы возглавить революционное движение, выросшее из религиозных корней, но и том, чтобы, прикрываясь вероучением раскола, революционизировать его лозунги, всколыхнуть раскольнические массы». (Эльсберг Я.Е. Указ. соч. С.114–117).

6. Аптекман О.В. Общество «Земля и Воля» 70-х гг. по личным воспоминаниям... С.435–436; Примечательно, что Аптекман в 1875 г., во время «хождения в народ», пропагандировал среди местных сектантов-молокан. Причём к работе среди сектантов народник готовился специально, доскональным образом выучив текст Евангелия, которое он использовал в полемических беседах с последователями Семёна Уклеина. (Аптекман О.В. Указ. соч. С.175).

7. Ковалик С.Ф. Революционное движение семидесятых годов и процесс 193-х. М., 1928. С.44, 47; Аптекман О.В. Указ. соч. С.33–34; Степняк-Кравчинский С.М. Грозовая туча России: Смерть за смерть. Подпольная Россия. С.И. Бардина. Ольга Любатович. С.М. Степняк-Кравчинский в воспоминаниях современников. М., 2001. С.287.

В журнале «Дело» во второй половине 60–начала 70-х годов XIX в. печатались статьи А.П. Шапова «Общий взгляд на историю интеллектуального развития в России» (1867. №3), «Умственные направления русского раскола» (1867. №10), С.В. Максимова «За Кавказом (Отрывки из путевых заметок). I. Иргизские старцы (1867. №5); II. Ленкорань; III. Секта общих (№6), Д.Л. Мордовцева «Последние годы Иргизских раскольничьих общин» (1872. №1, 2, 4), Шелгунова Н.В. Русские идеалы, герои и типы (1868. №6), рецензии на книги В.В. Андреева «Раскол и его значение в народной русской истории» (1870. №9), Ф.В. Ливанова «Раскольники и острожники» (1869. №1; 1870. №3). В «Отечественных Записках» за тот же отрезок времени, появились статьи «Развитие раскола в последние тридцать лет (1827–1857)» (1864. №6), Д.Л. Мордовцева «Движение в расколе» (1874. №11), В.Г. Есипова «Самосожигатели» (1863. №2), «Несколько слов о молоканах в Таврических степях» (1870. №6), ряд рецензии (1866. №2–3; 1864. №4; 1869. №5).

8. Молодые оппозиционеры накануне «хождения в народ» детально изучали русскую историю, обращая внимание, главным образом, на народные движения. Знаком им был и роман графа Салиаса Е.А. де Турнемира «Пугачёвцы», в котором ясно обозначен староверческий антураж восстания под предводительством знаменитого донского казака. А Шапов, например, указывал, что «в бунте Стеньки Ра-

зина, раскол явился уже объединяющей силой, душой движения. Бунт Стеньки Разина был уже вместе и бунтом раскола, первым явным народным движением его, так как донское казачество тогда уже обратилось в раскольничью общину». См.: РГАЛИ. Ф.2167. Оп.3. Д.7. Л.10; ГАРФ. Ф.112. Оп.1. Д.378. Л.184; Ф.109. III Отд.3 эксп. Оп.159. Д.144. Ч.127. Л.419об.; Аптекман О.В. Указ. соч. С.72, 141; Итенберг Б.С. Дмитрий Рогачев, революционер-народник. М., 1960. С.34; Процесс — 193-х. С.7; Степняк-Кравчинский С.М. Указ. соч. С.301; Тюкачев Н.А. Начало революционной деятельности М.А. Натансона / Люди и политика: Межвузовский сборник научных трудов. Вып.7. Брянск, 1999. С.134.; Чарушин Н.А. О далеком прошлом. Из воспоминаний о революционном движении 70-х годов XIX века. М., 1973. С. 60.; Шапов А.П. Земство и раскол / Шапов А.П. Сочинения. В 3 томах. Т.1. СПб., 1906. С.466; Он же. Исторические условия интеллектуального развития в России // Дело. 1868. №1. С.206.

9. Эта книга была чрезвычайно популярна среди «чайковцев», распространявших её в рамках программы «книжного дела». См.: Степняк-Кравчинский С.М. Указ. соч. С.302.

Собственно, народники могли и непосредственно ознакомиться с работой В. Циммермана. В России в 1868 г. был издан под редакцией В.А. Зайцева последний третий том этой книги.

10. В «Очерках из истории северо-американского союза» Н.В. Шелгунов показал определяющую роль идеологии религиозной Реформации в становлении республиканского строя в Новом Свете. Например, в статье отмечалось: «В пуританской доктрине заключались все семена республиканизма; достаточно было дать учению свет-ский, политический характер, чтобы создать чистую демократию». — Шелгунов Н.В. Очерки из истории северо-американского союза // Дело. 1867. №11. С.120.

11. Среди старообрядцев и сектантов, например, пропаганду вели: О.В. Аптекман, И.И. Каблиц, И.Ф. Фесенко, Д.А. Лизогуб, В.А. Данилов, Н.М. Барков, А.С. Емельянов (Боголюбов), Л.Г. Дейч, Я.И. Стефанович, Е.К. Брешко-Брешковская, И.Я. Ковальский, М.Ф. Фроленко, И.В. Дробязгин, И.Ф. Волощенко, Н.К. Бух, А.Я. Ободовская, С.М. Кравчинский, Д.А. Клеменц, Д.М. Рогачев, О.В. Аптекман, Ф.Н. Юрковский, Д.А. Аитов, С.С. Златопольский, Т. А. Квятковский, Л.С. Городецкий, С.С. Синегуб.

12. Следует добавить, что привлекательность староверов в глазах землевольцев могла усиливаться опытом непосредственного с ними знакомства. Так, например, в начале 1876 г. Д.А. Клеменц и, возможно, Г.А. Мачтет совершили поездку на Урал к «неплательщикам», следствием чего стала попытка крестьян Михайловского завода Пермской губернии поднять бунт весной 1878 г.

Необходимо отметить, что этот факт практически был оставлен без внимания учёными, несмотря на прямую ссылку, сделанную ещё в начале XX в. А.П. Пругавиным в одной из статей об уральских народных религиозных движениях. В историографии только фиксируются попытки поднять восстание на Урале без указания конкретного объекта агитации. См.: Итенберг Б.С. Движение революционного народничества... С.380; Левин Ш.М. Д.А. Кле-

менц. М., 1929. С.52; Пругавин А.С. Борьба с антихристом (Очерки религиозно-аграрного движения на Урале) (По неизданным источникам) // Заветы. 1914. №5. С.92; Он же: Неприемлющие мира. Очерки религиозных исканий. Анархическое течение в русском сектантстве. М., 1918. С.40–41; Рабинович Я.Б. Классовая борьба и общественное движение на Урале в 70-х гг. XIX века. Автореферат дис. учен. степ. к.и.н. Казань, 1962. С. 16.; Сажин М.П. Воспоминания. 1860–1880 гг. М., 1925. С.9; Ткаченко П.С. Указ. соч. М., 1961. С.232; Федорова В.И. Революционный народник, учёный и просветитель Д.А. Клеменц. Красноярск, 1988. С.38.

13. См.: Аптекман О.В. Указ. соч. С.260; Короленко В.Г. История моего современника. Т.3–4. Л., 1976. С.283; Плеханова Р.М. Переферийный кружок «Земли и Воли» (Отрывок из воспоминаний) / Группа «Освобождение труда» (из архивов Г.В. Плеханова, В.И. Засулич и Л.Г. Дейча) Сб.4. М.;Л., 1926. С.88.

Нельзя не отметить состоявшееся в конце декабря 1875 г. в Женеве совещание революционеров, на котором присутствовал М.А. Натансон. На нём было принято решение поднять восстание на Урале, среди местных религиозных оппозиционеров, после этого и отправились пропагандировать к «неплательщикам» Д.А. Клеменц и, возможно, Г.А. Мачтет. См.: Итенберг Б.С. Движение революционного народничества. С.380; Федорова В.И. Указ. соч. С.38.

14. Архив «Земли и Воли» и «Народной Воли». М., 1930. С.58.

15. Революционная журналистика семидесятых годов. Второе приложение к сборникам «Государственные преступления» в России под ред. Б. Базилевского (В. Богучарского). Б.м., Б.д. С.77.

16. Архив «Земли и Воли» и «Народной воли». С.53; Пелевин Ю.А. А.Д. Михайлов в революционном движении 1870–1880-х гг. // Автореферат дис. учен. степ. к. и. н. М., 1984. С.8; Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Народоволец Александр Дмитриевич Михайлов. Л.;М., 1925. С.10.

17. Архив «Земли и Воли» и «Народной воли» С.57; Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.10.

18. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.112.

19. Там же. С.64.

20. Архив «Земли и Воли» и «Народной воли». С.57.

21. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.63.

22. Архив «Земли и Воли» и «Народной воли». С.54–56; Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.91.

23. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.91.

24. Архив «Земли и Воли» и «Народной воли». С.56.

25. Харламов В.И. «Земля и Воля» и легально-народническая печать (О сотрудничестве Г.В. Плеханова в «Неделе») // Федоровские чтения. 1980. М., 1984. С.213.

26. Шапов А.П. Указ. соч. С.460–461.

27. Бакунин М.А. Собрание сочинений и писем 1828–1876. Т.4. В тюрьмах и ссылке. 1849–1861. М., 1935. С.37.

28. См.: Шапов А.П. Указ. соч. С.473–481.

В учении староверов об «Антихристе» выражалось, по утверждению казанского историка, «идеаль-

ное умозерцание и искание свободного социального, народноправного самоуправления, саморазвития и самоуправления, по реальной идее крестьянского мира, мирского согласия, мирского схода и крестьянской общины». (Шапов А.П. Указ. соч. С.481).

29. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.63.

Он же оставил свидетельство об экспедиции революционеров в Ярославскую губернию, снаряженную специально для поисков этого старообрядческого согласия. — Плеханов Г.В. Русский рабочий в революционном движении / Плеханов Г.В. Сочинения. Т.3. М.-Л., 1928. С.190.

30. Бакунин М.А. Прибавление А. / Революционное народничество 70-х гг. XIX века. Сборник документов и материалов в двух томах. Т.1. М., 1964. С.54.

31. Аптекман О.В. Указ. соч. С.427–428; Ср.: Плеханов Г.В. Об чем спор // Неделя. 1878. №52. С.1742.

32. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.112.

33. Там же.

34. Там же. С.49.

35. Там же. С.63.

36. Там же. С.49.

37. Там же. С.115. Г.В. Плеханов отмечал, что Михайлов поселился среди «спасовцев» в качестве «своего» (то есть не назначенного от земства, а нанятого самими раскольниками) учителя. (Там же. С.66).

38. Абрамов Я.В. К вопросу о веротерпимости // Отечественные записки. 1882. №1. С.42.

39. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.120.

40. Попов М.Р. Записки землевольца. М., 1933. С.195; См. также: Попов М.Р. Указ. соч. С.106–198.; Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.12, 33, 66–67.

Сам Михайлов, подводя итоги пребывания в д. Синенькие, отмечал: «Сделав первый шаг к сближению к раскольникам, я считал нужным ко второму приступить более подготовившись и уже не одному, а с охотниками действовать в этом направлении. Эти соображения побудили меня к поездке в Петербург». (Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.120).

Ср.: Александр Дмитриевич Михайлов (I. Автобиографические заметки. II. По прочтении автобиографии. А.П. Корбы. III. Завещание А.Д. Михайлова) // Былое. 1906. №2. С.165.

41. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.120.

42. Из автобиографии Веры Фигнер // Былое. 1917. №3 (25). С.168. См. также: Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.50.

43. См.: Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.91; Емельянов А.И. Рационализм на юге России // Отечественные записки. 1878. №3. С.203–225; №5. С.199–231.

44. См.: Каблиц И.И. (Юзов И.) Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб., 1881. С.47–92. Глава III указанной книги представляет собой текст статьи «Успехи рационализма в староверии», опубликованной в 1878 г. в журнале «Дело» (№8. С.87–108).

В статье Каблица обосновывался тезис о посте-

пенном угасании религиозного начала в старообрядчестве посредством рационализации его мысли, что являлось необходимым условием реализации в России анархистского способа мироустройства. В принципе, данное положение в определенной степени соответствовало теоретическим конструктам Бакунина. Идеолог анархизма в «Программе А» предсказывал неминуемое исчезновение религиозности в народе после совершения социальной революции. «Дайте широкую человеческую жизнь народу, — отмечал локарнский эмигрант, — и он вас удивит глубокою рациональностью своих мыслей». Михайловым, по-видимому, интеллектуальный рост религиозного инакомыслия осмысливался по мимо прочего как необходимый фактор усиления социальной активности народных масс. — См.: Бакунин М.А. Полное собрание сочинений. Т.2. СПб., 1906. С.252.; Сажин Б.Б. Политическая составляющая проблемы «раскола» в ранней публицистике И.И. Каблицы (И. Юзова) // Вопросы гуманитарных наук. 2004. № 2 (11). С.25–31.

О близости лидера столичных «бунтарей» к «Земле и воле» — См.: Харламов В.И. Указ. соч. С.205. 219.

45. Каблиц И.И. Указ. соч. С.91.

46. Там же. С.83–85, 88, 72–74.

47. Каблиц И.И. Политические воззрения староверия // Русская мысль. 1882. №5. С.197.

По мнению В.И. Харламова, «к Каблицу этот документ попал при посредничестве Плеханова, который был дружен с Михайловым» — См.: Харламов В.И. Указ. соч. С.213.

48. См.: Каблиц И.И. Духовные диссиденты. С.75–80.

49. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.65–66.

50. Там же. С.119–120.

В действительности, эсхатологическое учение «нетовцев» вызвало к жизни не активную, жертвенную борьбу с государством, на что, вероятно, надеялся землевонец, а полномасштабную суицидальную проповедь с самоумерщвлением огромного количества верующих. — См.: Пругавин А.С. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе (очерки, аналогии, параллели) // Русская мысль. 1885. №2. С.129–136.

51. Каблиц И.И. Политические воззрения. С.206.

52. Архив «Земли и Воли». С.53.

53. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.64.

В данном отношении примечателен пункт №238 «Программы для изучения народа» А.А. Квятковского, составленной зимой-весной 1878 г.: «Влиятельные люди среди раскольников. Характеристика этих вожakov. Характер их влияния на единоверцев и причины этого влияния». — См.: Архив «Земли и Воли». С.304.

54. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.67.

55. Там же. С.67, 121.

56. Каблиц И.И. Русские диссиденты. С.63.

57. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.30.

58. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.120.

59. Там же. С.49, 120.

60. Там же. С.32.

61. Из автобиографии. С.168.

62. Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Указ. соч. С.32. См. также: Аптекман О.В. Указ. соч. С.216.

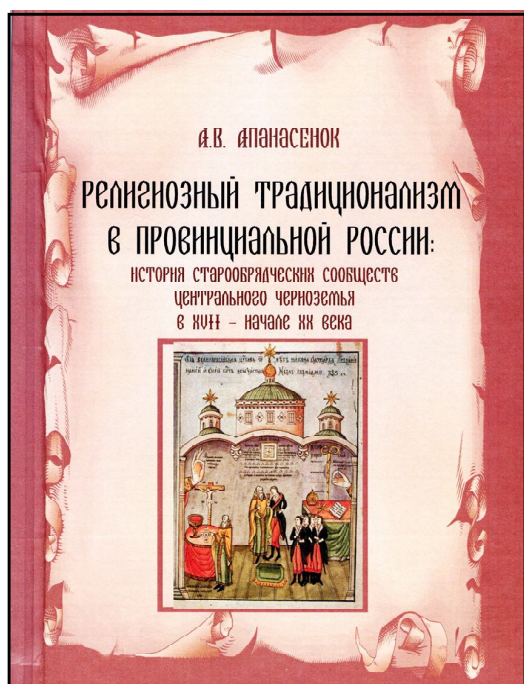
63. Степняк-Кравчинский С.М. Указ. соч. С.343.

БИБЛИОГРАФИЯ

Апанасенок А.В. Религиозный традиционализм в провинциальной России: история старообрядческих сообществ Центрального Черноземья в XVII–начале XX века. Курск, 2014. 397 с.

Монография посвящена истории религиозного традиционализма в провинциальной России, которая рассматривается автором через обращение к прошлому старообрядческих сообществ Центрально-Черноземного региона России. В книге рассмотрен широкий круг вопросов, включающих особенности осмысления феномена староверия в отечественной историографии, особенности формирования старообрядческого движения в провинциальных регионах, связь конфессионального развития сообществ верующих-традиционалистов с глобальными процессами модернизации и т.д.

Книга адресована научным работникам, преподавателям, аспирантам, студентам, а также всем интересующимся духовной историей России.



ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

С. П. ПЕТРОВ

СТАРООБРЯДЦЫ ГОРОДА ВЕРХНЕУДИНСКА (УЛАН-УДЭ)
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XVII–XIX вв.)

История основания острога в устье р. Уды ставшего впоследствии г. Верхнеудинском и столицей Бурятии г. Улан-Удэ, многих интересовала и интересует по настоящее время. Написано и опубликовано огромное количество книг и статей. Многие стороны жизни основателей города и горожан описаны. Я хотел бы остановиться на том, кто же всё-таки были эти люди, пришедшие в Забайкалье, в духовном плане, что ими двигало, какую веру они исповедовали? На какой идеологии строились отношения в России в период становления и развития государственности в Сибири до XVII в.

Присоединение огромных территорий Сибири и Дальнего Востока к русскому государству произошло в XVII в., до раскола Русской Церкви. Естественно, все первопроходцы и осваиватели были древлеправославными христианами, крестное знамение совершали двуперстно. В то время Россия была духовно единым государством и исповедовала одну православную веру, принятую ещё святым равноапостольным Киевским князем Владимиром.

Осенью 1648 г. на восточной стороне Байкал-моря в 40 верстах от устья впадающей р. Баргузин енисейский сын боярский Иван Галкин основал Баргузинский острог, ставший первым и одним из главных опорных пунктов русских казаков в Забайкалье. В остроге была построена первая в Забайкалье древлеправославная баргузинская острожная Спасо-Преображенская церковь. Прихожане этой церкви в том далёком 1648 г., молясь Богу, крестились двумя перстами. Отсюда начали отправляться новые экспедиции во все концы Забайкалья и на Дальний Восток.

Весной 1657 г. из Братского острога вышел отряд первого даурского воеводы Афанасия Пашкова, который двинулся вверх по р. Ангаре, через оз. Байкал, и пошёл вверх по течению р. Селенги и далее вдоль р. Хилка к оз. Иргень. В этом отряде священником был невольный участник экспедиции, протопоп Аввакум с семьёй, который первым из европейцев описал природное богатство Забайкалья, величавость и красоту Байкал-моря.

Отряд воеводы Пашкова весной 1657 г. прошёл мимо устья р. Уды, впадающей в р. Селенгу, где впоследствии был основан Удинский острог. Предполагается, что зоркий взгляд забайкальского воеводы отметил это выгодное место для постройки острога. Л.К. Минерт предпола-

гал, что Осип Васильев и Гаврила Ловцов, следуя по Селенге, также заметили это место для острожного становления.

Афанасий Филиппович Пашков в 1650–1655 гг. был воеводой в Енисейске и направлял казачьи отряды для освоения земель за Байкал-морем. В 1652 г. по его указанию отряд во главе с сыном боярским Петром Бекетовым двинулся за Байкал и достиг оз. Иргень, где казаки осенью 1653 г. заложили острог. Пашков докладывал в Москву, «что амурские земли могут быть удобно управляемы только по устройению Забайкалья» (1).

20 июня 1654 г. вышел царский указ о назначении воеводой на Амур-реку в Китайские и Даурские земли енисейского Афанасия Пашкова. А Сибирским приказом был составлен пространный «Наказ Афанасию Филипповичу Пашкову на воеводство в Даурской земле». В «Наказе» были поставлены основные задачи перед воеводой Пашковым: ему предписывалось «даурского Лавкая князя с братьёю и иных земель князей и улусных людей... к государевой милости призывать... и ясак с них збирати, против сибирских городов, и держать к тем иноземцам и ко всяким руским людям ласку, и привет, и береженье, а жесточи, и изгони, и насилства никому не чинить, чтоб Даурская земля вперед пространялась» (2).

Архиепископу Тобольскому и Сибирскому Симеону также пришлось указание направить в Даурию с воеводой Пашковым «...к трем церквам антими́с и двух попов и дьякона...» (3). Одним из этих священников стал сосланный в Сибирь протопоп Аввакум, оставивший красочное описание природы Забайкалья и этой тяжелейшей экспедиции, в которой он потерял двух сыновей. В Забайкалье протопоп Аввакум с семьёй находился более 5 лет: с весны 1657 г. по июнь 1662 г. Аввакум вспоминал: «А егда в попах был, тогда имел у себя детей духовных много, — по се время сот пять или шесть будет. Не почивая, аз, грешный, прилежал во церквах, и в домах, и на распутиях, по градом и селам, еще же и в царствующем граде и во стране Сибирской проповедуя и уча слову божию» (4). Память о богатыре-протопопе и его слово вечно живёт в народной душе, обращая людей к Богу.

В 1666 г. в устье р. Уды при впадении в Селенгу казаками было построено Удинское зимовье, вскоре ставшее острогом, а затем со временем превратившееся в крупный администра-

тивный центр — г. Верхнеудинск (ныне г. Улан-Удэ — столица Республики Бурятия).

О казаках — основателях зимовья на месте Верхнеудинского острога мало что известно, но то, что они были древлеправославными христианами и крестное знамение совершали двуперстием, — неоспоримый факт. Раскол Русской Церкви произошёл после Большого Московского собора 1666–1667 гг. Согласно соборному постановлению к тем, кто отказывался принять новую веру, власти обязывались применять «телесные озлобления». В отношении защитников отеческой веры и устоев начались жестокие репрессии. Как принятие новой веры проходило в Удинском остроге, история умалчивает, но в Иркутске и Якутске учёными обнаружены факты народного сопротивления «Никоновым новинам».

По стечению обстоятельств или по воле Божьей, через 100 лет после ссылки Аввакума, в Забайкалье, были насильно переселены царскими властями русские староверы — защитники старой православной веры — сторонники протопопа Аввакума. Переселены они были из «польских» земель (ныне Украина и Белоруссия), куда старообрядцы бежали из России в XVII в. из-за жестоких преследований после раскола церкви.

Максимов Сергей Васильевич — талантливый этнограф, почётный академик, побывавший во второй половине XIX в. в Верхнеудинске, записал от семейских староверов предание, завещанное отцами, о времени и способах их водворения в Сибири после Ветки и Стародубских слобод: «О подробностях переселения рассказывают следующее: народ собирали в Калуге, где на берегу Оки за городом стояли нарочно выстроенные амбары (баракы). В бараках этих много перемёрло народу. По Оке в Волгу везли на судах до Казани. В Казани многих взяли в рекруты; целый полк потом был сформирован из семейств в Тобольске. За Байкалом пришли уже малыми частями».

В 1808 г. иркутский губернатор Трескин в изданном им «Положении о распространении хлебопашества в Иркутской губернии» так характеризовал семейских Забайкалья: «Пример редкого трудолюбия и прилежания к хлебопашеству подают поселённые в Верхнеудинском уезде старообрядцы. Они поселены лет за 40 на местах песчаных и каменистых, где даже не предвиделось возможности к земледелию, но неунынное трудолюбие их и согласие сделало, так сказать, и камень плодородным. Ныне у них лучшие пашни, и их хлебопашество составляет им не токмо изобильное содержание, но есть главнейшая подпора Верхнеудинского и Нерчинского уездов. Начальство долгом считает обвести по всей губернии редкое прилежание, трудолюбие и общепользность крестьян старообрядцев Верхнеудин-

ского уезда и изъявить им за то совершенную свою признательность» (5).

Если до переселения староверов Забайкалье испытывало трудности в снабжении продовольствием, поступавшим из других губерний России, то с их приходом появились хлебные товарные излишки на местах, обеспечившие продовольственную безопасность края, стабильное развитие экономики региона и динамичный рост населения уездного города Верхнеудинска.

15 мая 1722 г. Синод издал указ: «Которые хотя святой церкви повинуются и вся церковные таинства приемлют, а крест на себе изображают двумя персты, а не треперстным сложением: тех, кои с противным мудрованием, и которые хотя и по невежеству и от упорства то творят, обеих писать в раскол не взирая ни на что» (6). «Запись в раскол» ставила двоеперстников в ужасающие условия жизни, обрекала их на постоянные преследования, тяжкие наказания и даже медленную смерть в тюрьме, ссылке, или просто на виселице и плахе. Поэтому староверы были вынуждены скрывать принадлежность к вере своих благочестивых предков. Яркий пример этому — документы, хранящиеся в Государственном архиве Республики Бурятия о старообрядцах Верхнеудинска, списки которых удалось обнаружить за 1811 г.

5 ноября 1811 г. Верхнеудинскому городничему Решетникову пришёл приказ от иркутского губернского правительства от 30 октября 1811 г. во исполнении «Указа его императорского величества самодержца Всероссийского» (7).

Иркутский гражданский губернатор потребовал представлять к нему 2 раза в год сведения о старообрядцах «в возможной скорости» для отсылки к министру полиции.

В отчёте от 19 ноября 1811 г. «о старообрядцах» в г. Верхнеудинске значится 13 человек (4 мужчины и 9 женщин) (8).

Стоит усомниться в достоверности сведений о старообрядцах. Старообрядческие семьи были всегда большие, а в отчёте показаны старообрядцы только преклонного возраста. Не указаны их дети, в связи с тем, что такие подробные сведения необходимы министру полиции, «дабы из подобных сведений узнать было, умножается ли, число оных или нет» (9). Отчётность была составлена как надо, и были поданы такие данные, которые затем давали удобную для всех картину уменьшения количества старообрядцев, проживающих в г. Верхнеудинске. Хотя достоверно известно, что прирост населения среди семейских в Бурятии был самый высокий по региону, городничий на протяжении нескольких лет демонстрирует убыль старообрядцев, так как действовали законы, запрещающие проживание староверов в уездных городах.

Для наглядности приводим список старообрядцев из Государственного архива РБ. (см.

Список старообрядцам одной секты, жительствовавшим в г. Верхнеудинске
учинён декабря 2 дня 1812 г.

№		Во городе Верхнеудинске, а именно старообрядцы сии ветхого Завета	лета	Особые указания
Муж. п.	Жен. п.			
1	—	Мещанин Федор Миронов Сидоров	51	Люди сии удаляются Святой Церкви молятся особым крестом уклоняются от обращения с теми людьми кто не крестятца их крестом и нюхают табак чем и соединяются с живущими в Верхнеудинском уезде близ города крестьянами называющимися семейскими.
—	1	Жена его Парасковья Никитина	46	
—	2	Вдова штатной команды Василиса Константинова	60	
—	3	Вдова солдатская Устинья Макарова Челышева	91	
2	—	Инвалидный солдат Семен Пахомов Гончаров	100	
—	4	Вдова солдатская Авдотья Никитина по мужу Иванова	81	
—	5	Вдова солдатская Дария Никитина	71	
—	6	Отпущенница коменданта Аппеленгреина вдова Агафья Дмитриева	61	
—	7	Переведенного из Селенгинского горнизонного полка в штатную команду солдата Александра Елфимова жена Аксиныя Миронова	36	
—	8	Пропитанного жена едова Авдотья Шандыбина	91	
3	—	Пермской губернии Шадринского округа из ссылочных Козьма Вологжанинов	46	

таблицу). «После представленного 1811 года ноября 1-го числа списка, померли мать мещанина Федора Сидорова Анна Мосеева и инвалидный солдат Иван Иванов» (10)

Уже в отчёте 2 декабря 1812 г. показана отрядная картина для заинтересованных лиц. Старообрядцев в г. Верхнеудинске осталось 11 человек и они вымирают, их количество сократилось на 2 человека. 13 ноября 1815 г. в рапорте верхнеудинского городничего Измайлова уже показано 9 человек.

В рапорте правящего должность верхнеудинского городничего капитана Татаринова, поданном в мае 1821 г. «лично Губернатору и Кавалеру Ивану Семеновичу Зеркалееву», в списке старообрядцев города осталось всего 5 человек.

По официальным рапортам городничих, старообрядцы в Верхнеудинске вымирали. Сравнение официально поданных списков старообрядцев за 10 лет с 1811 г. по 1821 г. показало, что количество старообрядцев уменьшилось более чем вдвое: с 13 до 5 человек. Такая статистика всех устраивала и приводила в восторг Синод и Министерство полиции в Петербурге, которые докладывали императору о проделанной работе. Принимаемые огромные усилия по искоренению «раскола» по их доводам, принесли успех в деле уничтожения древле-православия. Властям казалось, что ещё немного и старообрядчества не будет, они выдавали желаемое за действительность, утрачивая чувство реальности.

В опубликованном документе 2 декабря 1812 г. имело место очернительство и извращение фактов о верхнеудинских старообрядцах: «старообрядцы сии ветхого Завета», «и нюхают табак, чем и соединяются с живущими в Верхнеудинском уезде

близ города крестьянами, называющимися семейскими».

Старообрядцы — это приверженцы старой православной веры, которая основывается на Новом Завете. Ветхий Завет также составная часть христианского учения. Утверждение, что старообрядцы «нюхают табак», вообще из ряда вон выходящее и кощунственное. Старообрядцы всегда называли табак «чёртовым зельем», даже брать его в руки считали за великий грех.

Сравнив этот список и «Список жителей города Верхнеудинска и предместий от 16 сентября 1811 г.» (11) видно, что сведения, подаваемые верхнеудинскими городничими Решетниковым, Измайловым и Татариновым не соответствуют действительности. Из каких побуждений были поданы далёкие от реальности списки старообрядцев г. Верхнеудинска, мы не будем рассматривать. Городничие хорошо знали российское законодательство и понимали, чем грозит запись в «раскол». Из документов видно, что старообрядцы Верхнеудинска — добропорядочные граждане, часть которых солдатские вдовы и отставные инвалидные солдаты, много лет служившие Родине верой и правдой, защищавшие Отечество, заслуженно получили право жить свободно, некоторые из них мещане и цеховые, также уважаемые люди в городе.

Оба списка составлены посемейно. Проведённый анализ показал, что, во-первых, не все старообрядческие семьи были внесены. Много фамилий из 356 семейств г. Верхнеудинска имеют явно старообрядческие корни, например: Чебунины, Петровы, Потаповы, Матвеевы, Дубинины, Медведевы и др., которых нет в полицейских списках старообрядцев г. Верхнеудинска (12).

Во-вторых, список старообрядцев недостато-

верен. Например, Козма Вологжанин записан один, а в общем списке верхнеудинцев у него семья: «Цеховой Кузьма Вологжанин 45 лет, у него жена Анна Иванова 35 лет, дети Александр 5 лет, Тихон 3 лет, дочь Аксинья 12 лет». По другим староверам ситуация идентичная: Инвалидный солдат Иван Иванов 118 лет, у него жена Авдотья 80 лет. У солдатской вдовы Дарьи Никитиной, проживающей по улице Селенгинской, есть воспитанница Прасковья. На Селенгинской улице живёт со своей большой семьёй мещанин Фёдор Миронов Сидоров 50 лет, его жена Прасковья Никитина 45 лет, которые имеют детей Афанасия 24 лет, Якова 22 лет, Ивана 17 лет, Феклу 25 лет, Авдотью 16 лет и с ними проживает его мать Миронова Анна 95 лет. У солдатской вдовы Устиньи Чельшевой в доме по улице Селенгинской, которая показана в старообрядческом списке как одинокая, живёт помимо неё ещё 9 человек. У инвалидного солдата Семёна Пахомова сына Гончарова 99 лет живёт вдова солдатская Ирина Фёдорова 80 лет. У полкового солдата Александра Елфимова живёт 8 мужчин и 5 женщин. Отпущенница бывшего покойного коменданта Ивана Андреева Аппеленгреина вдова Агафья Дмитриева 60 лет, у неё дочь Марья Иванова Барсуковская 38 лет, у дочери сын Василий 5 лет, и живущий у неё на пропитание Матвей Минаев 95 лет. Вдова покойного сержанта Ефима Федорова Василиса Константинова имела: Ивана 18 лет, Илью в службе 30 лет, Федосью 18 лет. При ней жила девушка сирота солдата Кудрина 15 лет (13).

Согласно «Списку живущих в г. Верхнеудинске и предместьях на 16 сентября 1811 г.», к старообрядцам необходимо отнести мужей, жен, детей и проживающих у них людей, так как это всё старообрядцы. По этому списку старообрядцев в г. Верхнеудинске на порядок больше — 53 человека, то есть данные городничего занижены более чем в 3 раза, по причинам, указанным выше.

Из вышесказанного следует, что в г. Верхнеудинске наблюдается ситуация, как и по всей России: количество старообрядцев не поддаётся подсчёту. Поставленные вне закона за отстаивание исконной православной веры, традиций, обычаев и русского образа жизни, старообрядцы вынуждены были скрывать свою принадлежность вере отцов. Анализ архивных документов показал, что в 1811 г. старообрядцев в Верхнеудинске было немало и они составляли многочисленную группу, которая имела положительное влияние на развитие уездного города.

Верхнеудинск основанный древлеправославными казаками в географически и экономически выгодном месте, к началу XIX в. стал крупным административным центром Верхнеудинского округа, в который входили несколько волостей: Тарбагатайская, Мухоршибирская, Куналейская, Ур-

лукская, Ильинская, а также отдельные общества Кульское и Баянхошунское (14).

По данным «Секретной ведомости о старообрядцах и раскольниках разных согласий и сект по Верхнеудинскому округу за 1837 г. декабря 15 дня 1837 г.» числится 8370 мужчин и 8523 женщины, а всего 16893 человек старообрядцев (15). Это огромные цифры по тем временам, а если учесть, как составлялись списки старообрядцев, то их количество намного больше.

Императрица Екатерина II в 1762 г. обнародовала Указ о свободном возвращении «беглецов» (старообрядцев) на родину, в котором объявлялась «амнистия», для последующего заселения ими окраин России (в том числе Забайкалья). Затем последовали и другие указы и распоряжения, облегчающие жизнь староверов. Известна Речь императрицы Екатерины Великой о старообрядчестве, сказанная на общей конференции Синода и Сената 15 сентября 1763 г., где она обличила Синодальную церковь. Екатерина II отменила прежние жестокие гонения на старообрядцев, но свободу старой православной вере всё-таки не дала, открытого «оказательства раскола» по-прежнему не допустила. По всей видимости, она находилась под впечатлением французской революции и крестьянского восстания под предводительством Емельяна Пугачёва, который в своих манифестах «жаловал» народ не только землёй, но и «крестом и бороною», давал полную свободу старой православной вере.

Период несколько ослабленного репрессивного давления на старообрядцев с уклонениями то в сторону ужесточений, то послаблений, продолжался до 1830-х годов — вступления на престол Николая I. В царствование Николая I воскресли прежние драконовские законы и гонения, за исключением лишь плахи, петли и костра; старообрядцы снова лишены были всех прав гражданства, почти окончательно были лишены священства и возможности совершать богослужение.

Император Николай I запретил называть древлеправославных христиан даже старообрядцами, распорядился писать их во всех документах незаслуженно унижительной кличкой «раскольники». По его указу министр внутренних дел направил распоряжение губернаторам, в том числе генерал-губернатору Восточной Сибири, от 25 ноября 1853 г. за №1021. Николай I был очень озабочен, тем что в «некоторых местах раскольники в полицейских и обывательских книгах, а также и в других актах присутственных мест нередко обозначаются произвольно и вопреки Своду законов...

...Вследствие сего считаю долгом обратиться к Вашему Высокопревосходительству с покорнейшею просьбою об учинении зависящих от Вас, Милостивый Государь, распоряжений, чтобы в вверенных Вам губерниях раскольники в полицейских книгах и во всех официальных бумагах име-

новались так точно, как установлено в Своде законов, без всяких изменений» (16).

10 марта 1854 г. Верхнеудинская городская ратуша получила из Забайкальского областного правления за №1574 указ: «По Указу Его Императорского Величества областное правление, слушав предложение военного губернатора Забайкальской области от 22 января №42 при коем препровождается в областное правление список с отношения г. министра внутренних дел г. генерал-губернатору Восточной Сибири от 25 ноября 1853 г. №1021, о том, чтобы раскольники в Полицейских книгах и во всех официальных бумагах именовались так, как установлено в Своде законов без всяких изменений, просит к исполнению сего сделать надлежащее распоряжение.

ПРИКАЗАЛИ: Вышеизъясненное циркулярное предписание г. министра внутренних дел к точному и неуклонному исполнению препроводить в списках Верхнеудинской городской ратуше и прочим подведомственным местам. Март 1 дня 1854 г.» (17).

Г.С. Чистяков в своей книге «Рогожские алтари — запечатленная святыня» (М., 2005) пишет: «Историкам ещё предстоит оценить реальные масштабы вреда, нанесённые государству и обществу бесконечными попытками уничтожить старообрядчество. Однако уже сегодня большинство исследователей сходятся во мнении, что преследование старообрядчества — самого созидательного и консервативного класса русского общества —

стало одной из главных причин секуляризации общественного сознания, падения авторитета христианства в России, пренебрежения отечественным наследием и национальной культурой и даже роста революционных настроений».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Андриевич В.К. История Сибири. СПб., 1889. С.84.
2. Артемьев А.Р. Города и остроги Забайкалья и Приамурья во второй половине XVII—XVIII вв. Владивосток. 1999. С.38.
3. Там же.
4. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С.18.
5. История и культура семейских Забайкалья. Хрестоматия. Ч.1. / Сост. В.Л. Петров, Е.В. Петрова. Улан-Удэ, 2005. С.275.
6. Собрание постановлений по части раскола. Кн.1. С.35. // Защита старообрядчества. Москва. РПСЦ. С.41.
7. Государственный архив Республики Бурятия. Ф.11. Оп.1. Д.139. Л.1.
8. Там же. Л.6—7об.
9. Там же. Л.1.
10. Там же. Л.9.
11. Там же. Оп.3. Д.83. Л.1.
12. Там же. Л.1—39об.
13. Там же. Л.7—7об., 21об.—23об.
14. Там же. Оп.4. Д.767. Л.24—28об.
15. Там же.
16. Там же. Д.501. Л.3.
17. Там же. Л.1—2.

С.П. ПЕТРОВ

СТАРООБРЯДЦЫ ВЕРХНЕУДИНСКА (УЛАН-УДЭ) (КОНЕЦ XIX—НАЧАЛО XX вв.)

Фонды Государственного архива Республики Бурятия содержат отрывочные сведения о численности, жизни и быте верхнеудинских старообрядцев, но эти архивные документы позволяют составить общую картину. Такие данные находятся в основном в фонде 10 (Верхнеудинская городская управа), фонде 11 (Верхнеудинская городская управа и городничий), фонде 337 (Верхнеудинское уездное полицейское управление), фонде 484 (Верхнеудинская городская дума), частично в некоторых других. Большой интерес в изучении данной темы представляют некоторые личные фонды, такие как Н.Н. Бурлакова и М.В. Танского.

До 1883 г. старообрядцев в г. Верхнеудинске, по официальным данным городничих, было показано очень мало, так как староверам запрещалось селиться в уездных городах. По всей видимости, полиция не была заинтересована записывать в «раскол» всех староверов, что значительно увеличи-

ло бы количество старообрядцев и отрицательно сказалось бы на показателях работы городничих при отчёте перед вышестоящим начальством, которое рапортовало в Петербург о вымирании старообрядчества (см. таблицу).

Но на самом деле факты говорят об обратном. Статистические данные показывают, что почти 1/3 населения Верхнеудинского уезда состояла из старообрядцев, которые в основном были крестьянами, сбывающими излишки сельскохозяйственной продукции в г. Верхнеудинск. Трудолюбие, предприимчивость, природная смекалка и старообрядческая взаимовыручка давали им хорошие торговые обороты. Несмотря на запреты, многие потянулись в город и стали купцами. Яркий пример этому — старообрядческие роды купцов Борисовых, Потемкиных, Заиграевых и др.

В XIX в. положение арестантских детей в России было трагичным. Дети арестантов часто разделяли тяжкую долю своих родителей. Верх-

Ведомость о народонаселении в г. Верхнеудинске Забайкальской области по вероисповеданию за 1876 г. (1).

Города и уезды	Православных		Староверов		Римско-католиков и лютеран		Армяно-григориан		Протестантов		Евреев		Магометан		Язычников		Всего		
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	всего
Жителей в г. Верхнеудинск	1515	1723	4	3	10	4	—	—	—	—	192	191	10	3	93	20	18244	1944	3768
Квартирующих	346	115	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	15	—	361	115	476
Итого	1861	1838	4	3	10	4	—	—	—	—	192	191	10	3	108	20	2185	2059	4244

неудинский приют для детей арестантов был создан на основании циркуляра управляющего Забайкальской областью и по общественному приговору Верхнеудинского городского общества от 28 октября 1873 г.

Верхнеудинское городское общество 22 декабря 1874 г. в своём общественном приговоре отметило: «вполне сочувствуя человеколюбивым целям единственному во всем Забайкалье приюту для детей арестантов, уступает в вечное и потомственное владение приюта просимую землю». Под место застройки приюта было выделено «840 кв. сажень с особым местом для насаждения растений и сада» (2).

Благодаря верхнеудинским купцам и мещанам в 1874 г. приют был открыт (3). Помощь в приобретении здания, «вполне приспособленного для детского приюта», оказал крестьянин Куйтунского селения Верхнеудинского округа и купец 2-й гильдии С.Ф. Борисов. Здание находилось на углу улицы Большой и 8-й Поперечной — бревенчатый, внушительных размеров одноэтажный дом. Помимо назначенных официальных попечителей в совет вошёл и С.Ф. Борисов, который приглашался на заседания правления приюта и пользовался всеми правами попечителя (4).

Благотворительность купца-старообрядца С.Ф. Борисова имела социальный смысл и общественную пользу, она показала пример христианской любви и помощи нуждающимся.

«В Забайкалье важное влияние на содержание детей арестантов сыграл именно Верхнеудинский приют, который в течение первого десятилетия своего существования выработал формы и приёмы работы с данной категорией населения края, в результате чего появились аналогичные заведения на территории Восточной Сибири» (5).

Старообрядец Борисов Семён Фёдорович, выходец из с. Куйтун Тарбагатайской волости, купец 2-й гильдии, в 1874 г. в г. Верхнеудинске был владельцем усадьбы, в которой на месте каменного двухэтажного дома (ул. Кирова, 33), долгое время размещался кинотеатр «Эрдэм». К дому примыкали лавки (левая часть магазина «Товары

для мужчин» — ул. Ленина, 27). Здесь были деревянный одноэтажный дом с флигелями, один из которых двухэтажный (низ каменный, верх деревянный, здесь на первом этаже магазин «Лина», на втором — жилая квартира, ул. Кирова, 33), а другой одноэтажный деревянный, и 2 каменные лавки с жилыми комнатами. Из надворных построек были каменная кладовая, деревянная баня, 3 двухэтажных амбара, сеновал, завозня и каменный погреб (6).

Согласно «Ведомости о числе разного рода зданий Забайкальской области в г. Верхнеудинск за 1876 год» находилось 155 торговых лавок, из них 32 принадлежали акционерам, 60 — городскому обществу, остальные 63 — частным лицам (7). Частные лавки были в собственности у десяти хозяев: у купца Антонова — 18 лавок, у купца Лосева — 16 лавок, у крестьянина Семёна Борисова — 6 торговых лавок, у мещанина Рубинштейна — 6 лавок, у купца Новикова — 5 лавок, купцам Жарову и Мордовскому принадлежало по 4 торговых лавки, у другим горожан было всего 4 лавки (8).

По всей видимости, Семён Фёдорович рано умер и в 1876 г. всё перешло к его жене купчихе 2-й гильдии Татьяне Борисовой. В начале 1900-х годов часть торговых помещений сдавалось в аренду. «Здесь были фруктовый магазин З. Садеева, магазин „Япония“, в котором продавались японские изделия» (9). Наследниками Татьяны Борисовой были сыновья Акиндин Семёнович и Пётр Семёнович.

Акиндин Семёнович Борисов состоял в переписке с древлеправославным архиепископом Московским Савватием, весной 1883 г. получил от него несколько старообрядческих книг. Оказывал помощь первому старообрядческому священноиерею Древлеправославной Церкви Христовой в Забайкалье Павлу Шитину из с. Куйтун, который умер в 1884 г. (10).

В конце сентября 1895 г. Акиндин Борисов был рукоположен в священника для забайкальских старообрядцев с. Куйтун епископом Томским и Сибирским Мефодием. Духовная кон-

систерия Синодальной церкви доложила об этом Победоносцеву, который сразу обратился к иркутскому генерал-губернатору Горемыкину с требованием задержать епископа Мефодия «за распространение раскола». Епископ Мефодий был арестован и сослан на поселение в Якутию, по дороге он простудился и в 1898 г. умер (11).

С 1895 г. по 1906 г. священноиерей Акиндин Борисов был настоятелем Куйтунской старообрядческой церкви и окормлял христиан Древлеправославной Церкви Христовой в г. Верхнеудинске и с. Тарбагатай. В 1906 г. по болезни он вынужден был оставить церковную службу.

До 1905 г. в г. Верхнеудинске старообрядческих церквей не было, так как староверам запрещалось открыто исповедовать старую православную веру, тем более строить древлеправославный храмы.

В.К. Гурьянов пишет, что Анкундин Семёнович Борисов вместе со своим братом Петром Семёновичем были владельцами большой усадьбы в г. Верхнеудинске вплоть до национализации имущества советскими органами власти (12).

Летописец г. Верхнеудинска Николай Николаевич Бурлаков (1856–1928) — очевидец городской жизни — в своём очерке «Сибирская Русь», написанном 8 марта 1905 г. точно и красочно запечатлел быт семейских того времени: «Выйдет семейский на базар в город: лошадь у него сытая, сильная, сбруя прочная, телега крепкая, мешки с мукою своей ткани плотные. Воз семейского выделяется опрятностью среди других возов, а на самом хозяине ни заплаты, ни прорехи в одежде не увидишь. Иные лукавые перепродавцы насыплют в мешок на дно и сверху хорошей муки, а середину наполняют плохой. Так же поступают и с маслом, сбывают тухлые яйца, разведённое молоко и проч., но семейский эти проделки считает за страшный грех! Продаст семейский хлебушко, идёт по лавкам, покупает обнов и что нужное по домашности. 25, 50, 100 рублей — это малая их затрата на покупки.

Алкоголизм среди семейских бывает как исключение. Гулянки же праздничные или свадьбы сопровождаются обильным выпиванием, но ещё более обильными яствами. Есть зажиточные семьи, в которых никто не пьёт водки и потому именно, что старшие никогда не пили её.

Домашние устои и религиозные обряды строго соблюдаются и поддерживаются жёнами-хозяйками. Дочерей своих девушек семейские в прислугу в город не отдают. Назад тому лет 30–40 девушки или женщины поступали в услужение и в город, но в настоящее время в своих лишь селениях и очень бедные нанимаются в стряпки, но к семейским же и то редко.

Оспу — „антихристову печать“ семейские своим детям не прививают. Прививку иногда они заменяют тем, что к заболевшему ребёнку

кладут здорового, случается, что последний воспринимает болезнь и переносит её в лёгкой форме. В этом семейские уподобляются швейцарцам, которые также отрицают полезность привития оспы. Случаи оспы были больше замечены у женщин и многие из них — рябые красавицы — пышат силой и здоровьем в своём милом русском костюме, а петербургские красавицы в сравнении с ними, как лилия перед розой!..

Нищего семейского нет, но милостыню сами они подавать очень любят и считают как бы обязанностью...

Семейские — первые пионеры Забайкалья. Ими, их силой сыты округи»...

«Семейских в Верхнеудинском уезде по статистическим сведениям за 1903 г. считается: староверов муж. пола — 22743, жен. пола — 21739; единоверцев муж. пола — 9893, жен. пола, — 9669, а всего семейских — 60044 человека» (13).

«Всего жителей в Верхнеудинском уезде за 1903 г. обоёго пола 194243, в том числе новообрядческого вероисповедания — 78258, как видите, немногим больше, чем старообрядцев, а они врачи и оспу отвергают» (14).

В период русско-японской войны много старообрядцев было призвано на фронт. Они участвовали в самых жарких боях с японцами в составе 4-й и 7-й Восточно-Сибирских дивизий. Староверы проявили чудеса храбрости и героизма. В.И. Немирович-Данченко в «Русском слове» рисует следующую любопытную картину: «Умиравший казак сжал зубы и закрыл глаза, молча переживая свою нестерпимую муку.

— Что у него?

— Пуля в спинном хребте засела, в позвонках! — и доктор наклонился, шепчет мне на ухо: „Если уцелеет, всё равно ноги у него парализованы будут“.

Казак широко открывает глаза.

— Чего ваше благородие, шепчете, нешто я не знаю; третий раз ранен, бывал в госпиталях. Помру скоро. Что ж... Божья воля. И только тень прошла по лицу. „Ещё поправишься“.

— Других поправляйте. А мне бы попа, нашего только.

Казак оказался старообрядцем. Сюда приезжали ихние попы, и старообрядцы было обрадовались этому, но при армии есть наши монахи, которые страшно возмутились и потребовали удаления этих... „Мы и сами-де напутствовать можем“. Попы приезжали на свой счёт — ничего не просили, и нужны они были своей пастве — этим бравым отважным сибирякам. Тем не менее официальное духовенство взяло верх, и старообрядческих пастырей удалили.

— Мне бы попа нашего только. — „А православного не хочешь?“ — Казак не ответил. Потом вдруг, немного погодя: „У Бога правды много... В

чужую землю пришли, — со своей не справимся!.. Вот и помираем“. И он снова закрыл глаза и сжал зубы» (15).

Кстати, в газете «Верхнеудинский листок», №44 за 24 апреля 1905 г. опубликован «Привет родным от Порт-Артурцев». Первыми названы староверы Забайкальской Области Верхнеудинского уезда (16). Старообрядцы гибли за Родину, но власти и синодальная церковь отказывали им даже в предсмертной исповеди.

В 1905 г. наблюдательный и талантливый верхнеудинец Н.Н. Бурлаков зафиксировал некоторые важные моменты тех событий. Будучи новообрядцем, живя в обстановке войны России с Японией, он уважительно, ярко и образно пишет о семейских, которые в трудное время для страны показали себя, в отличие от многих, истинными патриотами России. Своим самоотверженным поведением в защиту Отечества заставили умолкнуть злые языки в Верхнеудинске.

«Старообрядцы, староверы, раскольники или, как их обыкновенно здесь называют, семейские — ибо они шли в ссылку семьями, — поселены преимущественно в Верхнеудинском уезде и частью живут в Селенгинском, Троицкосавском и Читинском уездах.

Да! Это великолепные русские люди, хотя и сохранившие свою старую веру и обряды, но непреклонно и твердо верующие в могущество России, любящие царя, родину и всё русское. Часто — длинноголовые или, как их в шутку здесь называли, — остроголовые. Они высоки, плечисты, стройны, носят короткие стриженные под гребёнку волосы и длинные густые допетровские бороды, завитые в кольца, а у стариков — всклооченные, иногда нечёсанные и свалывшиеся в веревки. Это древние витязи русской земли! Они — лучшие патриоты.

Немало толков вызвала среди них настоящая война.

— Японец бунтует! — возбуждённо замечают они, выражая пламенное желание, что надо его усмирить. Но враг оказался хитёр, упорен в борьбе... Шестидесятилетний старовер семейский, плотный и крепкий, как кедр, самоуверенно говорит: „Убьють сына — другого пошлю! Убьють другого — третьего пошлю, если и его убьють — сам пойду!..“ Какой беззаветной верностью и преданностью царю и Отечеству дышат слова этого истинно русского человека!

Другой раненый солдат, вернувшийся из Мукдена, говорит наперекор недовольной печати только о лучшей стороне виденного и перечувствованного в армии. И на золотой монете может быть пятнышко, но это пятнышко ниже его критики, и он говорит лишь о блеске монеты: „Услышишь только, где наших теснят, так тебя и рвёт в бой! Жаль своих-то! А лукав антихрист — этот японец,

правды у него нет! Хитёр, да, ему никогда не осилить нас. Плюгавый да маленький такой, что троих бы на кулак посадил, да отбросил бы... В драку хотя зарно лезет, антихрист, да за спиной-то чует свою пулю али штык — всё равно бежать некуда. Ни в жизнь им не одолеть нас! Зря это еретики толкуют, что в армии пища плоха и одежды нет. Всё — и одежда есть и при досытости!“» (17).

Жёны и матери покорно и с намернувшейся часто слезой на глазах замечают об ушедших на войну: «Двух смертей не бывать, а один раз когда-нибудь умереть надо. Чего же тужить!» (18). «Жизнь семейских не перестраивать надо, а подражать ей» — писал Верхнеудинский летописец Н.Н. Бурлаков (19).

Несмотря на бесправное положение, репрессии со стороны синодальной церкви и царской власти, старообрядцы стойко и самоотверженно служили своей Родине, с презрением относились к пораженческой пропаганде многих политических кругов, находящихся у власти.

17 апреля 1905 г. вышел указ «Об укреплении начал веротерпимости». Согласно 1-му пункту указа, прекратились преследования граждан другого христианского «исповедания и вероучения», а также тех, кто «отпал от православной веры», то есть староверов. Все оные были уравнены в гражданских правах (20).

Не только личная позиция Николая II повлияла на последующее установление свободы вероисповедания в нашей стране. Общий системный кризис государства, поражение в русско-японской войне, революционная ситуация заставляли власти пересмотреть свою позицию по отношению к старообрядцам, составлявшим не только значительную часть населения страны, но и её экономическую опору.

Только в Забайкалье старообрядцами-семейскими после 1905 г. было построено несколько десятков новых древлеправославных церквей, часовен и моленных домов. В г. Улан-Удэ в Этнографическом музее народов Забайкалья сохранилась до наших дней единственная старообрядческая церковь, ставшая одним из брендов современной Бурятии, которая построена в с. Никольском Мухоморшбирского района в 1912 г. (21).

Февральский переворот 1917 г. и сложившаяся развивающаяся кризисная ситуация вынудили императора Николая II подписать манифест об отречении от престола. Было сформировано Временное правительство для подготовки Учредительного собрания, что привело к активизации всех слоёв общества Российской империи.

Семейскими-старообрядцами в 1917 г. в г. Верхнеудинске была создана политическая организация «Союз забайкальских старообрядцев» для участия в выборах в Учредительное собрание. Всего в неё входило около 120 человек. Этот «Союз» выдвинул из своей среды 4 кандидатов

для выборов. Ими стали: 1) Потёмкин Иосиф Васильевич (36 лет, уроженец с. Куйтун, владелец кустарной мастерской по производству свечей, проживавший в своем доме по ул. Лосевской в г. Верхнеудинске); 2) Заиграев Евстигней Анфиногенович (46 лет, житель с. Новобрянского); 3) Семёнов Иван Иванович (60 лет, житель с. Куналейского); 4) Борисов Трофим Амплеевич (43 года, житель с. Куйтун). Средний возраст кандидатов составлял 46 лет. При этом И.В. Потёмкин, который был самым молодым из предложенных кандидатов, в первоначальном варианте регистрационного заявления обозначался и как первый кандидат, и как представитель этой организации в окружной избирательной комиссии.

Однако комиссия указала на ряд недочётов в заявлении (много не собственноручных подписей членов «Союза», делегировавших кандидатов, отсутствие данных об их возрасте), и в том числе на то, что один и тот же человек не может быть и кандидатом и представителем от организации. Кстати, такие «ошибки» могли быть обусловлены и конфессиональной традицией. Староверы традиционно не любили «прикладываться» к разного рода официальным документам, как и традиционно скрывали свой возраст. Поэтому за неграмотных одноверцев и за грамотных, но не желающих «грешить», расписывались самые социализированные, «обмирщённые» старообрядцы. В итоге был представлен новый вариант списков с собственноручными подписями 102 староверов (в первой версии 118) с указанием возраста подписавшихся. И.В. Потёмкин был оставлен первым в списке кандидатов, а в качестве представителя «Союза забайкальских старообрядцев» в окружной комиссии был назван член читинской старообрядческой общины этого согласия ветеринарный врач Иван Андреевич Глебов. В качестве же представителя в Верхнеудинской уездной комиссии был назначен Евстигней Филиппович Петров, проживавший в Верхнеудинске. Тот факт, что первое место в списке кандидатов от «Союза забайкальских старообрядцев» занимал относительно молодой И.В. Потёмкин, проживающий в Верхнеудинске, был не случайным. Дело в том, что он был представителем достаточно мощного семейного клана старообрядцев с. Куйтун. Последний дал основу предпринимательской династии, обосновавшейся в Верхнеудинске и во многом ставшей базой своего согласия в городе. Его земляк Т.А. Борисов был

не только одноверцем, но и компаньоном Потёмкиных (21).

Очередной октябрьский переворот 1917 г. нарушил наметившийся традиционный мирный путь развития России, привёл к свержению Временного правительства и незаконному захвату политической власти в России партией большевиков. Большевики-ленинцы в первую очередь умело создали хаос и разруху в богатейшей стране и спровоцировали гражданскую войну.

Процесс диалога различных старообрядческих духовных центров был прерван захватом власти в России советским атеистическим режимом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив республики Бурятия (ГАРБ). Ф.10. Оп.1. Д.110. Л.30об. — 31.
2. Нагайцева Н.Д., Гусейнова Т.Н. Верхнеудинский приют и его влияние на изменение положения арестантских детей в Восточной Сибири // Верхнеудинск: вехи истории: Материалы научно-практической конференции (4 апреля 2014 г.). Улан-Удэ, 2014. С.145.
3. Там же.
4. Там же.
5. Там же. С.150.
6. Гурьянов В.К. По Большой, Большой — Николаевской. Улан-Удэ, 1998. С.76—78.
7. ГАРБ. Ф.10. Оп.1. Д.110. Л.52—52об.
8. Там же.
9. Гурьянов В.К. Указ.соч.
10. ГАРБ. Ф.478. Оп.1. Д.5. Л.279.
11. Там же. Д.6. Л.1.
12. Гурьянов В.К. Указ. соч. С.74, 150.
13. Болонев Ф.Ф. Пахари и Ратники русских волостей Западного Забайкалья в XIX—начале XX века. Новосибирск, 2005. С.51, 53.
14. Там же. С.53.
15. Цит. по: Верхнеудинский листок. 1905. 26 января. №8.
16. Там же. С.102.
17. Болонев Ф.Ф. Указ.соч. С.53.
18. Там же. С.41.
19. Там же.
20. Истоки Руси. Газета семейских Бурятии. 2009. №4. Апрель. С.3.
21. Петров С.П. Старая православная вера за Байкалом-морем. Епископ Афанасий Тарбагатайский, Иркутско-Амурский и всего Дальнего Востока. Улан-Удэ, 2013. С.267.
22. Костров А.В. Старообрядчество Байкальской Сибири в «переходный» период отечественной истории (1905—1930-е гг.). Иркутск, 2010. С.243—244.



А.В. МОРОХИН, С.В. СИРОТКИН

**КАНОНИЗАЦИЯ ДМИТРИЯ РОСТОВСКОГО И ОТНОШЕНИЕ К НЕЙ
НИЖЕГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В.**

Заметным событием в религиозной жизни российского общества второй половины XVIII в. стала канонизация известного церковного деятеля конца XVII—начала XVIII вв. ростовского митрополита Дмитрия (в миру Даниила Саввича Туптало) (1651–1709) (1). Состоявшееся в сентябре 1752 г. вскрытие гробницы митрополита в Троицком соборе Спасо-Яковлевского монастыря в Ростове показало нетленность его мощей. Участники этой процедуры свидетельствовали, что «на носу и обеих щеках кожа знатна. У носа хряща, а также и верхней губы, нет. Зубы верхние и исподние с челюстью целы. На главе волосы русые, также и на бrade русые, целы. У ног голени и в коленях суставы целы, крепки, как и у протчих мощей бывает» (2). 22 апреля 1757 г. митрополит Дмитрий был канонизирован и стал первым святым России императорского периода.

Большое значение прославлению нового святого придала Екатерина II, для которой поклонение мощам Дмитрия имело важное политическое значение, особенно в первые беспокойные годы её царствования. Ещё в конце 1762 г. она решила присутствовать на открытии новой раки для мощей и, боясь противодействия со стороны оппозиционно настроенного ростовского митрополита Арсения Мацеевича, 28 февраля 1763 г. просила А.В. Олсуфьева, которому поручила доставить раку в Москву: «известите меня, как ещё не отправили, с каким приказаньем, и под чьим смотреньем она находится и есть ли не взяты, то возьмите все осторожности, чтоб она рака без меня отнюдь не поставлена была» (3). В 1763 г. состоялось пешее паломничество императрицы Екатерины II в Ростов, где она присутствовала при открытии новой серебряной раки для мощей, изготовленной по указанию императрицы Елизаветы Петровны. Прибыв в город в сопровождении большой свиты 23 мая, Екатерина II писала Н.И.Панину: «Завтра будет перенесение мощей Святого Димитрия вчерашней день еще чудеса были, женщина одна исцелилась, а преосвященный Сеченой (Дмитрий Сеченов. — А.М., С.С.) хочет запечатовать раку, дабы мощей не украли, однако я просила, дабы подлой народ не подумал, что мощи от меня скрылись, оставить их еще несколько время снаружи» (4). В ночь с 24 на 25 мая императрица «изволила прибыть ко всеобщему бдению, которое отправляли все преосвященные архиереи; и мощи святителя Димитрия митрополита из прежней гробницы вынуты были и поставлены среди церкви во гробе на приуготовленном амвоне, покрытые покровом золотой

парчи». На следующий день Екатерина II «изволила шествовать из Ростовского собора в монастырь за литургию в крестном ходе, предшествуема архиереями и прочим духовенством, при стечении безчисленного множества народа, и прибыв в церковь, мощи святителя Димитрия во гробе почивающих, на приуготовленном постаменте Архиереи на раменах своих, при поддерживании рукою ея величества, обнеся с обыкновенною процессиею вокруг церкви, положили в новую серебряную раку» (5). Между тем Арсений Мацеевич, сообщая обер-прокурору Синода А.С. Козловскому о распространении среди народа «тетрадок чудес» новоявленного святого, считал, что «строго о том настоять и запрещать, кажется, не должно, чтоб раскольники и наипаче хулить Святого Чудотворца не стали, с тем, что чудеса раздаваться не будут» (6). Как и предсказывал Арсений, канонизация Дмитрия и майские торжества 1763 г. в Ростове вызвали негативную реакцию в старообрядческой среде. Среди староверов Дмитрий Ростовский был известен как автор труда «Розыск о раскольничей брынской вере», законченного в марте 1709 г. и впервые опубликованному в 1745 г. Кроме того, известный миссионер официальной церкви и борец с «расколом» Питирим, архиепископ Нижегородский и Алатырский (ок.1665–1738) в своей знаменитой «Пращице» именно митрополита Дмитрия называл человеком, якобы первым обнаружившим «Соборное деяние» 1147 г, происходившее в Киеве. Первое упоминание об этом мнимом соборе на небывшего еретика Мартина встречается в сочинении митрополита Дмитрия «Зерцало православного исповедания» (1709 г.) (7). Вполне понятно, что архиерей официальной церкви, автор антистарообрядческого сочинения, приложивший руку к созданию знаменитого подлога, никаких иных чувств, кроме негативных, старообрядцам внушать не мог.

Это отношение проявилось и среди нижегородских «раскольников». Примечательно, что они весьма оригинально трактовали и посещение императрицей Ростова и её участие в мероприятиях по канонизации митрополита. Так, старовер д. Филипповское Феодосий Фёдоров в 1764 г. говорил дьякону села Василькова Григорию Осипову: «Что де вы молитесь образу Димирию митрополиту Ростовскому и именуете его святым, и оной де Димитрий не свят и мы ему не молимся и образу его не поклоняемся, а когда де была всемилостивая государыня во граде Ростове и изволила те мощи его в раку златую переложить, но узрела де резного болвана, за что де и прогневалась на начальствующих и на весь град». После

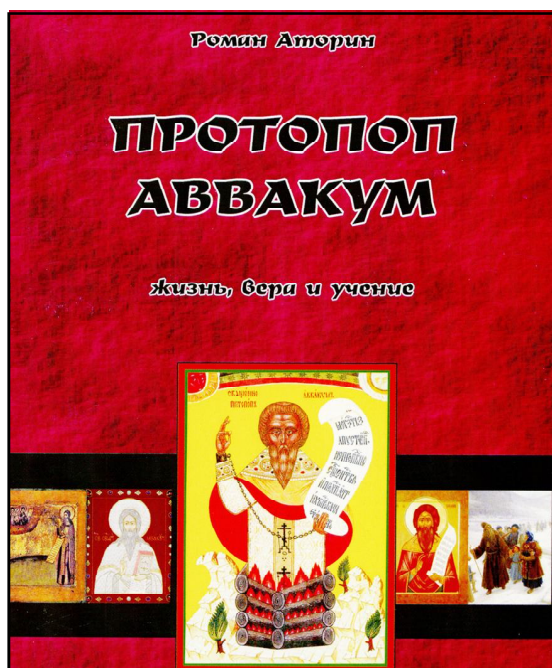
того, как Феодосию Федорову в ходе допроса показали и прочитали указ «о почитании онаго угодника Божия за святаго», тот заявил, что «указу верует, а ему, угоднику божию Димитрию, не верует и поклоняться не желает» (8). Другой старовер, крестьянин Егор Бешенцев «при некоторых людех хулил Димитрия Ростовского», которого называл «не святым и не Божиим угодником, и имеют де толко для единого обманства» (9).

Подобное отношение к Дмитрию Ростовскому сохранялось в среде нижегородских староверов и позднее. Так, старообрядец Дмитрий Фёдоров прямо заявлял, что он «Димитрия митрополита Ростовского за святаго не признавает за тем, что ево не знает и при том, что он в книге Розыске многия противности написал» (10). В марте 1782 г. на рынке в городе Семёнове местный старовер Матвей Кириллов купил у крестьянина Ивана Зимина несколько изображений святых и «между сею покупкою бывшие тут же Семеновской штатной команды капрал Сергей Шухтин и салдат Петр Попов указали ему, Кириллову, на картину помянутого святителя Димитрия, говоря, чтоб он ее купил, однако им Кирилловым на сие ответствовано такими словами, что де ему с тою картиною делать: ибо на ней написан Митюшка, которому они никогда не верят и не поклоняются» (11).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее о Дмитрии Ростовском см.: Федотова М.А. Димитрий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3. (XVII век). Часть 1. СПб., 1992. С.258–271. Здесь же приведена и библиография работ, посвященных литературным трудам и деятельности этого иерарха. См. также: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.3 (XVII век). Часть 4. Дополнения. СПб., 2004. С.688–694.
2. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшаго Правительствующаго Синода. Т.XXXII (1752 г.). Петроград, 1915. №222. С.584–585.
3. Письма Екатерины II к А.В.Олсуфьеву. 1762–1763 // Русский Архив, 1863. Кн.2. С.102.
4. Сб. РИО. Т.7. СПб., 1871. С.288.
5. Цит. по: Виденеева А.Е. Императорское паломничество в Спасо-Яковлевский Димитриев монастырь // Ярославский педагогический вестник. 2012. №1. Т.1. (Гуманитарные науки). Приложение. С.41; Подробнее о посещении Екатериной II Ростова см.: Ибнеева Г.В. Имперская политика Екатерины II в зеркале венценосных путешествий. М., 2009. С.363–365.
6. Письмо Арсения Мацеевича к обер-прокурору Св.Синода // Русский Архив, 1902. №3. С.508.
7. Прашица духовная. СПб., 1721. Л.176–176об.
8. Центральный архив Нижегородской области. Ф.570. Оп.554. Д.100. (1764 г.). Л.10–10об., 42.
9. Там же. Д.165. Л.1–2.
10. Там же. Оп.555. Д.17. Л.2–2об.
11. Там же. Д.18. Л.4.

БИБЛИОГРАФИЯ



Аторин Р.Ю. Протопоп Аввакум: жизнь, вера и учение. М., 2011. -162 с.

Раскол церковного общества в 17 веке, вызванный государственной политикой и породившей религиозно-общественное движение старообрядчества — одна из самых ярких страниц истории Русской Церкви. Начало старообрядчества, тесно связано с именем протопопа Аввакума — известного церковного деятеля, писателя и богослова. В данном исследовании рассматриваются основополагающие мировоззренческие концепции протопопа Аввакума, его взгляды на роль и место русского православия во Вселенской Церкви, на взаимоотношения государства и церкви, делается критический анализ церковной реформ патриарха Никона.

С.В. ТАРАНЕЦ

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОНАСТЫРИ: СТАНОВЛЕНИЕ, ЭВОЛЮЦИЯ, ЛИКВИДАЦИЯ

Историю старообрядчества трудно представить без монастырей, скитов, отшельнических пустыней и обителей (1). Поэтому неслучайно эту тему затрагивали многие историки, в частности В. Малышев, П. Мельников, А. Федорова, С. Сироткин, И. Ружинская, Н. Окладников, В. Барановский, Г. Поташенко, П. Китицын, С. Рудаков, С. Антонов, Е. Мелехов, Ю. Лабынцев, Л. Щавинская, Ф. Воловей, А. Пригарин, С. Маргаритов, П. Марковский, Ф. Гусляков, Л. Похилевич, Д. Скворцов, К. Кожурин, М. Монастырев, В. Дружинин, Е. Овсянников, К. Попов, Е. Данилко, С. Михайлов и многие другие.

Несмотря на гонения со стороны государственной власти и официальной Церкви, тяготение староверов к иноческой жизни всегда было значительным. Если властями закрывались одни монастыри, вместо них возникали другие. Как правило, более или менее крупное старообрядческое селение если и не имело монастыря, то обязательно располагало при храме общины иноческими кельями, где жили односельчане. Прежде всего старообрядческие монастыри и скиты выполняли «душеспасительную» функцию: каждый день рано утром и в течение всего дня там проводились регулярные богослужения, предусмотренные церковным уставом.

Предпримем попытку определить, что, собственно, вкладывается в понятие «старообрядческий монастырь». Как показывают исследования, старообрядческий монастырь — это суровое, преимущественно аскетическое место пребывания отшельников, где постоянно держался пост и молитва, исключалось всякого рода медицинское обслуживание, а лечение производилось традиционным способом. Староверческие монастыри имели специфику в организации быта. Во-первых, в некоторых из них традиционно существовали бани, иноки любили попариться веничком, что вообще не было характерно для восточной православной Церкви. Во-вторых, несмотря на соблюдение поста, в некоторых монастырях сытно кормили. Это объяснялось высоким уровнем жизни старообрядцев, который накладывал отпечаток и на их обители.

В старообрядческих монастырях инокам и инокиням устав запрещал целоваться. Иноки, христосуясь на Пасху, не целовались ни между собой, ни с посторонними. В то же время им разрешалось ликование, то есть троекратное касание щеками. Инокам запрещалось ликоваться с мальчиками и молодыми людьми, «у которых ус не пробился» (2). Керженские матери любили говорить: «Смирением мир стоит: кичение губит, смирение же

пользует Смирение есть Богу угождение, уму просвещение, душе спасение, дому благословение, людям утешение» (3).

Согласно монастырскому уставу, баня в монастырях не позволялась; не разрешалось также обнажение тела, купание в реке. Богоугодным подвигом считалось «ходить век свой в грязи и всякой нечистоте», поскольку такой образ жизни умерщвляет плоть, которую инок должен был ненавидеть, смирять постом, бдением, бессчётными земными поклонами с наложением на себя тяжёлых вериг. Отверженные иноки должны были радоваться каждой своей ране, каждой болезни, они с радостью отдавали своё тело на съедение насекомым (4). Юношей и девушек в иночество преимущественно не постригали, так как справедливо считалось, что им «иночества не снести».

Все старообрядческие обители можно разделить на 2 вида: общежительные и необщежительные. К общежительным монастырям следует отнести те, где накопление и потребление ресурсов происходило коллективно. Традиционными работами старообрядческих монастырей и скитов были обработка монастырской земли, садов и виноградников, моления «за милостыню творящих», чтение в домах купцов «неугасимой» Псалтыри. Вот что говорила игуменья Комаровского скита Манефа: «в Москве и в Питере есть благодетели, десять канонниц по разным местам негасимую читают, три сборщицы по городам ездят, ну, куда Бог грехам терпит, живем и молимся за благодетелей» (5).

К необщежительным обителям следует отнести скиты и пустыни, где каждый инок или послушник имел свой личный капитал, который позволял поддерживать ему физическое существование. Если в первом случае в монастыре имелись амбары, погреба и кладовые общего пользования, то во втором — в иноческой келье существовала особая кладовая, где хранились личные сбережения каждого инока или послушника. Порой состояние насельников составляло от 10 до 100 тыс. рублей (6). После смерти владельца капитала деньги поступали в распоряжение той обители, где жил и подвизался тот или иной человек.

Как правило, старообрядческие монастыри были небедными. Их благосостояние обеспечивалось личным трудом многочисленной монастырской братии и сестёр, а также широкой благотворительной помощью старообрядческого купечества. Например, известно, что на Никольский мужской монастырь, находящийся в с. Куреневка Подольской губернии, жертвовало свыше 1,7 тыс. купцов и членов купеческих семей. Естественно,

что далеко не каждый монастырь мог иметь такое количество благотворителей. Тем не менее, в старообрядческой среде существовали монастыри и скиты, которые регулярно испытывали финансовый голод. Часто достаток монастыря определялся его духовным влиянием на паству. Конечно, всякий мнимый авторитет здесь исключался, его нельзя было создать и через постановления соборов или распоряжения глав Церкви.

В старообрядческих монастырях и скитах существовала жёсткая дисциплина. В Кугурлуйском Архангело-Михайловском монастыре вечером после работы насельники шли на вечернюю службу, затем ужинали и ложились спать. В 3 часа ночи они вставали на утреннюю молитву, а с началом рассвета читали часы. После обеда шли на работу в поле. Тех, кто просыпал утреннюю службу, оставляли без обеда, выдавали только стакан воды, 100 граммов хлеба и соль (7). Тем не менее, инокини керженских обителей поговаривали, что «в скитах завсегда грех со спасением по-соседски разумеют» (8). Виновных наказывали не только многочисленными земными поклонами, количество которых часто достигало нескольких сот и тысячи, но и сажали на цепь. Например, в керженских обителях девиц сажали в погреб на лёд или на цепь в келарню. Как пишет П.И. Мельников-Печерский, эти старинные обычаи твёрдо сохранялись во второй половине XIX в. (9).

Согласно собранным данным, преобладающая часть старообрядческих монастырей и скитов принадлежала к поповщине. Все они практически на 100% признали авторитет Белокриницкой иерархии. Совсем незначительная часть сохраняла верность беглопоповщине. Кроме того, существовали монастыри и скиты, принадлежащие федосеевскому, поморскому спасовскому, часовенному и другим согласиям.

Как правило, в староверческих монастырях и скитах находились официальные резиденции старообрядческих епископов. Нами установлено, что официальной резиденцией митрополитов Белокриницких являлся Белокриницкий мужской монастырь. Канцелярии и управленческий штат епископов находились в таких обителях: в Славском монастыре — резиденция епископа Славского, в Измайльском ските — резиденция епископа Измайльского, в Куреневском Никольском монастыре — резиденция епископа Балтского, в Муравлевском монастыре — резиденция епископа Бессарабского, в Клинцовском Красноборском монастыре — резиденция епископа Новозыбковского, в Елесинском монастыре — резиденция епископа Нижегородского (10), в Николо-Обвальском монастыре — резиденция епископа Кавказского, в Шамарском Вознесенском монастыре — резиденция епископа Пермского и Тобольского и т.д.

В конце XVII в. только в керженских лесах насчитывалось 77 старообрядческих монастырей и

скитов; там проживало более 700 иноков и 1800 инокинь (11).

По неполным данным, в начале 70-х годов XIX в. Белокриницкая иерархия насчитывала 40 монастырей и скитов, в том числе в Черниговской губернии: Преображено-Никольский мужской монастырь — 40 насельников, Клинцовский Красноборский Предотечевский мужской монастырь — 40 насельников, Добрянский Успенский женский монастырь (упразднён властью) — 76 насельниц, Свяцкий Новопокровский мужской монастырь — 25 насельников, Каменский женский скит (5 обителей) — 65 насельниц, Казанский женский монастырь (упразднён властью) — 60 насельниц; в Могилёвской губернии: Ветковский Никольский мужской монастырь — 30 насельников, Лаврентьевский, Пахомовский и Никольский мужские монастыри (упразднены властью) — 15 насельников, разрозненно живущих — 65 насельников; в Киевской губернии: Чернобыльский Пустынно-Никольский мужской монастырь — 40 насельников, Замошненский женский монастырь — 100 насельниц, Красиловский женский скит — 80 насельниц, Залешанский женский скит — 30 насельниц, Черкасский Покровский женский монастырь — 113 насельниц; в Подольской губернии: Куреневский Никольский мужской монастырь — 80 насельников, Куреневский Успенский женский монастырь — 100 насельниц; в Нижегородской губернии (Керженец) в г. Сименове — 148 насельниц, Оленевский женский скит — 175 насельниц, Комаровский женский скит — 115 насельниц, Федосеевский женский скит — 8 насельниц, Прудовский женский скит — 14 насельниц; Кошелевский мужской скит — 2 насельника, Ларионовский женский скит — 20 насельниц, Быстринский женский скит — 7 насельниц, Пуреховский женский скит — 20 насельниц, Гордеевский женский скит — 20 насельниц, Одинцовский женский скит — 10 насельниц, Песошненский женский скит — 7 насельниц, Чернуховский женский скит — 25 насельниц, Улангерский женский скит — 52 насельницы, Фундриковский женский скит — 10 насельниц, Татарский женский скит — 15 насельниц, Кошелевский женский скит — 9 насельниц (Пуреховский, Прудовский, Ворошиловский, Малиновский, Кошелевский, Шарпанский и другие женские скиты были ликвидированы властью); на Буковине — Тисский монастырь — 20 насельников; в Молдавии — Успенский женский монастырь — 100 насельниц, Князьский женский скит — 12 насельниц, в неустановленных административно-территориальных образованиях: Игнатьев женский скит — 25 насельниц, Лахотский женский скит — 15 насельниц, Ижмозерский мужской скит — 15 насельников, Зилайский женский скит — 20 насельниц, Ануфриевский мужской скит — 30 насельников, а при нём 5 женских обителей — 36 насельниц (12). Всего в указанных монастырях и скитах, принадлежащих Белокриницкой церков-

ной иерархии, проживало около 2 тыс. иноков, инокинь, бельцов и белиц.

На Европейском Севере России также существовали скиты. В частности, Ануфриевский скит на Зимнем берегу Белого моря, который был основан в 1719 г. в Мезенском уезде Архангельской губернии выходцем из Нижегородской губернии иноком-поморцем Федоритом. Спецификой этого скита было то, что его кельи располагались не только кучно, но и были разбросаны на значительном расстоянии от основных построек. Ануфриевский скит поддерживал тесные хозяйственные связи с местным населением. В ските было построено 23 кельи, из которых 14 являлись не занятыми. В 1847 г. здесь проживало 94 инокини и 9 иноков, в основном бывшие крестьяне Архангельского, Мезенского и Пинежского уездов Архангельской и Вологодской губерний, а также мезенские и холмогорские мещане (13). Рядом со скитом, на берегах рек Койды и Мойды, возникла Балахонская пустынь. На Зимнем берегу выходцами из Архангельска, Устюга, Вытегры, Холмогор, Каргополя, Мезени и других мест был основан Ипатьев скит. В 1745 г. здесь насчитывалось 77 иноков и инокинь (14).

В 20-х годах XVIII в. на р. Семже керженскими выходцами был основан Семженский скит. На средства жителей Мало-Кузнецкой слободы небольшую келью заменили более просторным помещением, где одновременно могло жить около 20 инокинь и послушниц (15). Скит располагался в таком месте, куда трудно было добраться летом, поскольку река, на которой он находился, сильно мелела, а грунтовые тропы через болота полностью закрывали ход в обитель. Пробраться в скит можно было только в зимнее время. Естественно, что природные условия не позволяли скитницам заниматься хлеборобством. Как правило, они ловили рыбу и заготавливали сено для единственной лошади. Для поддержания жизнедеятельности скита насельницы получали пожертвования от мезенских и нижегородских старообрядцев.

В 1897 г. Семженский скит был отобран у старообрядцев и передан официальной Церкви. Однако устроить обитель, подчинённую этой конфессии, властям не удалось, поскольку в нём поселился скрытый старообрядец П. Филатов, который стал управлять делами скита. Когда власти узнали, что скит продолжает функционировать как старообрядческий, они выселили П. Филатова и других жителей в с. Семжа. В 1903 г. сюда было переселено несколько инокинь Ущельского православного монастыря, а с 1908 г. Семженский скит считался подворьем этого монастыря. Несмотря на то, что Ущельский монастырь был закрыт советской властью в 1920 г., инокини проживали здесь вплоть до 30-х годов XX в. Выселок прекратил своё существование только в 40-х годах XX в. (16).

На протяжении длительного времени одним

из центров старообрядчества являлось Каргополье. Здесь, на берегу Иван-озера, выходец из Соловецкого монастыря инок Филарет основал пустынь, которая стала местом паломничества ещё при его жизни (17).

В Мезенском уезде Архангельской губернии приблизительно в 1720 г. мезенец Парфений Клокотов вместе с соловецким старцем Феофаном основывают на Великих Лугах р. Пижмы мужской поморский скит, который со временем превращается в крупное общежитие. Скит располагался от Архангельска в 844 верстах, от Усть-Цильмы на расстоянии 70 вёрст. В 1847 г. в нём проживало 7 иноков и 15 инокинь, в основном государственных крестьян Архангельской губернии и крестьян Мезенского уезда. В ските было построено 17 келий и 16 амбаров (18). Великопоженская поморская обитель сыграла важную роль в распространении грамотности среди местного населения (19). Она была закрыта властью в 1854 г., во время николаевских гонений.

Ещё одним центром распространения грамотности на Печоре был Цилемский скит, расположенный в верховьях р. Цильмы, который основали мезенские крестьяне в середине XVIII в. Он находился от Усть-Цильмы на расстоянии 240 вёрст. В обители проживало около 10 иноков (20). В 1851 г. скит был тоже закрыт.

В Архангельском уезде в 1720 г. иноком Игнатием был основан Игнатьевский скит, который в 1840 г. власть преобразовала в Майданский хутор. В 1835 г. в нём сгорел молитвенный дом. Через несколько лет местной крестьянкой П. Плотниковой была построена новая моленная, которую власти ликвидировали в 1842 г. В обители находилось до 150 иночествующих, которые содержали 5 лошадей, 6 голов крупного рогатого скота, около 40 оленей, занимались рыбным промыслом на море (21).

В 1794 г. в 30 верстах от Чухченской волости за р. Юрою на расстоянии 2,5 вёрст друг от друга крестьянами-филипповцами Куростровской волости А. Дудиным и Курейской волости Н. Плотниковым были основаны Березовый и Половой скиты. В 1847 г. в первом из них проживало 5 иноков и 14 инокинь, во втором — 1 инок и 13 инокинь. В основном они являлись выходцами из Архангельской и Вологодской губерний. В Половом ските функционировало 16 келий, в том числе 7 незанятых, и 1 моленная комната. В Березовом ските находилось 19 келий (22).

Не позже 1793 г. в 60 верстах от Лявленского прихода господствующей Церкви был основан Суморезский скит, принадлежащий филипповскому согласию. В обители было построено около 30 келий, в том числе 5 являлись незанятыми. В 1847 г. в нём проживало 4 инока и 26 инокинь, в основном крестьяне Архангельской губернии (23).

Поморцам принадлежал Малолахотский

скит, существовавший в 12 верстах от Лисестровского прихода господствующей Церкви и д. Холма на расстоянии 1 версты. В ските было возведено 24 кельи, в том числе 6 были незанятыми. В ските проживало 8 иноков и 12 инокинь, в основном крестьяне Холмогорского и Архангельского уездов (24).

В 13 верстах от Архангельска, недалеко от Ширтеминского чугунного завода, существовал Большелахотский скит поморского согласия. В 1847 г. в нём проживало 9 иноков и 31 инокиня – бывшие крестьяне и мещане Архангельска, Архангельского и Холмогорского уездов (25).

В 1779 г. в 55 верстах от Архангельска был основан Слободской скит федосеевского согласия. В 1847 г. в 26 кельях проживало 3 инока и 44 инокини – архангельские крестьяне и мещане (26).

В Архангельском уезде в 49 верстах от Архангельска и 39 верстах от Конецдворского прихода существовал Белозерский скит поморского согласия. В 1847 г. в 5 его кельях проживало 12 иноков и 25 инокинь – бывших крестьян Архангельского уезда (27). В 34 верстах от Конецдворского прихода господствующей Церкви функционировал Пертозерский скит поморского согласия. В 1847 г. в 5 его кельях проживало 3 инока и 7 инокинь – крестьян Архангельского уезда (28).

В 31 версте от Архангельска и 17 верстах от Конецдворского прихода существовал Малокогородский скит. В 1786 г. архангельским купцом А. Ароновым здесь была построена часовня федосеевского согласия. В ските существовало 16 келий, в которых проживали мещане и крестьяне Архангельска и Пинежского уезда (29).

Недалеко от этого же скита на берегу Кародского озера располагался Большекородский скит федосеевского согласия. В 1776 г. петербургским купцом Стройным в нём была построена часовня. В обители существовало 50 келий и проживало 22 инока и 77 инокинь, в основном архангельские, ненюкские и петербургские мещане, крестьяне Шенкурского и Архангельского уездов (30).

В 8 верстах от д. Ижемской был основан Ижемский скит. В 1796 г. В. Мельщиков и в 1818 г. А. Быков построили в нём 2 моленных поморского согласия. В ските существовало 22 кельи, в которых проживало 34 человека, в основном мещане и крестьяне Архангельска, Архангельского и Пинежского уездов (31).

В 36 верстах от Архангельска и 28 верстах от Тойнокурского прихода за д. Лаей функционировал Залайский скит. В 1806 г. в нём была построена часовня. В обители проживало 10 иноков и 27 инокинь, бывших архангельских мещан (32).

В 50 верстах от Архангельска существовал Амбурский скит филипповского согласия. Около 1795 г. там была построена часовня. В 49 кельях проживало 7 иноков и 67 инокинь – мещане и кре-

стьяне Архангельска, Архангельского и Пинежского уездов (33).

В 30 верстах от Лявленского прихода господствующей Церкви существовал Савинский скит поморского согласия. В 1812 г. в нём была возведена часовня, однако в 1839 г. скит сгорел (34).

На границе с Пинежским уездом существовала Толдозерская пустынь поморского согласия (35). В 10 верстах от Архангельска и 14 верстах от Тойнокурского прихода (около бывшего Якорного завода) существовала Заводская пустынь (36). В 40 верстах от г. Холмогоры на правом берегу р. Двины действовала пустыня Юра, принадлежащая филипповцам. В обители проживало 40 иноков и 8 инокинь (37). В 15 верстах от с. Кеницы функционировала Задняя пустыня (38).

В Холмогорском уезде в 12 верстах от Холмогор при р. Гремяке был расположен Гремяшский скит поморского согласия. В 1817 г. здесь была построена часовня крестьянином М. Богдановым. В 1835 г. в 14 кельях проживало 20 иноков и 51 инокиня (39).

С 1809 г. в 12 верстах от д. Кузопольской действовал Чернозерский скит федосеевского согласия. В 1835 г. в 19 его кельях проживало 19 иноков и 62 инокини (40). В 1825 г. в 20 верстах от Холмогор был основан Сухозерский скит ааронового согласия. В 1847 г. в нём проживал 1 инок и 16 инокинь. Скит жил в основном за счёт продажи пряжи льна и изготовления полотна (41).

По сведениям статского советника Хомутова, в Кемском уезде около 1776 г. на р. Мягрене в полуверсте от г. Кеми поморцами был основан Покровский скит. В 1847 г. в нём существовало 32 кельи, в которых проживало 3 инока и 47 инокинь (42). В 15 верстах от Кеми при озере Топозере был основан Топозерский скит филипповского согласия. В 1847 г. в нём проживало 14 иноков и 15 инокинь. Скит располагался посередине озера для мужчин и на западном берегу для женщин. На обустройство моленной средства жертвовал купец Зеленков. В мужском ските было построено 20 келий, в которых проживало около 120 иноков, бывших местных крестьян и выходцев из Финляндии. В женском скиту насчитывалось 30 келий и проживало около 250 инокинь (по другим сведениям – 160 келий и более 700 человек). Все живущие были карелами по национальности. Они занимались рыбной ловлей. Хлеб на содержание скитов присылался петербургскими купцами Солодовниковыми и Громовыми (43).

При Топозере на р. Лов находился Говинский скит филипповского согласия. В 1847 г. в нём проживало 12 иноков и 77 инокинь – кемских крестьян и мещан (44). На другой стороне этого озера располагалась Батькова пустынь филипповского согласия. В 11 её кельях проживало 20 иноков и 40 инокинь, в основном кемских крестьян и мещан (45). Пустынь Кивиканда располагалась на

границе с Кольским уездом. Она была основана в конце XVIII в. В 1847 г. в ней проживал 1 инок и 9 инокинь, которые являлись выходцами местных деревень (46). В 3 верстах от д. Подужемской находилась Левинская пустынь, которая была основана в начале XIX в. В 1847 г. в ней проживало 2 инок и 6 инокинь происходивших из местных крестьян (47). В 10 верстах от Сумского посада при озере Перте располагалась Пертозерская пустыня филипповского согласия. В 12 её кельях проживало 40 инокинь — выходцев из местных крестьян (48). В нескольких верстах к северу от Топозера на р. Вуд (приток Выга) существовала Удская пустыня (Буда, Вуд), основанная в начале 20-х годов XIX в. В пустыне находилось 10 келий. В ней проживали иноки, выходцы из местных крестьян (49). В конце XVIII в. местными филипповцами в 4 верстах от д. Шуп основана пустыня Верховье. В 50 кельях проживало незначительное количество иноков — 2 мужчины и 7 женщин (50). В лесу, окружённом болотами, существовала Выгостровская пустынь филипповского согласия. В 7 её кельях проживали местные мещане и крестьяне (51).

На одном из островов Белого моря существовала пустыня Сумостров (52). Пустыня Кондостров существовала при озере Рыбном в 30 верстах от Белого моря в непроходимой топи. Обитель была очень хорошо обустроена, но несмотря на это самоликвидировалась. В ней было 4 кельи и 1 пещера, выдолбленная в скале (53).

Недалеко от скита Говина, в 15 верстах в губе Топозера располагалась пустынь Нильма Губа филипповского согласия, в которой было построено 8 келий и проживало 18 инокинь (54). Недалеко от морского берега, в 15 верстах на юг от Гридинской деревни располагалась аароновская пустыня при озере Вороньем (55).

В Кольском уезде в 15 верстах от Керетского прихода господствующей Церкви при губе Белого моря располагался Иваньков скит аароновского согласия. В 1847 г. в нём проживало 3 инок и 15 инокинь как местных жителей, так и выходцев из Ярославской губернии (56). При озере Сергиевском, что в 10 верстах от д. Тикшезерской, действовал Сергенаволодский скит. В 1847 г. в 3 кельях в нём проживало 4 инок и 13 инокинь (57). На острове Великом, в 16 верстах от Ковдского селения, был расположен Великоостровский скит. В 1847 г. в 7 его кельях проживало 5 иноков и 17 инокинь, выходцев из местных крестьян (58). При губе Белого моря существовал Поповый скит. В 5 его кельях в 1847 г. проживал только 1 инок (59).

В Пинежском уезде между реками Двина и Пинега по р. Юрас функционировала староверческая пустынь филипповского согласия. В 4 кельях проживало 7 иноков и 6 инокинь (60).

В Онежском уезде существовал Пёбозерский скит. В 1847 г. в нём проживало 13 иноков и 9 инокинь (61).

Несмотря на достаточно представительную беспоповскую общину в Прибалтике и Пруссии, в этих регионах практически не существовало старообрядческих скитов и обителей. В Пруссии, например, возле Экерсдорфа функционировало всего 2 монастыря: Войновские федосеевские мужской и женский монастыри. Первый был основан в 1836 г. Лаврентием Растропиным. В 40-60-е годы XIX в. Свято-Троицкий монастырь превращается в один из важных духовных центров федосеевства. Его духовное влияние распространилось на беспоповцев Сувальской, Петербургской, Волынской, Полтавской, Пензенской и других губерний. Лидером этого движения становится инок Павел Прусский (в миру Пётр Леднев, 1821—1895), который построил много новых зданий, основал библиотеку и школу грамоты для детей. В 1867 г. Павел Прусский присоединился к господствующей Церкви на правах единоверия, поэтому вынужден был покинуть монастырь. Его уход привёл к упадку и закрытию монастыря в 1884 г. (62).

Кроме того, в Пупах недалеко от Войново Павел Прусский основал федосеевский женский скит, который в 30-е годы XIX в. стал поморским. Ему принадлежало около 30 десятин земли, благодаря которым скит содержал несколько коров и лошадей. В 1897 г. в женском монастыре проживало 25 насельниц. Во время Первой мировой войны обитель была разграблена. После Второй мировой войны Войновский монастырь начал постепенно угасать, поскольку среди верующих не находилось желающих продолжить свою жизнь в пустыне (63).

В Центральной России старообрядческие монастыри и скиты существовали в Варнавинском уезде Костромской губернии, в частности, поповцами было основано 5 скитов: Красноярский мужской в 8 верстах от с. Семенова, Мунесский и Шитовский женские в 5 верстах от с. Карпова, Макридинский в 4 верстах от д. Березники и Ляпинский в 3 верстах от д. Спиридоново. Когда именно возникли эти скиты, точных данных не имеется, однако известно, что Шитовский скит существовал уже в конце 70-х годов XVIII в. Об этом свидетельствует паспорт 1779 г., выданный для выезда настоятельнице Шитовского скита Аграфене (Семеновой). По численности своих обитателей скиты были небольшие. Так, в Красноярском скиту проживало 15 иноков и послушников, в Шитовском — 28 инокинь и послушниц. Среди обителей Шитовский скит считался самым крупным. Все обители были хорошо обустроены. В 1840 г. по распоряжению правительства Николая I все скиты были ликвидированы (64).

В Макарьевском уезде Костромской губернии действовал Высоковский Новоуспенский поповский скит, который в 1804 г. был присоединён к единоверию. В начале XIX в. близ д. Татарки функционировал Татарский женский скит,

имевший 2 храма. В конце XVIII в. в этом же уезде существовал Шмяпинский женский скит поморского согласия (65). В конце XVIII в. основан Буранинский скит спасовского согласия (66). В 80-е годы XVIII в. положено начало Петровскому поповскому скиту. Здесь же действовал Понуровский скит (67). В конце XVIII в. был основан Каменский скит спасовского согласия (68). Все перечисленные обители ликвидированы царским правительством в 40-е годы XIX в.

В г. Коврове Владимирской губернии находился один из самых известных монастырей Спасова согласия (69). Он располагался в одном из городских кварталов. Существование монастыря было связано с именем местных купцов Першиных. Там проживало несколько десятков инокинь. Кроме того, в одном из городских домов была расположена мужская обитель. Оба монастыря просуществовали до 30-х годов XX в.

Малиновский женский скит был расположен недалеко от д. Филипповское Нижегородской губернии. В беглопоповской среде этот монастырь считался одним из главных центров. В начале XVIII в. скит был уничтожен епископом Питиримом Нижегородским, однако в 1762 г. возобновил свою деятельность. В 1853 г. монастырь снова попал под ликвидацию. В 80-х годах XIX в. стараниями А.Н. Бугрова скит возобновил свою деятельность на прежнем месте.

Малиновский монастырь отличался образцовым порядком и устройством. В нём находился молитвенный дом с престолом. Двор обители был обнесён высокой каменной оградой с башнями и крепкими затворами. Во дворе находилось много жилых флигелей и хозяйственных помещений. На территории монастыря располагались массивные каменные и деревянные постройки, включая двухэтажные дома, крытые железом, в том числе выстроенную в 80-х годах XIX в. Н.А. Бугровым богадельню. Третье двухэтажное каменное здание, возведенное М.Н. Блиновым, было предназначено для приёма посетителей и гостей. Кроме этих строений, в монастыре купцом Бл-ских было построено около 30 небольших келий (70).

В начале XX в. в ските находилось более 100 насельников. Его благотворителями являлись Макарий Блинов и Николай Бугров. В 1911 г. на средства Бугрова здесь был построен пятиглавый собор (архитектор Н.М. Вешняков) (71). Малиновский монастырь просуществовал до 1926 г., а начиная с 90-х годов XX в. он снова возрождается. В 1993 г. новозыбковским священником Николаем здесь была освящена церковь (72).

Существовали и принадлежащие Белокриницкой иерархии женский скит в г. Боровске Калужской губернии (73) и Елесинский мужской скит в Нижегородской губернии (74).

Одним из крупнейших всероссийских центров федосеевцев, центром притяжения среднево-

лжского и нижеволжского региона, являлась федосеевская община г. Казани. В начале XIX в. её лидером был купец Зиновий Забелин. Значительную роль в укреплении и развитии местной старопоморской общины сыграл казанский 1-й гильдии купец В.А. Савинов (род. 1773). Построенный в Казани богадельный дом (неофициально — монастырь) стал центром федосеевцев всей Средней Волги. Казанский монастырь имел прочные связи со многими беспоповскими общинами России. Благодаря финансовой поддержке купца В.А. Савинова обитель значительно окрепла. Она просуществовала до 1845 г., пока окончательно не была ликвидирована властями (75).

В Петербурге федосеевский женский скит располагался на Киржаковской даче за старой Московской заставой. На его территории было выстроено 4 небольших двухэтажных дома, в которых помещались молельная, столовая, кельи и больница. Отдельно были устроены дворницкая, странноприимная, пекарня, баня, скотный двор и келья для наставника. В ските проживало до 240 инокинь, которые в основном жили за счёт чтения «неугасимой» Псалтыри. Кроме инокинь, в ските проживали наставник, дворник, сапожник, плотник и столяр. Скит имел значительный участок сенокоса. Благотворителями обители были петербургские купцы Латынины, Кокаревы, псковские купцы Богоские. Кроме денег, они жертвовали на скит продукты питания, в частности, по несколько возов рыбы, муки, крупы, мёда, винограда, чая, сахара, фруктов (76).

Из-за финансовых споров между попечителем Барановым и наставником иноком Киприаном, последний принял решение покинуть Петербург и устроить скит на новом месте. За ним последовало около 20 инокинь. На Ильюшином острове недалеко от с. Тесова Новгородской губернии под обустройство нового скита была приобретена земля, на которой скоро появились новые постройки, был разбит сад и установлен деревянный забор. Для поддержки скита федосеевцы получали щедрую милостыню из Петербурга, Москвы, Старой Руссы, Пскова. На обустройство скита петербургский купец Щедров пожертвовал 10 тыс. рублей.

Через некоторое время о ските на Ильюшином острове узнала полиция. Её частые посещения стали для насельников обременительными. Несмотря на полученные взятки, полиция взяла у насельников письменные виды и отправила их в Новгородскую духовную консисторию, что и стало причиной выселения инокинь (77).

В начале XX в. в Псковской губернии епископ Петроградский Геронтий (Лакомкин, 1872—1951) основал мужской монастырь, в котором проживало до 50 иноков.

В 1862 г. в Москве на Владимирском тракте Святейшим Синодом был открыт Всехсвятский единоверческий монастырь. Его попечителями

являлись В.А. Сопелкин (1800–1864), Н.И. Родионов, В.Н. Широкова. В 1922 г. монастырь был закрыт советской властью (78). В г. Орехове-Зуеве располагался противоокружнический женский скит (79).

Старообрядческие монастыри существовали на территории Белоруссии, в частности, в 1735 г. иноком Лаврентием был основан Лаврентьевский мужской. Он располагался в лесу на речке Узы (приток р. Сож) в 8 верстах от слободы Ветки и 12 верстах от м. Гомель Могилёвской губернии (80). Этот монастырь принадлежал к дьяконовскому согласию.

В монастыре было построено 2 деревянные церкви, первая — в честь Сретения Господня, вторая — во имя Живоначальной Троицы, а также часовня с общей трапезной. В 35 кельях проживало до 60 иноков. Кроме сенокосов, монастырь не имел никаких земельных угодий, а в основном жил на средства московских и петербургских благотворителей. До 1752 г. обителью управлял игумен Лаврентий, до 1759 г. — игумен Досифей, до 1761 г. — игумен Стефан, до 1769 г. — игумен Сергей, до 1798 г. — игумен Феофилакт, а после его смерти — игумен Симеон (81). В 1829 г. здесь подвизался будущий епископ Аркадий Славский (82). В 1828 г. начинается период гонений на Лаврентьевский монастырь. Насельники монастыря во главе с игуменом Боголепом подают жалобу моголѣвскому губернатору И.Ф. Максиму на белецкого земского исправника, который 1 января 1828 г. опечатал находящиеся в монастыре храм и амбар. Однако жалобы насельников монастыря мало помогли делу. В 1844 г. Лаврентьевский монастырь был ликвидирован властью, а его имущество передано в Макарьевский и Чонский единоверческие монастыри (83). Верующие сочинили песню о гибели Лаврентьевского монастыря, которая имеет схожесть с песней о гибели Куреневского монастыря, записанной автором в 1996 г. в г. Бершади Винницкой области. Вероятнее всего, основа текста заимствована из Поволжья.

Арарат гора и Аракс-река,
В соседстве у них в последние века.
Каспийское море обливает их,
Песчаные степи засыпают их,
И река Евфрат недалече их.
Дождалися мы жестокой зимы,
Выслали нас без всякой вины.
<...>

Цвела обитель более ста лет,
Ныне опустела, уже её нет.
Звон был удивлённый, аки гром гремел,
Собор разных прич,
Сладко песни пел.
Теперь всё замолкло, и нет ничего,
Погибло, истлело, травой заросло.
Перестаньте петь, весёлые птицы,
Скоро улетайте за моря от нас,

Скажите за морем, что уже нас тут нет.
К нам не прилетайте к будущему лету,
Пущай распевае здесь одна сова,
Летучие мыши и воробѣв стада.
Прохожий не может без слѣз пройти,
Рассматривает разные приметы,
Никого не видит, никого не встречает,
Он всё обзирает, головой качает (84).

Боровицкий монастырь был основан известным епископом-самозванцем Анфимом на землях князей Чарторыйских в урочище Боровицы, находящемся на р. Сож в 6 верстах от слободы Ветки (85). Слух о несметных богатствах этого монастыря привлѣк туда немало насельников из разных регионов России. Первым настоятелем Боровицкого монастыря был сам Анфим. Рядом с мужским монастырѣм основали женский скит, первой настоятельницей и благотворительницей которого была известная московская барыня — инокиня Елизавета (86).

На территории Бессарабии и Украины существовали женский скит в г. Измаиле Бессарабской губернии при Никольском старообрядческом храме. В 1844 г. здесь проживало 27 инокинь (87), в 1853 г. — 16 инокинь и послушниц (88), 1865 г. — 10 инокинь, в 1896 г. — 12 инокинь (89). В 1873 г. в этом городе зафиксирован мужской скит, в котором проживало 20 иноков (90). Очевидно, в период жестоких николаевских гонений он был закрыт, поскольку известно о его возрождении в 1868 г. стараниями измайльскаго 2-й гильдии купца Никиты Беляева. В 1896 г. скит находился под управлением настоятельницы Елизаветы (род. 1826). В официальных ведомостях бессарабскаго губернатора скит не упоминается.

В 1812 г. недалеко от г. Измаила был основан Свято-Никольский мужской монастырь. В нём построили деревянную церковь, 6 келий, 15 землянок, ветряную мельницу. Измайльскаго монастырь владел 240 десятинами земли, жил за счёт продажи выращеннаго рогатаго скота, котораго насчитывалось около 900 голов, и более 200 лошадей, продажи фруктов из сада и виноградника. Иноками заготавливалось около 6 тыс. пудов сена. В монастыре проживало 36 насельников (91). Свято-Никольскаго монастырь выполнял роль посредника между российскими и заграничными старообрядцами, из-за чего и был ликвидирован царскаго властью.

По словам А.А. Пригарина, ещё один мужскаго монастырь находился около Силистры в селении Кючук-Гьоль. Он возник в начале XIX в., однако во время военных действий 1828 г. был разрушен турками (92).

Кугурлуйскаго Архангело-Михайловскаго мужскаго монастырь был основан в 1863 г. между реками Кугурлуй и Ялпуг, недалеко от с. Новая Некрасовка Измайльскаго уезда Бессарабскаго губернии. В 1865 г. монастырь признали румын-

ские власти (93). Согласно исследованию А.И. Фёдоровой, на территории монастыря было построено 2 храма, 1-й – в честь Архангела Михаила, 2-й – в честь Знамения Пресвятой Богородицы. Вплоть до 90-х годов XIX в. Кугурлуйский монастырь был очень беден. Существующая в нём церковь была покрыта камышом, не имела купола и колокольной. В 1892 г. молельню перекрыли железом и достроили деревянную колокольню. В собственности монастыря находилось более 15 десятин земли, он содержал пасеку и маслобойню (94). Настоятель Анастасий содержал здесь великолепный виноградник и фруктовый сад. В 1940 г. земля и инвентарь обители были отобраны советской властью и перешли в собственность Ново-Некрасовского сельского совета, но во время Великой Отечественной войны монастырю возвратили его имущество. В 1893 г. в Кугурлуйском монастыре проживало 40 насельников, в 1901 г. – 29, в 1946 г. – 5.

В 30-х годах XX в. в Кугурлуйском монастыре находилась резиденция Измаильского епископа Феогена. После его смерти обитель начала приходить в упадок. В 1946 г. уполномоченный по делам религиозных культов при СНК УССР по Измаильской области не утвердил решение Собора старообрядческих монастырей Измаильской епархии об объединении Петро-Павловского и Архангело-Михайловского монастырей, поскольку считал, что это приведёт к усилению позиций старообрядческого центра. В 1949 г. состоялась передача монастырского имущества в сельскую церковь, а сам монастырь был закрыт (95).

Известно, что в 1881 г. епископом Силуаном Кавказским из настоятелей Кугурлуйского монастыря на Измаильскую кафедру был поставлен епископом священноинок Анастасий (96). До него игуменом монастыря состоял будущий епископ Силуян, а после него – Афиноген, который, впрочем, из-за несогласия со своим епископом перешёл в Белокриницкий монастырь (97). В 1908 г. настоятелем Архангело-Михайловского мужского монастыря был священноинок Пётр. (Также известно, что его настоятелем являлся священноинок Иосиф.) С 1895 по 1900 гг. игуменом Кугурлуйского монастыря был священноинок Авраамий (Осипов). Кугурлуйский монастырь был пунктом переправки беглых старообрядцев за границу. Зимой они обязывались работать на монастырь (заготавливали камыш), а летом игумен предоставлял им полную свободу. Поэтому зимой численность его насельников увеличивалась до 60 человек, а летом уменьшалась до 5-6 человек (98).

На одном из дунайских островов недалеко от п. Вилково Бессарабской губернии существовал Петро-Павловский мужской монастырь. Его первым игуменом, вероятнее всего, был Анастасий (1875). В 1880 г. Московской архиепископией предпринимались попытки преобразовать монас-

тырь в женский, а иноков переместить на жительство в Кугурлуйскую обитель (99). В 1881 г. в этом монастыре была построена новая церковь. Благотворителем обители стал известный московский предприниматель А.И. Морозов. В это время настоятелем монастыря был священноинок Софроний (100).

В 1887 г. в с. Кунича Сорокского уезда Бессарабской губернии был основан женский монастырь, но в 1889 г. из-за гонений он прекратил своё существование (101). У села построили несколько келий и часовню, в которых проживало до 10 инокинь. По другим данным, около десятка иночествующих проживало при сельской церкви ещё в 1844 г.

Предположительно в конце XVIII в. был основан Серковский мужской монастырь, который располагался в 3 верстах от с. Серкова Оргеевского уезда Бессарабской области на земле, принадлежащей заграничному монастырю Святого Гроба. Через каждые 12 лет монастырь возобновлял договорные обязательства по аренде земли. Ежегодно он платил чинш в сумме 250 руб. серебром. В 1844 г. имущество Серковского монастыря (без здания церкви) оценивалось в 1440 руб. серебром. Его значительным финансовым подспорьем являлся сад, который в урожайные годы приносил до 100 руб. прибыли. В 1843 г. настоятелем Серковского мужского монастыря был уроженец Молдавии инок Ефрем (Богомоллов), проживавший в нём с 1827 г. В 1844 г. в Серковском монастыре проживало 10 иноков (102). В 1845 г. по решению бессарабского губернатора П.И. Федорова Серковский монастырь был ликвидирован. Причиной его закрытия был арест бывшего крестьянина д. Горчухина Боровского уезда Калужской губернии И.Н. Бурлина, который бежал от рекрутской повинности и проживал в Серковском монастыре. (В 1844 г. Иван Бурлин присоединился к господствующей Церкви.) Настоятель монастыря обвинялся в ведении нетрезвого образа жизни, приёме и переправке за границу беглецов, совершении таинств бракосочетания для жителей других губерний, в частности, г. Балты и с. Куреневка Подольской губернии (103). Известно, что в монастыре находились иностранные подданные: инок Лаврентий (Фролов) и Серапион (Грилиан) (104). Кишинёвские купцы и мещане ходатайствовали перед властями об отмене решения о закрытии Серковского монастыря. Прошение подписали купцы Дмитрий Иноземцев, Стефан Евграфов, Козьма Старосельцев, Димин Бочаров, 2-й гильдии купеческий сын Иван Ткачев и 3-й гильдии купеческий сын некий Матвей (105), однако оно было оставлено властью без удовлетворения.

В 1805 г. игумен Куреневского Никольского монастыря Филарет отправил инока Анурия для поиска места под обустройство мужского монасты-

ря в г. Черкассах (106). В 1811 г. Филарет отбыл в г. Черкассы, где была отыскана земля под устройство нового старообрядческого монастыря. Таким образом, иноками было взято в аренду 10 десятин земли, принадлежащей Черкасской городской думе (107). (Исследовавший историю черкасских старообрядцев представитель господствующей Церкви протоиерей Пётр Марковский указывает другое время основания монастыря, а именно — конец XVIII в.) Во время разлива Днепра в 1820 г. строения монастыря перенесли подальше от реки, вследствие чего Успенский мужской монастырь оказался на новом месте. Игуменом Пименом (Макаровым) были построены новые иноческие кельи, келарня, летний и зимний храмы. Зимний храм освятили во имя Успения Пресвятой Богородицы. Летний имел два престола, освящённых в честь русских подвижников Сергия Радонежского Чудотворца в 1812 г. и святителя Филиппа митрополита Московского в 1815 г. (108). Монастырь занимал до 10 десятин земли. При игумене Мефодии в мужском монастыре были построены настоятельские кельи и ветряная мельница (109). В 1867 г. в потомственном пользовании монастыря находилось 30 десятин земли. Позже его настоятель игумен Тарасий заключил договор об аренде земли с городскими властями сроком на 99 лет (110). В 1830 г. в Черкасском Успенском мужском монастыре проживало 33 (111), в 1839 г. — 23 (112), 1853 г. — 15 (113) (по другим данным — 24), в 1854 г. — 10 (114), в 1861 г. — 35 (115), в 1889 г. — 53 (116), в 1903 г. — 35 (117), в 1907 г. — 24 инок и послушника (118).

Мужской монастырь не признал законность Белокриницкой церковной иерархии и продолжал принимать беглых священников (119). Сами насельники, равно как и сторонники обители, причисляли себя к спасовскому согласию, представители Белокриницкой иерархии называли их беспоповцами. Однако практика исследовательской работы показывает, что на самом деле мужской монастырь являлся беглопоповским. Беспоповским он не мог быть по той причине, что его основателем стал бывший настоятель Куреневского монастыря, приверженность которого к поповщине не может вызывать сомнений (120). О поповском направлении Успенского монастыря свидетельствуют также наличие в нём храмов с алтарями, что у беспоповцев вообще не допускалось. Непризнание Успенским монастырём Белокриницкой церковной иерархии очень волновало главу старообрядческой Церкви России. Этой проблемой достаточно активно интересовался архиепископ Антоний Московский и епархиальный епископ Сильвестр Балтский. Желая присоединить обитель под омофор российского старообрядческого архиепископа, Антоний специально прислал сюда инок Исаию, но попечитель заявил, чтобы того и близко не подпускали к монастырю. Не зря бывший белокри-

ницкий инок Дорофей возмущался, «что жиды в церковь стекла вставлять пусчали, а священника сохрани Бог, церковь осквернить. Вот здесь какие христиане» (121). Отказ принять покровительство Белокриницкой иерархии привёл к ограничению благотворительной помощи купцов-старообрядцев Успенскому монастырю. К 80-е годы XIX в. обитель совершенно обветшала. В плачевном состоянии находился главный Успенский храм. По замечанию епископа Сильвестра, посетившего этот монастырь в 1881 г., последний был очень беден, хотя и имел некоторые пожертвования из Москвы, Киева, Ростова и Нижнего Новгорода (122). Определённую поддержку Черкасскому монастырю оказывал известный нижегородский промышленник Н.А. Бугров. Успенский монастырь просуществовал до 1923 г., когда был упразднён советской властью (123).

Время основания Черкасского Покровского женского монастыря следует отнести к 1814 (1815) г. В это время были освящены престолы в летнем, во имя Покрова Пресвятой Богородицы, и зимнем, во имя святителя Николы Чудотворца, храмах (124). Женский монастырь располагался на юго-восточной окраине г. Черкассы, на возвышенности пологого берега по течению р. Днепр. Он был огорожен высоким деревянным забором, внутри которого с 2 сторон размещались кельи. В начале 60-х годов XIX в. в женском монастыре находилось 22 деревянные кельи, амбар для хлеба, погреб, колодец, клуня, 3 сарая для скота и 4 чулана для дров и других хозяйственных нужд. В 1889 г. в нём насчитывалось 16 келий, 10 из которых были крыты железом, а остальные дранкой. Покровский монастырь принадлежал к числу богатых обителей. Кроме собственной неплохой материальной базы, он имел щедрое пожертвование из Петербурга, Москвы и Киева (125). Попечителями женского монастыря были черкасские купцы Василий Иванович Кауров и Мина Иванович Власов. В 1889 г. в пользовании монастыря оказалось 58 десятин земли, в том числе 13 десятин собственной (126). По описанию епископа Сильвестра, монастырь имел «примечательную обстановку, везде чувствовалась хозяйская рука. Покровская церковь находилась в хорошем состоянии, построена из дерева, обшитая досками, окрашенными в зелёный цвет, и покрыта железом». Церковь имела 3 выхода, у каждого из которых было крыльцо. Интерьер храма епископ описывает так: «Очень чистая, святые иконы и вообще вся церковь, как приличествует быть дому Божию» (127). В 1830 г. в Покровском монастыре проживало 59 инокинь и белиц (128), в 1839 г. — 52 (129), в 1853 г. — 35 (130), в 1861 г. — 40 (131) (по другим данным — 70) человек (132), в 1903 г. — 110 (133), в 1907 г. — 133 (в том числе — 15 схимниц, 49 инокинь, 24 послушницы, 45 сирот и девиц) (134). В 1881 г., по сведениям епископа Сильвестра, в женском

монастыре проживало свыше 100 старцев, в том числе — 25 инокинь и около 80 послушниц (135). Черкасский женский монастырь был ликвидирован в 30-е годы XX в., но фактически обитель продолжала функционировать подпольно вплоть до 60-х годов. Оставшиеся инокини жили в городских квартирах.

Ветрянский мужской монастырь был основан в 30-40-х годах XVIII в. в с. Ветрянка Хотинской раи (Буковина). Этот центр староверия стал известен тем, что некоторое время в Ветрянке пребывал лжеепископ Анфим. Российское правительство требовало от молдавских властей немедленно прекратить его незаконную архиерейскую деятельность. Впрочем, лжеепископство Анфима не нравилось не только российским властям, но и самим некрасовцам, которые, узнав о самозванстве, поймали его в слободе Чобурчи, собрали круг и приняли решение утопить Анфима в Днестре (136).

Тисский Предтеченский мужской монастырь был расположен в 80 верстах от российской границы на территории Буковины. Монастырь получил своё название по наименованию местности, на которой располагался — Тисса. Его устроили на месте пасеки старообрядца м. Плопаны Афанасия. Это была котловина площадью в 3-4 квадратных десятины, которую окружали горы и леса, принадлежащие монастырю, помещику и крестьянам. В самом низу этой котловины выкопали небольшой пруд. На обустройство нового монастыря Афанасий не только пожертвовал пасеку и всё своё имущество, но и сам записался в число монастырской братии. Тисский монастырь был основан во времена учреждения Белокриницкой иерархии, между 1845 и 1847 гг. (137). Основателем монастыря стал прибывший из России архимандрит Иосиф. Церковь во имя Рождества Иоанна Предтечи, равно как и монастырские кельи, были наполнены множеством икон, преимущественно хорошего письма и в дорогих окладах (138). Молва об основании монастыря быстро разнеслась по близлежащим сёлам. Румыны достаточно лояльно отнеслись к его открытию и всячески помогали в его обустройстве. Из-за отсутствия свободной земли в этой местности помещик Тэут предложил крестьянам землю в другом месте, а монастырю выделил 30 десятин земли недалеко от его расположения. Тэут также помог монастырю стройматериалами для сооружения келий и церкви. Под умелым руководством архимандрита Иосифа монастырь стал быстро развиваться. При Иосифе число насельников возросло до 40, в основном это были выходцы из России. Затем при архимандрите Ефросине число братии достигло 70 человек. Сюда переехал на жительство и провёл свои последние дни узник Суздальского монастыря Пермский епископ Геннадий. Из этого монастыря вышли будущие епископы Иринарх Славский и Виссарион Измаильский (139). Упадок Тисского монастыря связан с

деятельностью иеродиакона Матфея. Став экономом монастыря, он нарушал дисциплину, не выполнял указания настоятеля Ефросина. Выходки Матфея привели к тому, что после двадцатилетнего успешного управления монастырём архимандрит Ефросин вынужден был покинуть обитель и вернуться в Россию. Хозяйство монастыря пришлось в упадок. После него монастырём управляло 5 настоятелей, в том числе священноинок Флавиан, священноинок Геронтий, епископ Геннадий, священноинок Афиноген и белец Аникий. Затем Тисский монастырь теряет свою самостоятельность и попадает под непосредственное управление Белокриницкой митрополии. Каждый из настоятелей считал своим долгом продать что-нибудь из церковного имущества, вследствие чего были распроданы самые дорогие вещи. Затем монастырь всё чаще стали грабить разбойники. В конце концов, в обители осталось только то, что нельзя было вынести.

Кутинский мужской монастырь был расположен в галицком г. Кут на берегу р. Черемош на границе Речи Посполитой и Молдавии (приток р. Прут, сейчас Украина). На противоположном берегу от монастыря находился г. Вижница. В этом монастыре, после длительных поисков епископа, скончался выдающийся поморский деятель Михаил Иванович Витатин (140).

Иоанно-Богословский монастырь был расположен в Тираспольском уезде Херсонской губернии в 5 верстах от крупного экономического и религиозного центра старообрядцев юга Украины — с. Плоского. Монастырь возник в середине 70-х годов XIX в. в каменных пещерах на берегу р. Днестра. Его основателем следует считать инок-схимника Сираха, бывшего представителя господствующей Церкви, присоединившегося к старообрядчеству. По совету сына плосковского священника Василия Зюзина, им было избрано место для жительства на скалистом берегу р. Днестра. Тут в отшельничестве Сирах прожил 3 года, затем его нахождение стало известно обитателям этого края. Пещера Сираха была крохотной, в переднем углу висела икона с лампадой. Единственным предметом обстановки кельи являлся камень, на котором в часы, свободные от молитвы, отдыхал схимник. В одиночестве Сирах пробыл 6 лет, затем к нему присоединился инок Лаврентий из с. Плоского. Так, собственно, и возник монастырь. Также известно, что после сосредоточения здесь братии Сирах покинул монастырские стены и устроил себе отшельническую келью в 40 сажнях от общежития. Там он и почил.

В начале XX в. скала берега уже представляла собой ровную отвесную стену, у подножия которой расположился монастырский двор. В ней были выбиты монастырские кельи и церковь. Со стороны реки монастырский двор обнесли каменным забором. Вход на территорию обители нахо-

дился с восточной стороны. Там располагались ворота, за которыми дорога вела вверх, а тропинка вниз к реке. В это время в монастыре проживало около 40 иноков и послушников. Иоанно-Богословский монастырь находился в ведении епископа Петра Бессарабского, резиденция которого размещалась в г. Бендеры. Престольный праздник отмечался 26 сентября в день евангелиста Иоанна Богослова (141).

10 октября 1909 г. епископом Петром Бессарабским и Измаильским был основан Муравлевский женский скит в Измаильском уезде Бессарабской губернии. Храм освящён в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи (142).

В 1899 г. выходцы из Куреневского мужского монастыря основали Борковский Никольский мужской (окружнический) монастырь в с. Борсков Винницкого уезда Подольской губернии. В 1910 г. в монастыре была построена кирпичная церковь во имя святителя Николы Чудотворца (143). В 1917 г. здесь проживало 30 иноков и бельцов. Скит не имел земельного надела, поэтому остро нуждался в одежде и продуктах питания. Благотворителем монастыря стал известный московский фабрикант А.И. Морозов, который направил сюда дьяка С.И. Ананьева, постриженно в священноиноки под именем Саввы (144).

Чернобыльский Пустынно-Никольский мужской монастырь был основан около 1772 г. в имении польского шляхтича графа Яна Ходкевича (145). В 1812 г. помещик безвозмездно передал в собственность монастыря 275 десятин земли. Чернобыльский монастырь стал крупнейшим собственником земли в поместье Ходкевичей, опережая в этом смысле православную и католическую конфессии. По официальным данным, монастырь владел 67 десятинами пахотной и 217 десятинами лесной земли, тогда как в ведении вместе взятых православной и католической церквей, насчитывалось только 128 десятин земли (146). Первоначально этот монастырь был основан в м. Чернобыль, но затем, из-за подмыва строений р. Припять, его перенесли в урочище Бычки, расположенное в 35 верстах от прежнего места (147). В 1929 г. при игумене Серафиме была освящена каменная церковь в честь Рождества Христова. До этого насельники монастыря молились в храме Дмитрия Мироточивого. В 1805 г. здесь было построено около 50 келий, которые представляли собой отдельные избы (148). За кельями (с правой стороны от входа) располагался амбар, прямо за церковью — ещё 4 кельи, с левой стороны — 5 келий (149). В 1889 г. в Пустынно-Никольском монастыре функционировали: деревянная церковь во имя Николы Чудотворца с колокольной, жилые здания, хозяйственные постройки и кирпичный завод (150). Монастырь получал доходы от продажи кирпича, изготовленного на собственном кирпичном заводе, от сбора денег на свечу в близлежащих

старообрядческих слободах, от продажи продуктов сельского хозяйства и сена. Также жил он на пожертвования киевских купцов Т.К. Булышкина, Н.Ф. Попова, П.И. Барченкова, Ф.В. Самофалова, Скуратовых, Борисовых, Бражниковых, Овчинниковых, Барышниковых и Дехтеревых (151). В 1831 г. в Чернобыльском монастыре проживало 26 иноков и послушников (152), в 1834 г. — 15 (153), в 1859 г. — 38 (154), в 1867 г. — 15 (155). По данным за 1842 г., в монастыре проживало 60 насельников, являвшихся выходцами из Новгородской, Вятской, Витебской, Тверской, Курской, Смоленской, Бессарабской, Московской, Калужской, Тульской, Херсонской губерний и Области Войска Донского, а также городов Москвы, Петербурга, Кишинёва, Новочеркасска, Житомира, Орла, Балты, Радомышля, Овруча и слобод Красиловка и Замошье Киевской губернии. По данным самих старообрядцев, в 1884 г. в Пустынно-Никольском монастыре проживал 41 насельник, в том числе 15 иноков и 26 послушников. 14 апреля 1845 г. Николай I распорядился превратить этот монастырь в единоверческий (156). 18 апреля 1847 г. и 28 апреля 1850 г. последовали новые императорские повеления, в которых говорилось о необходимости принятия старообрядцами Пустынно-Никольского монастыря единоверия, однако его насельники наотрез отказывались присоединиться к православной Церкви (157). В этой связи 3 февраля 1859 г. киевский генерал-губернатор И.И. Васильчиков (1805-1862) высказался за постепенное уничтожение монастыря, запретил принимать в него новых лиц.

В начале XIX в. на земле польского магната графа А.И. Ходкевича был основан Замошенский Казанский женский монастырь. В 1834 г. помещик подарил обители землю (158). В 1863 г. там существовала церковь во имя Казанской иконы Божьей Матери и 35 келий. В 1834 г. в Казанском монастыре проживало 40 инокинь и послушниц, в 1889 г. — 65, в 1895 г. — 43, в 1899 г. — 29 (159). В 1863 г. в монастыре случился сильнейший пожар, уничтоживший значительную часть построек. Ходатайства инокинь о разрешении восстановления здания монастыря отклонялось властью. 17 декабря 1865 г. вышло положение Комитета министров с резолюцией Александра II, запрещавшее производить там строительные работы. На месте сгоревших домов инокини выстроили до 20 церковных построек. После чего киевский генерал-губернатор распорядился, чтобы им был придан вид жилых изб. Благотворителями Казанского монастыря были киевские 1-й гильдии купцы Поповы и 2-й гильдии купцы Слепишовы (160).

Основание Городищенского женского скита относится к 1827 г., когда помещик с. Залешаны Радомышльского уезда Киевской губернии Липпоман выделил 15 десятин земли в урочище Городище для устройства старообрядческой богадельни и

школы. Скит устроили в 2 верстах от слободы Покровской и в 3 верстах от слободы Андреевки. В монастыре был выстроен деревянный молитвенный дом, 10 келий, 4 сарая и несколько изб для инокинь. В 1850 г. в Городищенском монастыре проживало 13 инокинь и 6 белиц во главе с игуменьей Ефросинией. В 1850 г. он был ликвидирован царской властью (161).

В 1852 г. по инициативе игумена Чернобыльского монастыря Гурия в западной части слободы Красиловки Радомышльского уезда Киевской губернии был основан Красиловский женский скит (162). Его кельи располагались по обе стороны улицы, ведущей на кладбище. В 1857 г. в нём было построено около 30 келий и часовня. Скит жил на пожертвования киевского купца К.М. Булышникова.

Значительное место в старообрядческой монастырской жизни занимали Дон и Кавказ. Приблизительно после 1667 г. одними из первых на Дон пришли иноки Корнилий и Досифей, а также келейник митрополита Филарета, сын литовского шляхтича священноинок Иов Тимофеев (1680). Благодетельная жизнь Иова собрала вокруг него много богомольцев. Вскоре возле основанной им обители образовался мужской монастырь. Желая уединения, Иов назначил на своё место игумена, а сам перешёл в Тверской уезд. Не разделяя там взглядов высшей церковной иерархии, инок удалился в Слободскую Украину, где в 1669 г. недалеко от г. Рыльска основал новый монастырь. Однако и здесь гонения на старую веру не прекратились. Он ушёл дальше на Дон, где около г. Нижний Чир при поддержке Войска Донского основал новую обитель (163). Пустынь разрасталась так, что в 1677 г. в ней жило 20 иноков и 30 послушников. Скоро этот инок основал отдельную обитель для женщин.

Инок Досифей познакомился с Иовом в Новгороде. В 1662 г. он ставится игуменом Беседного Никольского монастыря близ г. Тихвина. Досифей состоял в переписке с протопопом Авакумом. С 1667 по 1670 гг. он находился на Дону, а оттуда отправился в Олонецкий край, где поселился в Курженской обители близ Повенца. Досифей был духовным отцом основателя Выговской поморской пустыни инока Игнатия и дал благословение на устройство этой обители. До сожжения Курженского скита он был его игуменом. После пожара священноинок забрал из церкви антиминс и около 1685 г. снова отправился на Дон в Чирский монастырь, где его избрали строителем скита. В 1686 г. Досифей освятил выстроенную Иовом церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы, а в женском скиту построил часовню. Возле мужского монастыря он завёл пашни и построил мельницу. В это время численность насельников мужского монастыря возросла до 120 человек, в том числе до 80 иноков, а в женском мона-

стыре — до 100 насельниц (164). Несмотря на то, что обители превратились в крупнейшие старообрядческие центры на Дону, им не суждено было существовать продолжительное время. В 1688 г. по приказу правительства монастырь был сожжён казаками, а его братия под предводительством священноинока Досифея, иноков Пафнутия и Феодосия ушла дальше в степь на р. Куму (165).

В 1673 г. по разрешению казаков священноинком Феодосием основана Феодосиевская мужская пустынь. В 1676 г. в лесу выше того места, где впадает р. Хопёр в Дон, священноинком Савелием основана Савелиевская мужская пустынь. В 1678 г. на р. Цимле на Дону священноинком Пафнутием основана Пафнутиева мужская пустынь. В 1798 г. в 10 верстах от станицы Верхне-Чирской престарелыми казаками была основана Верхне-Чирская мужская пустынь. Около 1680 г. в нижнем течении р. Белая Калитка, недалеко от места, где она впадает в Дон, также основано несколько пустыней. В 4 верстах от станицы Айдарской в устье р. Айдар основывается Айдарская мужская пустынь (166).

В середине XIX в. в Земле Войска Донского продолжали функционировать небольшие старообрядческие обители. Так, в 6 верстах от Верхне-Чирской станицы в урочище Зимовном действовал скит, в котором проживало 16 иноков и 26 инокинь. В 10 верстах от этой же станицы на р. Лыске также функционировал скит, в котором проживало 3 инока и 5 инокинь. В 3 верстах от этой же станицы в урочище Демином действовал женский скит, в котором проживало 3 инокини. В 5 верстах от этого же населённого пункта на речке Ерике существовал скит, в котором проживало 7 иноков и 6 инокинь. Недалеко от Нижнее-Чирской станицы в урочище Камычкиной Лучпе функционировал скит, в котором проживало 17 инокинь (167).

Кубанская и Ставропольская губернии были выделены в особую епархию, которую обслуживал епископ Силюян Кавказский. Его резиденция находилась в небольшом монастыре, расположенном недалеко от станицы Кавказской. Николо-Обвальский монастырь находился в горах, и пробраться к нему можно было только по единственной узенькой дорожке, идущей по склону горы и берегу р. Кубани. Николо-Обвальский монастырь построили вопреки разрешению властей, и, несмотря на решение окружного суда об его уничтожении, он продолжал существовать.

Основателем Николо-Обвальского монастыря был выходец из Екатеринославской губернии епископ Иов (Зырянин), которого здесь же похоронили. При обители имелся огромный сад, мельница, огороды и виноградник. Некоторое время в монастыре хранились мощи святых мучеников Дада, Гаведдая и их сестры Каздои, замученных персами. Эти мощи были открыты в 1875 г. около ста-

ницы Карабулакской под одним из татарских минаретов (168). Некоторые старообрядцы, среди которых был и епископ Анастасий Измаильский, относились критически к найденным мощам. Когда об этом деле узнали белокриницкие старообрядцы, получившие мощи, то в Белой Кринице и близлежащих сёлах возникло негодование из-за того, что верующие на протяжении нескольких лет чествовали останки татар. По этому поводу возмущался не только глава беглопоповцев, нижегородский купец Н.А. Бургов, но также Московский духовный совет во главе с архиепископом Савватием. Из рукописи одного владикавказского врача, написанной в 40-е годы XIX в., стало известно, что это были останки черкесского князя Ислама, его жены Фатимы и их слуги. В 1876 г. из станицы Алхан-Юртовской о найденных мощах доносил архиепископу Антонию Московскому протоиерей Стефан Загороднов. Антоний распорядился прислать часть из них в Москву. При содействии атамана станицы, урядника, уставщика и мирянина ночью протоиерей отправился в пещеру и отрезал у одного из покоившихся ногу. Когда архиепископ Антоний признал останки святыми мощами, эти усопшие были канонизированы в Москве как христианские мученики. День памяти этих святых почитается старообрядческой Церковью 28 апреля. Для поклонения мощи были отправлены в Белую Криницу (169).

Один раз в год епископ посылал специального инока по приходам своей епархии для сбора милостыни. Как правило, казаки жертвовали на Николо-Обвальский монастырь по 10–15 пудов пшеницы, а священники от прихода по 100–200 руб. деньгами (170).

В 1875 г. были открыты новые мужской и женский скиты недалеко от селения Калач Области Войска Донского. Женский скит представлял собой большой двор, окружённый с разных сторон домиками. Посредине скита стояла огромная моленная со многими тайными входами, выходами и балконами. Внутри она была похожа на жилой дом. В случае необходимости её стены быстро поднимались и раздвигались так, что перед глазами вырастал целый иконостас с алтарём. Скит был обнесён глубоким земляным рвом (171).

В 90-х годах XIX в. в Области Войска Донского существовал Пятипский мужской монастырь.

Городищенский Спасо-Преображенский мужской монастырь был основан во времена правления Елизаветы Петровны, через несколько лет после основания с. Городище Екатеринославской губернии в балке Селядинка (172). Из-за николаевских гонений монастырь на некоторое время был закрыт, однако в начале 70-х годов XIX в. возобновил свою деятельность. В это время обитель кормил священноинок Евгений, который прибыл в монастырь по благословению епископа Силуана Донского. После смерти игумена Евгения

монастырём управляли священноиноки Мамонт, Иоанн (в миру Исидор Блинов, родом из с. Ольховатка), Аристарх (в миру Акиндин Разорин). В октябре 1909 г. по личной просьбе Аристарх был уволен с занимаемой должности. Икономом епархии на его место был избран инок Матфей (в миру Михаил Ревякин), происходивший из крестьян с. Городища (173). В 1882 г. в монастыре был построен деревянный храм, освящённый в честь Преображения Господня, кроме того, возведена звонница и установлены колокола, водяная мельница, устроены пруд и пасека, посажен сад, а сама территория обители обнесена каменной стеной. В собственности монастыря имелось 10 десятин пахотной земли. Городищенский монастырь существовал на пожертвования старообрядцев из разных мест России, прежде всего Дона и Кавказа. В 1909 г. в нём проживало около 30 иноков и послушников. В 1915 г. эта цифра увеличилась до 52 насельников (174).

Урал и Сибирь. После разгрома керженских скитов значительная часть иноков и послушников переселилась в Шацкий монастырь (г. Уральск) Яицкого казачьего войска. В 1741 г. этот монастырь был закрыт (175). В 1830 г. властью были ликвидированы Сергиевский и Гниловский скиты (первый из них признавался рассадником поповщины на Урале), но вскоре они были восстановлены. В 1848 г. в них проживало около 30 иноков и послушников. Вообще на территории Уральско-го казачьего войска в середине XIX в. располагалось 7 старообрядческих скитов, в которых проживало более 150 насельников, в том числе 118 инокин и послушниц и 33 инока и послушника. Самым большим здесь был Садовский женский скит, в котором размещалось 40 изб-келий и 2 молитвенных дома, далее шли Кизлярский и Бударинский скиты.

В д. Звездочетовой Заводоуковской волости, находившейся в 25 верстах от г. Ялуторовска Тобольской епархии, расположились общежительные мужской и женский скиты стариковского согласия. Кельи женского скита были в одном большом помещении и сообщались длинным коридором, а вход в моленную шёл через комнату настоятельницы. Молитвенный дом был наполнен 3 рядами икон, некоторые из них украшены жемчугом, бисером и другими драгоценностями; имелись необходимые богослужебные книги. В каждой келье находились божницы с иконами. Мужской скит Колмаковых состоял из нескольких одноэтажных домиков. Он имел 2 молитвенных дома, также снабжённых иконами, лампадами и необходимыми богослужебными книгами. Ещё один скит располагался в глухом лесу в 10 верстах от заимки Колмакова. Все эти скиты были закрыты властью, а книги изъяты и переданы в Тобольскую духовную консисторию.

В 1875 г. в Каинском и Томском округах

Томской губернии тайно от власти в глубокой тайге существовало 2 старообрядческих скита. Первый из них был основан на расстоянии 40 верст от жилых построек, второй — на расстоянии 200 вёрст (176). Распространению старообрядческих идей в Южном Зауралье способствовал крупный Далматовский Успенский монастырь.

В 120 верстах от г. Томска Томской губернии располагался Ново-Архангельский скит. В 90-х годах XIX в. будущим Пермским епископом Антонием был основан Вознесенский мужской монастырь, находившийся в 5 верстах от станции Шармары. Этот монастырь был ликвидирован советской властью в 30-е годы XX в. В 1889 г. на р. Юкса инок Антоний основал женский скит. В начале XX в. стало известно о существовании Миасского монастыря. В 1904 г. в урочище Черни Томской губернии мужской монастырь устроил будущий епископ Иосиф (Антипов).

Кроме впечатляющего количества старообрядческих монастырей и скитов России, староверческие обители существовали и за границей, в частности, мужской и женский монастыри в с. Белая Криница — резиденции старообрядческих митрополитов Белокриницких.

В селении Мануйловка располагалось 3 (2 мужских и 1 женский) монастыря, в том числе Никольский мужской монастырь. Мануйловский Никольский мужской монастырь располагался в с. Мануйловка (румынская часть Молдавии), на дне глубокого крутого оврага, окружённого дремучей чащей леса. В нём некоторое время существовала старообрядческая типография, в которой были изданы Номоканон, Чиновник (1885 г. издания), «Истинность старообрядческой иерархии» А. Швецова и другие издания.

В XIX в. Мануйловка была главным центром старообрядцев Румынии с церковью в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Росту авторитета Мануйловского монастыря как главного центра старообрядцев Молдавии и Валахии послужила деятельность священника Алексия, который был практически единственным священником заграничных старообрядцев до учреждения Белокриницкой иерархии (177). В конце 20-х годов XIX в. здесь несколько лет состоял послушником будущий епископ Аркадий Славский (в миру Аркадий Дорофеевич Лысый) (178). Ещё один мануйловский мужской монастырь был основан в 12 верстах от г. Фольтичены Сучавского цинута, недалеко от дороги, ведущей из г. Яссы в Буковину (179). В 1865 г. в них зафиксировано 46 иноков и 21 инокиня (180).

Женский скит существовал на хуторе Писк, располагавшемся недалеко от г. Браила. В 1865 г. там проживали 34 инокини. Кроме того, мужские старообрядческие скиты действовали в Тизе и Домне (16 и 9 иноков соответственно).

Славский мужской монастырь являлся куз-

ней кадров для заграничных старообрядцев. В 1847 г. настоятелем этого монастыря был инок Макарий. Кроме него, здесь находились схимники Александр, Пахомий, Феодосий, иноки Филагрий, Иона, Ипатий, Алимпий (1-й), Прохор, Тихон, Калистрат, Евфросин, Дионисий, Алимпий (2-й), Павел, Герасим, Захарий, Андрон, Исаакий, Харлампий и Иерофей (181). В ските пребывал ряд послушников. В 1847 г. братия Славского монастыря обратилась к митрополиту Амвросию с просьбой поставить им епископа. В кандидаты был избран бывший настоятель Лаврентьева монастыря инок Алимпий. Прощение подписали не только братия скита во главе с его настоятелем Макарием, но и атаман некрасовцев Видул Корнеев, купцы Савва Рукавишников, Анисим Иванов, представители Журиловского и Сарыкёйского старообрядческих обществ (182). В 1851 г. на послушании епископа Аркадия находился белец Иустин, будущий епископ Тульчинский (183). В начале 70-х годов XIX в. в сан епископа Тульчинского был посвящён инок этого монастыря Иеремия (бывший новочеркасский торговый казак Иван Филиппович Рудухин) (184). Во время Первой мировой войны Славский монастырь был разгромлен немецкими солдатами. За помощь русским войскам были убиты все его насельники, в том числе епископ Леонтий Славский (185).

Все старообрядческие монастыри и скиты выполняли особую социальную функцию духовного воспитания и распространения грамотности среди старообрядцев. Например, Великопоженская поморская обитель сыграла важную роль в распространении грамотности среди местного населения Севера европейской части России. В школах грамоты, которые были построены по выговскому образцу, дети учились чтению, письму, пению, переписке рукописей. Здесь переписывались необходимые для церковной службы книги, копировались и реставрировались древние рукописные и старопечатные книги, что привело к появлению большого количества местных переписчиков (186). В Великопоженском общежительстве находилась значительная по объёму и разнообразная по содержанию библиотека. Кроме литературы религиозного содержания, здесь имелись произведения светских авторов, работы по географии, философии, истории и т.д. Библиотека в основном пополнялась за счёт приобретений в Москве, Петербурге, Новгороде, а также на знаменитой Нижегородской ярмарке.

Ещё одним центром распространения грамотности на Печоре был Цилемский скит, расположенный в верховьях р. Цильмы. Его основали мезенские крестьяне в середине XVIII в. В ските была собрана небольшая библиотека, функционировала школа, где обучались дети цилемских и мезенских поморцев. Этот скит имел значительное духовное влияние на население края. Вообще надо

отметить, что местные старообрядцы отличались более высокой степенью грамотности, чем другие категории населения.

Среди всероссийских центров староверия следует выделить Выговскую поморскую пустынь (конец XVII—вторая половина XVIII вв.), Ветку (конец XVII—60-е годы XVIII вв.), Керженец (конец XVII—40-е годы XIX вв.), Стародубье (60-е годы XVIII—середина XIX вв.), Иргиз (60-е годы XVIII—40-е годы XIX вв.), Рогожское кладбище (70-е годы XVIII—30-е годы XX вв.), Преображенское кладбище (70-е годы XVIII—30-е годы XX вв.), Белую Криницу (середина XIX—середина XX вв.), Куреневское тримонастырье (60-е годы XIX—30-е годы XX вв.), Черемшан (80-е годы XIX—30-е годы XX вв.) (187). Во время проведения престольных праздников эти центры собирали тысячи паломников из разных уголков России. Например, в 1900 г. на летнего Николу в Куреневском Никольском монастыре на богослужении присутствовало несколько тысяч молящихся (в самой Куреневке проживало не более 300 старообрядцев). Богослужения совершало 2 старообрядческих архиерея (Пётр Бессарабский и Кирилл Балтский) и 18 священнослужителей. На службе присутствовали старообрядцы из городов Гайсина, Балты, с. Шура-Копиевская, слободы Пилипоновки-Бершадской Подольской губернии, городов Бендеры, Кишинёва, с. Кунича Бессарабской губернии, Австрии, около 20 чиновников и представителей местной интеллигенции из уездного г. Ольгополя, около 200 православных крестьян из близлежащих селений. Торжество продолжалось в течение целой недели (188).

Кроме того, что эти монастыри были важнейшими духовными центрами российского старообрядчества, они одновременно являлись ведущими центрами русской национальной культуры. Первенство в этом отношении следует отдать Выго-Лексинскому поморскому общежителю и поповским Ветке и Стародубью.

Общестарообрядческие святыни находились в Куреневском мужском монастыре (древний образ Николы Чудотворца), в Спасо-Гуслицком монастыре (образ Спаса Нерукотворного, который почитался старообрядцами даже после ликвидации этого монастыря) (189). Особое почитание в Семженском скиту на Мезени воздавали принесённой из Керженца иконе Казанской Божьей Матери (190). Святым местом для поморцев Каргополя был Филаретовский скит. На могиле его основателя верующие установили часовню. Считалось, что троекратное посещение могилы Филарета равноценно посещению Соловецкого монастыря (191). На месте уничтоженного властью древнего Гуслицкого монастыря ежегодно совершались моления над могилой отшельника Леонтия. Его память почиталась начиная с 23 июня и вплоть до Петрова дня. У могилы основателя скита собиралось до 15 тысяч богомольцев. Среди паломников часто встречались

и православные, наслышанные о чудесах и целительстве этого древлеправославного святого (192). Недалеко от г. Златоуста Уральской области на горе Таганай старообрядцы Белокриницкой иерархии поклонялись мощам схимников Гурия, Амвросия, Иринарха и Виталия (193). По несколько тысяч богомольцев стекалось из разных мест России на Преображение Господне в Городищенский монастырь Екатеринославской губернии. Почитаемым местом донских и северокавказских казаков был Николо-Обвальский монастырь, который в дни своего престольного праздника, отмечавшегося 9 мая, собирал по несколько тысяч богомольцев. Огромным уважением старообрядцев пользовался на Демидовских заводах священноинок Иов. Он умер в середине XVIII в. и похоронен на кладбище Нижнетагильского завода. Для поклонения его могиле ежегодно в день его ангела (29 мая) и день его кончины (4 сентября) собиралось до 5 тыс. богомольцев (194). На Черемшане находились нетленные мощи епископа Афанасия, игумена Силуяна и инока Иосифа (195). В Белой Кринице находились мощи христианских мучеников Дады, Гаведдя и их сестры Каздой, день памяти которых почитается старообрядческой Церковью 28 апреля (196). Важно отметить, что после раскола православной Церкви старообрядцы чрезвычайно мало канонизировали своих святых, равно как и тех старообрядческих лидеров, которые пострадали в годы советских репрессий. Это объяснялось высокими нравственными требованиями к своим подвижникам.

Старообрядческие монастыри испытывали давление со стороны самодержавной власти и господствующей Церкви на протяжении всей своей истории, однако наиболее тяжёлыми оказались годы правления императора Николая I. Пик ликвидации старообрядческих монастырей и скитов приходится на 40-е годы XIX в., то есть период учреждения Белокриницкой церковной иерархии.

В 1829 г. по распоряжению российского правительства был ликвидирован Измайловский мужской монастырь Бессарабской губернии. В 1840 г. ликвидировали Красноярский мужской скит, Мунесский женский скит, Шитовский женский скит, Макридинский женский скит и Ляпинский женский скит в Варнавинском уезде Костромской губернии (197). В 40-х годах XIX в. был закрыт Городищенский Спасо-Преображенский мужской монастырь Екатеринославской губернии, который, впрочем, возобновил свою деятельность в начале 70-х годов XIX в. В 1844 г. упразднены Казанский женский монастырь, Ветковский Никольский мужской монастырь, Лаврентьевский мужской монастырь, Пахомовский мужской монастырь Могилёвской губернии (198). В 1845 г. — Казанский федосеевский скит в Казанской губернии (199). В 1846 г. — Серковский мужской монастырь Оржевского уезда Бессарабской губернии

и Добрянский Успенский женский монастырь Черниговской губернии. В 1848 г. — Злынская Покровско-Норская федосеевская женская обитель Черниговской губернии (200) и в 1849 г. — Малино-Островский Рождественский мужской монастырь Черниговской губернии (201). В 50-х годах XIX в. был ликвидирован Клинецовский Пустыно-Никольский мужской монастырь Черниговской губернии и Красиловский женский скит Киевской губернии (202). В 1850 г. ликвидировали Городищенский женский скит Киевской губернии. Несколько раз закрывался Малиновский беглопоповский скит Нижегородской губернии. Первый раз — в начале XVIII в. архиепископом Питиримом, второй раз — в 1853 г. правительством Николая I. В 1854 г. было закрыто Великопоженское общежительство Вятской губернии. В 1767 г. по распоряжению Елисаветградской провинциальной канцелярии был уничтожен скит, находящийся в лесу Чуге (203). В 1878 г. — Кочешковский женский скит Варнавинского уезда Костромской губернии (204). В 1897 г. — Семженский женский скит на Мезени. Властью были закрыты 2 мужских и женский скиты стариковского согласия, находящиеся недалеко от д. Звездочетовой Тобольской губернии, Спасо-Гуслицкий монастырь Московской губернии. В целом самодержавием и господствующей Церковью в середине — во второй половине XIX в. было ликвидировано около 50 старообрядческих монастырей и скитов, большая часть из которых принадлежала Белокриницкой церковной иерархии и поморцам.

Таким образом, в России и за рубежом существовало более 200 старообрядческих монастырей, скитов и пустыней, в том числе 122 принадлежащих Белокриницкой иерархии (сюда включены поповские, которые впоследствии приняли Белокриницкую иерархию, окружнические и противоокружнические), 13 беглопоповских, 33 поморских, 12 филипповских, 11 федосеевских, 3 аароновского согласия, 3 стариковского согласия, 3 спасовского согласия. (При дальнейших подсчётах эта цифра будет только возрастать.) По нашим подсчётам, в России на каждую тысячу старообрядцев приходился один представитель иноческого чина. Полагаем, что такой высокой концентрации иноков на душу населения не знала ни одна другая религиозная конфессия страны.

Старообрядческие монастыри и скиты размещались во всех регионах Российской империи, в том числе на Европейском Севере, в Центральной России, Белоруссии, Украине, Молдавии, на Дону, Кавказе, Урале, в Сибири, Прибалтике, Пруссии, Австрии, Румынии и Турции. Всероссийскую известность приобрели такие крупные центры староверия, как Выговская поморская пустынь, Ветка, Керженец, Стародубье, Иргиз, Рогожское кладбище, Преображенское кладбище, Белая Криница, Куреневское тримонастырье, Черемшан. Некото-

рые из них стали ведущими центрами развития русской национальной культуры XVIII—начала XX вв.

Старообрядческие монастыри и скиты выполняли важную социальную функцию духовного воспитания и распространения грамотности среди подрастающего поколения. Общестарообрядческие святыни находились в Куреневском Никольском монастыре на Подолье, Гуслицком Спасо-Нерукотворном монастыре в Подмоскowie, Городищенском Спасо-Преображенском монастыре на Дону, Николо-Обвальском монастыре на Северном Кавказе, Выго-Лексинском общежитии в Карелии, Филаретовом скиту на Каргополье, Белокриницких монастырях на Буковине и т. д.

Несмотря на характерную для православных обителей традиционность, старообрядческие монастыри и скиты обладали своей спецификой, которая определялась влиянием русской национальной культуры. Большая часть старообрядческих монастырей и скитов имела высокий уровень жизни, который обеспечивался трудом многочисленной братии и сестёр, широкой благотворительной помощью старообрядческого купечества. Статус и достаток монастыря определялся его духовным влиянием на паству.

Пик ликвидации старообрядческих монастырей и скитов приходится на время правления императора Николая I. Особенно много обителей было закрыто в 40–50-е годы XIX в. По нашим подсчётам, в николаевскую эпоху было ликвидировано около 50 старообрядческих монастырей и скитов. Тем не менее, гонения имперского периода не выдерживают никакого сравнения с репрессиями советской власти. Если при самодержавии была ликвидирована пятая часть всех известных нам монастырей, то в советское время уничтожены все без исключения старообрядческие обители на территории СССР. За годы коммунистических гонений монастырской жизни старообрядцев был нанесён сокрушительный удар, от которого староверы разных конфессий не могут оправиться до сих пор.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. В работе история таких выдающихся центров староверия, как Керженец, Ветка, Выго-Лексинское общежительство, Иргиз, Рогожское кладбище, Преображенское кладбище, Стародубье, Куренёвское тримонастырье, Белая Криница и Черемшан не исследуется.

2. Мельников-Печерский П.И. В лесах / Собрание сочинений в 6-ти тт. М., 1963. Т.2. Кн.1. С.131.

3. Там же. С.404.

4. Там же. С.282.

5. Там же. С.53.

6. Из жизни современного раскола. Федосеевский скит на Ильюшином острове // Церковный вестник. СПб., 1890. №25. С.420.

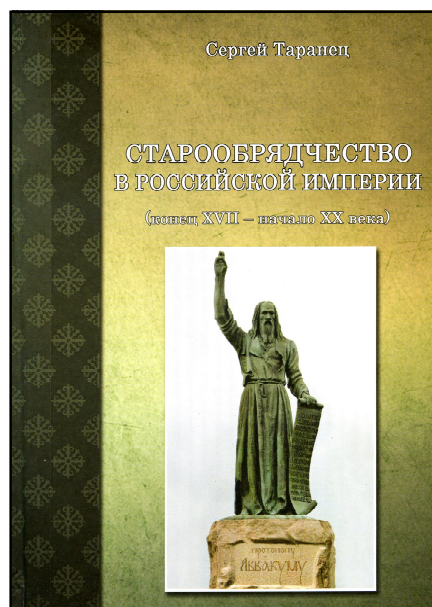
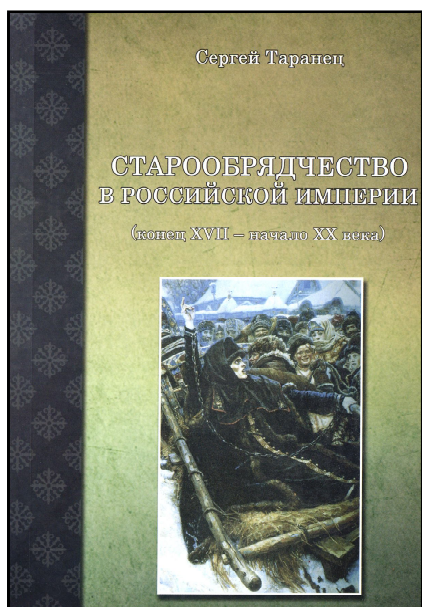
7. Фёдорова А.И. Старообрядческий мужской монастырь во имя Архангела Михаила (с. Новая Некрасовка) // Липоване: история и культура русских

- старообрядцев. Одесса; Измаил, 2010. Вып.7. С.73.
8. Мельников-Печерский П.И. Указ соч. С.15.
9. Там же. Т.3. Кн.2. С.433.
10. Из жизни раскольников и сектантов // Церковный вестник. СПб., 1886. №43. С.674.
11. Мельников П. Исторические очерки поповщины. М., 1864. Ч.1. С.78.
12. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф.246. Картон208. Д.1. Л.211-214.
13. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л.1.
14. Сироткин С.В. Старообрядческие скиты «что на Зимних горах Белого моря» в 30-40-е гг. XVIII в. // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.82.
15. Окладников Н.А. История старообрядческого скита Семженские кельи на Мезени (XVIII—начало XX вв.) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.86.
16. Там же. С.93.
17. Ружинская И.Н. Филаретова пустынь // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.97.
18. РГИА. Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л. 46.
19. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI-XX вв. Сыктывкар, 1960. С.10.
20. РГИА. Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л.24об.
21. Там же. Л.2.
22. Там же. Л.4.
23. Там же. Л.5об.
24. Там же. Л.6об.
25. Там же. Л.7.
26. Там же. Л.8.
27. Там же. Л.13.
28. Там же. Л.12об.
29. Там же. Л.9.
30. Там же. Л.10.
31. Там же. Л.11об.
32. Там же. Л.14.
33. Там же. Л.15.
34. Там же. Л.16.
35. Там же. Л.16об.
36. Там же. Л.17.
37. Там же. Л.17об.
38. Там же. Л.18.
39. Там же. Л.20.
40. Там же. Л.21.
41. Там же. Л.21об.
42. Там же. Л.25об.
43. Там же. Л.27.
44. Там же. Л.29 об.
45. Там же. Л.30об.
46. Там же. Л.31об.
47. Там же. Л.32.
48. Там же. Л.33.
49. Там же. Л.34.
50. Там же. Л.35.
51. Там же. Л.35об.
52. Там же. Л.36.
53. Там же. Л.36об.
54. Там же. Л.38.
55. Там же. Л.38 об.
56. Там же. Л.39об.
57. Там же. Л.40.
58. Там же. Л.40об.
59. Там же. Л.41.
60. Там же. Л.44.
61. Там же. Л.45.
62. Барановский В.С., Поташенко Г.В. Войновский монастырь // Староверие Балтии и Польши: Краткий исторический и биографический словарь. Aidai, 2005. С.76.
63. Там же. С.78.
64. Кितिцын П. Старообрядческие скиты в Варнавинском уезде Костромской губернии // Древняя и новая Россия: Ежемесячный исторический иллюстративный сборник. СПб., 1879. Т.1. №2. С.174.
65. РГИА. Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л.261.
66. Там же. Л.262.
67. Там же. Л.263.
68. Там же. Л.263.
69. Рудаков С. Духовный центр согласия — Ковровский монастырь // Старообрядец: Газета для старообрядцев всех согласий. №9. Июнь1998 г.
70. Затеи вожаков раскола (из моего портфеля) // Церковный вестник. СПб., 1894. №33. С.522.
71. Агафоновна И.С., Давыдов А.И., Таловин Д.С., Тимошенко Е.Е. Малиновский старообрядческий скит и проблема сохранения его как историко-культурного комплекса // Старообрядец. №9. Июнь1998 г.
72. Антонов С. Малиновский скит // Старообрядец. №1. Декабрь 1995 г.
73. О раскольнической лжеиерархии // Церковный вестник. СПб., 1883. №46. С.14.
74. Из жизни раскольников и сектантов // Церковный вестник. СПб., 1886. №43. С.674.
75. Тимофеев В.В. Купец В.А. Савинов в первой половине XIX в.: старообрядческая модель социальной ответственности // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2005. Т.1. С.198.
76. Из жизни современного раскола. Девичий федосеевский скит в Петербурге // Церковный вестник. СПб., 1890. №22. С.374.
77. Из жизни современного раскола. Федосеевский скит на Ильюшином острове // Церковный вестник. СПб., 1890. №25. С.419.
78. Мелехов Е.П. Всехсвятительский единоверческий 2-го класса общежительный женский монастырь // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С.205.
79. Из старообрядческого мира // Церковный вестник. СПб., 1881. №41. С.8-9.
80. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.164.
81. Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. Старообрядческий Лаврентьевский монастырь и его библиотека // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.2. С.144.
82. Монастырев М. Исторический очерк австрийского священства после Амвросия. Казань, 1877. С.15.
83. Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. Указ. соч. С.145.
84. Цит. по: Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. Указ. соч. С.147.
85. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.197.
86. Там же. С.198.

87. Национальный архив Республики Молдова (НАРМ). Ф.2. Оп.1. Д.4506. Л.129.
88. Там же. Д.6030. Л.59.
89. Воловей Ф. О измайльских старообрядцах. М., 1896. С.8.
90. Статистические сведения о раскольниках (липованах) в Молдо-Валахии (Румынии) // Кишиневские епархиальные ведомости. 1873. №2. С.71.
91. Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае. Формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII-первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; Москва, 2010. С.254.
92. Там же. С. 257.
93. Воловей Ф. Указ. соч. С.8.
94. Федорова А.И. Старообрядческий мужской монастырь во имя Архангела Михаила (с. Новая Некрасовка) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Одесса; Измаил, 2010. Вып.7. С.71.
95. Там же. С.75.
96. НАРМ. Ф.2. Оп.1. Д.8558. Л.15; Воловей Ф. Указ. соч. С.15.
97. Воловей Ф. Указ. соч. С.16.
98. Кутепов Н. Из современной жизни раскола // Церковный вестник. СПб., 1883. №2. С.9.
99. ОР РГБ. Ф.246. Картон 188. Д.1. Л.33.
100. Там же. Л.150.
101. Маргаритов С. Старообрядцы северной части Бессарабии // Кишиневские епархиальные ведомости. 1893. №3. С.65.
102. НАРМ. Ф.2. Оп.1. Д.4506. Л.21.
103. Там же. Д.4052. Л.62об.
104. Там же. Л.16об.
105. Там же. Л.31.
106. Центральный государственный исторический архив Украины в г. Киеве (ЦГИАК Украины). Ф.127. Оп.124. Д.21. Л.30.
107. Государственный архив Киевской области (ГАКО). Ф.2. Оп.176. Д.276. Л.3.
108. Там же. Л.4.
109. Марковский П. Старообрядцы г. Черкасск Киевской губ.: их первоначальное здесь поселение, религиозный и общественный быт и отношение к православию // Киевские епархиальные ведомости. 1873. №19. С.546.
110. ГАКО. Ф.2. Оп.176. Д.276. Л.5об.
111. ЦГИАК Украины. Ф.533. Оп.4. Д.63. Л.11.
112. ГАКО. Ф.2. Оп.1. Д.10884. Л.20.
113. Там же. Оп.168. Д.257. Л.33.
114. Там же. Оп.169. Д.392. Л.3.
115. Там же. Оп.176. Д.556. Л.35.
116. Там же. Оп.205. Д.46. Л.4.
117. Там же. Оп.219. Д.221. Л.15.
118. Там же. Оп.176. Д.556. Л.43.
119. ОР РГБ. Ф.246. Картон 170. Д.7. Л.77.
120. ЦГИАК Украины. Ф.127. Оп.367. Д.190. Л.7.
121. ОР РГБ. Ф.246. Картон 170. Д.7. Л.74.
122. ГАКО. Ф.2. Оп.205. Д.91. Л.35.
123. Государственный архив Черкасской области (ГАЧО). Сведения. О. Олександрова. С.53.
124. ГАКО. Ф.2. Оп.176. Д.276. Л.5.
125. Там же. Д.46. Л.4.
126. Там же. Оп.205. Д.91. Л.34.
127. ОР РГБ. Ф.246. Картон 187. Д.4. Л.201.
128. ЦГИАК Украины. Ф.533. Оп.4. Д.63. Л.10.
129. ГАКО. Ф.2. Оп.1. Д.10884. Л.20.
130. Там же. Оп.168. Д.257. Л.33.
131. Там же. Оп.176. Д.556. Л.31.
132. Там же. Д.276. Л.10.
133. Там же. Оп.219. Д.221. Л.15.
134. Там же. Ф.1. Оп.86. Д.57. Л.42.
135. ОР РГБ. Ф.246. Картон 193. Д.5. Л.2.
136. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.248.
137. Мельхиседек, священник. Тисский старообрядческий монастырь в Румынии // Церковь: Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1913. №42. С.1011.
138. Там же. С.1012.
139. Там же.
140. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.88.
141. Гусяков Ф., диакон. Старообрядческий Иоанно-Богословский мужской монастырь // Церковь. 1908. №34. С.1076.
142. Село Муравлевка Бессарабской губернии // Церковь. 1909. №45. С.1277.
143. Село Борское Подольской губернии // Церковь. 1909. №11. С.390.
144. Борковский скит // Слово Церкви: Старообрядческий церковно-общественный журнал. 1917. №44. С.895.
145. ГАКО. Ф.2. Оп.1. Д.916011. Л.26.
146. Город Чернобыль Киевской губернии. Описанный отставным военным Л. П. Киев, 1884. С.19.
147. ГАКО. Ф.2. Оп.175. Д.96. Л.48.
148. Похилевич Л. Сказания о населенных местностях Киевской губернии или статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах в пределах губернии находящихся. Киев, 1864. С.149.
149. ГАКО. Ф.2. Оп.1. Д.916011. Л.26.
150. ЦГИАК Украины. Ф.442. Оп.839. Д.77. Л.1.
151. ОР РГБ. Ф.246. Картон 205. Д.13. Л.10, 16, 20.
152. ЦГИАК Украины. Ф.442. Оп.1. Д.1481. Л.5.
153. Там же. Д.1983. Л.9.
154. Там же. Оп.839. Д.77. Л.6об.
155. Там же. Оп.46. Д.420. Л.13.
156. ГАКО. Ф.2. Оп.205. Д.91. Л.35.
157. ЦГИАК Украины. Ф.442. Оп.839. Д.77. Л.4об.
158. ГАКО. Ф.2. Оп.205. Д.91. Л.14.
159. Там же. Л.41.
160. Там же. Оп.178. Д.794. Л.50.
161. РГИА. Ф.1284. Оп.205. Д.207. Л.6.
162. ЦГИАК Украины. Ф.127. Оп.660. Д.225. Л.2.
163. Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII в. СПб., 1889. С.71.
164. Там же. С.78.
165. Овсянников Е. Причины широкого распространения старообрядческого раскола на Дону. Новочеркасск, 1902. С.9.
166. Там же. С.10.
167. РГИА. Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л.163.
168. Попов К. Поразительное кощунство раскольнических заправителей // Церковный вестник. СПб., 1895. №25. С.785.
169. Там же. С.790.
170. Из быта раскольников на Кавказе // Церковный вестник. СПб., 1892. №22. С.345.
171. Новые раскольничьи скиты // Церковный вестник. СПб., 1875. №38. С.21.

172. Нападение грабителей // Церковь. 1910. №24. С.620.
173. Спасо-Преображенский мужской монастырь // Церковь. 1910. №12. С.325.
174. Городищенский Спасо-Преображенский монастырь // Слово Церкви. 1915. №4. С.100.
175. Данилко Е.С. «Казаки все вообще с женами и детьми суть старообрядцы» // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С.99.
176. Раскол в Томской губернии // Церковный вестник. СПб., 1877. №7. С.16.
177. Монастырев М. Указ. соч. С.25.
178. Там же. С.15.
179. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.172.
180. Статистические сведения о раскольниках (липованах) в Молдо-Валахии (Румынии). С.71.
181. Материалы для истории так называемой Австрийской или Белокриницкой иерархии (Приложение к Братскому слову) / Издал Н. Субботин. М., 1899. С.206.
182. Там же.
183. Монастырев М. Указ. соч. С.24.
184. Там же. С.262.
185. Старообрядцы в Румынии // Слово Церкви. №6. С.109.
186. Малышев В.И. Указ. соч. С.10.
187. История этих старообрядческих центров рассматривается в отдельной главе.
188. РГИА. Ф.797. Оп.70. Отд. II. Д.300. Л.4.
189. Михайлов С.С. Старообрядческий храм святого Николы в гуслицком селении Цаплино // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2007. Т.1. С.159.
190. Окладников Н.А. Указ. соч. С.86.
191. Ружинская И.Н. Указ. соч. С.97.
192. Раскольнический угодник // Церковный вестник. СПб., 1883. №29. С.11.
193. «Новоявленные раскольнические подвижники» // Церковный вестник. СПб., 1911. №33. С.1030.
194. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.154.
195. Добывание раскольниками мошей // Церковный вестник. СПб., 1886. №29. С.468.
196. Попов К. Указ. соч. С.790.
197. Кителин П. Старообрядческие скиты в Варнавинском уезде Костромской губернии // Древняя и новая Россия: Ежемесячный исторический иллюстративный сборник. СПб., 1879. Т.1. №2. С.174.
198. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.164.
199. Тимофеев В.В. Указ. соч. С.198.
200. Кожурин К.Я. Культура русского старообрядчества (XVII–XX вв.): Учебное пособие. – СПб., 2007. Ч.1. С.82.
201. Мельников П. Исторические очерки поповщины. С.276.
202. Скворцов Д. И. Историко-статистическое обозрение современного старообрядческого раскола в Черниговской епархии. Чернигов, 1901. С.8.
203. Пашутин А.Н. Исторический очерк г. Елисаветграда. Кировоград, 1992. С.16.
204. Кителин П. Дополнение к заметке «О раскольнических часовнях в Варнавинском уезде» // Древняя и новая Россия. СПб., 1879. Т.2. №5. С.87.

БИБЛИОГРАФИЯ



Таранец С.В. Старообрядчество в Российской империи (конец XVII–начало XX века) Т.1 Киев, 2012; Т.2. Киев, 2013.

В монографии освещена история старообрядчества в Российской империи. Автор впервые исследовал межконфессиональные и межнациональные проблемы, проанализировал систему взятков старообрядцев и их адаптацию

к сложившимся историческим условиям, попытка установить численность староверов разных согласий, наметить ареал их расселения на территории России и за рубежом. Рассмотрел вопросы морали и нравственности, их взаимоотношения с интеллигенцией, их церковную, социальную благотворительность и меценатство. Значительное внимание уделяется старообрядческой литературе второй половины XVII–начала XX в., книжным собраниям староверов, рукописному мастерству и книгопечатанию. Наиболее полно изучена история Белокриницкой иерархии, в том числе ее неокружническая ветвь, социальная структура старообрядческого сообщества, история всероссийских центров староверия, показано становление, эволюция и ликвидация старообрядческих монастырей, скитов и т.д.

Для историков, философов, этнологов и всех тех, кто интересуется русской национальной культурой.

О.А. ПАВЛОВА

ПРОБЛЕМА СВЯЩЕНСТВА В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ СРЕДЕ: ПУТИ ЕЁ РЕШЕНИЯ

В середине XVII в. в истории Русской Православной Церкви произошёл раскол, который явился крупнейшим потрясением всего российского общества.

В 1667 г. Большой Московский Собор с участием двух греческих патриархов осудил древнюю русскую церковную традицию и «анафематствовал» её защитников.

С.А. Зеньковский писал по этому поводу: «В отношении старого русского обряда греческие организаторы и участники собора проявили крайнюю непримиримость. Они не только настояли на наложении клятв и анафемы на всех тех, кто пользовался двуперстием и старым уставом, но решили поставить под запрещение все элементы старой русской церковной традиции и снять с России тот ореол незыблемой верности Православию, которым она гордилась после Флорентийского собора и зарождения теории о „Третьем Риме“» (1).

Часть духовенства и простого народа под предводительством протопопа Аввакума, которая не сочла возможным подчиниться властям и отказаться от «освященных вековой историей» книг, чинов и обрядов, стала называться властями «раскольниками», но сами они себя именовали православными христианами, желая подчеркнуть, что, с их точки зрения, не они, а реформаторы (никониане) отделились от истинного Православия. Впервые слово «раскольники» было употреблено Ростовским митрополитом Ионой в 1652 г. (2). Позднее за «старой» верой закрепилось понятие старообрядчество. Официально это понятие было озвучено лишь в начале XX в. в указе о религиозной веротерпимости в апреле 1905 г. Старообрядцам был посвящён пункт седьмой, который гласил: «Присвоить наименование старообрядцев, взамен ныне употребляемого названия раскольников, всем последователям толков и согласий, которые приемлют основные догматы церкви православной, но не признают некоторых принятых ею обрядов и отправляют своё богослужение по старопечатным книгам» (3).

Последователи старообрядчества с первых же лет существования раскола столкнулись с «проблемой священства». «Из всех вопросов, волновавших старообрядчество на всём протяжении истории, самым важным как по существу, так и по практическим последствиям является вопрос о священстве, вследствие того, что старообрядчество, отделяясь от православной церкви, не имело у себя епископа, который бы мог положить начало самостоятельной иерархии, независимой от „никонианской“ Церкви» (4).

Лишившись церковной иерархии, одна часть

старообрядчества, как известно, осталась совсем без священства, оправдывая своё состояние учением о «воцарении антихриста и прекращении благодатных даров на земле, переходила к бессвященнической жизни, строила сложные догматические конструкции для оправдания столь невиданного новшества наступлением последних времён» (5). Данная часть старообрядчества стала именоваться беспоповцами.

Другая часть старообрядчества не отрицала священства. Она «заимствовала» его от Русской Православной Церкви. Этих старообрядцев стали именовать поповцами. Они принимали бежавших от официальной церкви по тем или иным причинам священников, а также священников, которых удавалось переманить из «никонианской» Церкви в «сущем чине».

Поповцы, как и беспоповцы, выдвигали ряд аргументов в свою защиту в виде подбора исторических примеров, святоподобий, произвольного толкования ряда мест Св. Писания и произведений христианских авторитетных мыслителей.

Разделение старообрядцев на беспоповцев и поповцев, как правило, относят к 90-м годам XVII в. П.С. Смирнов в работе «Внутренние вопросы в расколе XVII в.: исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным» отмечает, что основные начала беспоповщины были провозглашены на Новгородском Соборе 1694 г. (6).

Поповцы и беспоповцы «не могли не заметить ненормальности своего положения; первые в силу принципиальных соображений, с одной стороны, а с другой, ввиду необходимости решить остро поставленные нуждой практические вопросы, например, вопрос о браке; вторые — в силу противоречия между идеалом пастыря и действительностью, а также в силу сознания ненормального состояния „безголового“ священства при отсутствии у старообрядцев епископа» (7). Таким образом, перед старообрядцами обоих направлений встаёт вопрос о церковной иерархии. Несмотря на отрицание священства, беспоповцев данный вопрос также интересовал, в силу того что они не отрицали церковной иерархии как таковой.

Понимая ущербность своего положения, в «Диаконических ответах», представленных Питириму в 1719 г., старообрядцы по поводу того, что не имеют своего епископа, а следовательно, нарушается церковная иерархия, отвечали: «Все усердно желаем и Господа Бога просим, да православные епископы будут до скончания века, и иже от православия сведошася, дабы паки в оно направлялись» (8).

В 1723 г. выговские беспоповцы в ответе на 102-й вопрос миссионера Неофита писали: «Обаче сия свидетельста приведохом не во отлагание священства, еже от Бога узаконися во спасение людем, еже и мы лобызаем, и усердствует, и ищем, аще согласное древлецерковному благочестию будет, но в показание опасения нашего от новин, яко опасаящиеся новин, и священства с новинами, и в новинах сущаго опасаемся» (9).

П.И. Мельников указывал, что «всего бы проще было старообрядцам избрать из своей среды влиятельного, уважаемого и достойного человека и возвести его в степень первосвященника» и тогда вопрос о священстве был бы решён. Однако, как верно отмечал С.А. Зеньковский, «поповцы» не могли этого сделать по причине «своей религиозной мысли», в силу того, что по правилам православной хиротонии, как это предписывало 60-е правило Карфагенского Собора, «епископ мог быть рукоположен только епископом» (10).

С начала XVIII в. старообрядцы начинают активные поиски «особого архиерея», чтобы тот мог поставлять им священников для «отправления служб и треб».

Дело заключалось в том, что до конца XVII в. вопрос «о попах» ещё не был столь острым, потому что реформа Никона сопровождалась массовыми смещениями старых приходских священников и заменой их новыми. Все смещённые или «штрафованные» священники уходили в старообрядчество, и «культ первое время продолжал функционировать также непрерывно, как и ранее» (11). Но с начала XVIII в. «дониконовское» священство стало вымирать в силу возраста. Оставшийся верным старому обряду епископ Павел Коломенский умер, не посвятив на своё место преемника, что имело далеко идущие печальные последствия для старообрядцев: без епископа не могло быть священства.

Частично решить данный вопрос приверженцы старой веры пытались с той позиции, что сторонники «древнего благочестия» признавали «синодскую церковь» и, следовательно, с соблюдением известных условий принимали священников, уходящих в старообрядчество из никонианской церкви. В данном случае они опирались на мнение протопопа Аввакума, который писал: «Аще поп тот проклинает никонианскую ересь и всю службу их и всею крепостию любит старину, по нужде настоящего ради времени да будет поп и к тем церквам приходите» (12). Ещё ранее в послании к отцу Ионе Аввакум делал оговорку, что «новопоставленные попы» могут совершать все службы кроме литургии, за исключением тех, кто «кровь свою излиют за старое благочестие и тем добавочно освятятся Высшим рукоположением», но и это ограничение позднее было им снято в силу «трудности» найти таких священников, «которые пострадали за веру и все же остались на свободе». Ав-

вакум заменяет «это мученичество добавочным покаянием» (13).

Положительный ответ о приёме «беглых» священников определял проблему условий их приёма. Канонические правила, которым следовали старообрядцы, делили все еретические церкви на 3 разряда: «еретики первого чина» могли приниматься только после вторичного крещения, так как считалось, что если переходит от «еретиков поп», то благодать священства им утрачивается, и новокрещённого надо посвящать заново; «еретиков второго чина» необходимо было подвергать обряду «перемазывания»; а «еретики третьего чина» принимались после проклятия ересей, так называемой «исправы» (14). Но и данный подход нередко вызывал жёсткие споры по поводу второго и третьего чина. Дело заключалось в том, что миропомазание немислимо без надлежаще изготовленного мира, приготовление которого было исключительной привилегией самых высших церковных чинов, отсутствующих у старообрядцев. «Пути выхода из этого затруднения подсказала статья 5 постановлений собора 1723 г. Она напоминала о древнем Византийском разрешении разбавлять старое миро елеем (то есть на практике фактически маслом)» (15). Ещё с 90-х годов XVII в. старообрядческие попы Феодосий Воропаев на Ветке, Василий на Рогожском кладбище, Гаврила Семеновских в Сибири проводили практику самостоятельного изготовления мира (16). Но сторонники третьего чина отказывались им пользоваться, так как считали это миро «сомнительным». Они приводили, в частности, и тот довод, что «перемазывание» и крещение смывает «благодать священства». Последователи же второго чина настаивали, что «по нужде возможны всякие отступления» от канонических правил. «Теоретическая слабость этой позиции возмещалась её практическими выгодами: признание третьего чина вело к соглашению с никонианской церковью, а признание второго чина подчёркивало особенность и различность старообрядческой церкви от синодальной» (17). В 1779–1780 гг. в Москве на Рогожском кладбище состоялся Собор, где окончательно отрицательно решился вопрос о «перемазывании», «третьчинники», лидером которых был Никодим Колмык (позднее он пойдёт на прямое соглашение с синодальной церковью, и в 1800 г. будет учреждено единоверие) остались в меньшинстве (18).

До Собора 1779 г. центром «перемазывания попов», как отмечают исследователи, были Ветка и Керженец. С начала XVIII в. «перемазанский центр» переместился на Ветку. Выход старообрядцам виделся в создании самостоятельной иерархии во главе с епископом, который мог бы поставлять священнослужителей из среды самих старообрядцев.

Поиски старообрядцами архиерея носили,

скорее, бессистемный и случайный характер, нежели представляли собой строго выверенные мероприятия. Одной из причин этого было то, как отмечает В.Е. Макаров, что «в душе приверженцев старины родилась легенда, что не все епископы пали, что где-то на востоке живут древлеправославные епископы, которые должны спасти и поддержать гонимую Церковь. Более стойкие, более верующие и ревностные занялись отысканием этих иерархов» (19).

В 1712 г. старообрядцы обращаются к Иерусалимскому патриарху Хрисанфу с просьбой положить им в епископы священноинока с Ветки Игнатия. В этом же году обращались с подобной просьбой к нему же и донские казаки-старообрядцы, переселившиеся в Турцию под предводительством своего атамана Игната Некрасова. Патриарх обещал и ветковцам, и донцам посвятить епископа. Но в дело вмешался русский посол в Константинополе, «пригрозив» патриарху недовольством императора Петра, и Хрисанфу пришлось отказаться от своего намерения (20).

В 30-х годах XVIII в. ветковские старообрядцы вступили в переговоры с Яским митрополитом Антонием о рукоположении им на Ветку епископа. Кандидатом был избран казначей Покровского монастыря инок Павел. В данных исканиях к ним присоединились и старообрядцы с Выга. По этому поводу выговцы созвали Собор, чтобы обсудить вопрос «со всей обстоятельностью». Собор «единодушно отнесся» к предложению приобрести епископа. П.С. Смирнов в статье «Первые попытки раскольников приобрести архиерея», опубликованной в журнале «Христианское чтение» №7 за 1906 г. отмечает, что религиозный энтузиазм поповцев увлёк даже часть беспоповцев, их северное поморское согласие, руководимое знаменитыми в старообрядчестве братьями Семёном и Андреем Денисовыми. В Яссах от старообрядческого кандидата потребовали дать исповедание «новотворные догматы хранить», то есть рукоположение не состоялось. Как и ранее, к делу «примешались» внешнеполитические мотивы. «Политическое положение Молдавии в ту пору не позволяло ей ссориться с русским правительством, так как Россия и Австрия представляла тогда два союзных государства, и Молдавия могла оказаться между двух огней Антоний вынужден был медлить с ответом ветковцам, не желая втягивать Молдавию в конфликт с русским правительством» (21).

Неудача направляет взоры старообрядцев на восток — к Греко-восточной церкви. В Иерусалим отправляется известный выговский лидер Михаил Иванович Вышатын, однако и его поездка не имела успеха: в Палестине его настигла смерть.

Буквально через год старообрядцы с той же просьбой обращаются к Константинопольскому

патриарху Паисию, но вновь получают отказ: владыка не хотел осложнять свои отношения с русским правительством.

У ряда авторов встречаются сведения о некоем Епифании (22), монахе из Киево-Печерского монастыря, которого Киевский архиепископ сначала сделал своим келейником, а потом и игуменом Козелецкого Георгиевского монастыря. Вскоре, якобы по желанию населения, он был возведён в сан епископа Чигиринского, но попал в опалу, был схвачен и отправлен в Соловецкий монастырь.

В 50-х годах XVIII в. из московского Воскресенского монастыря, известного под именем Нового Иерусалима, бежал чернец Афиноген, утверждавший, что «поставлен в епископы по воле императора Ивана Антоновича». Принятый в старообрядчество, он долго скрывался по берегам Днепра и Буга, потом бежал из России в Польшу, где поставил в архиереи инок Анфима. Но вскоре среди старообрядцев распространился слух о самозванстве Афиногена, и Анфим был утоплен казаками. Об Афиногене известно, что он позднее стал польским офицером (23).

Известен и другой «искатель епископа» для старообрядцев — это Иван Васильевич Зубарев. Сначала он появился в Лаврентьевском скиту у игумена Евстафия, потом в Спасском у игумена Варлаама, но старообрядцы не поддержали Зубарева. В конце концов он попал в руки Тайной канцелярии и погиб (24).

В 1765 г. в Москве состоялся съезд старообрядцев по вопросу поиска епископа. В работе съезда принимали участие и представители поморцев (поморцы с течением времени стали идейными беспоповцами). Но и Московский Собор не дал положительных результатов. Старообрядчество продолжало быть без епископов (25).

В 1766 г. московские старообрядцы обращаются к грузинскому митрополиту Афанасию, служившему в Архангельском кремлёвском соборе, с просьбой рукоположить им епископа. Афанасий отказал им, сославшись на то, что «не может этого сделать без разрешения Синода», однако дал совет отправиться в Грузию, где патриарх автокефальный и вполне мог бы удовлетворить их просьбу (26). Старообрядцы попытались отправиться к грузинскому патриарху, но их старания оказались тщетными.

В 70-х годах XVIII в. старообрядцы обращаются с этой же просьбой к греческому митрополиту Евсевию, временно проживавшему в Подолии. Обращались сторонники старой веры со своими просьбами по вопросу архиерейства и к русским иерархам. Московские старообрядцы обращались к Крутицкому митрополиту Сильвестру, нижегородские — к бывшему Рязанскому епископу Палладию, проживающему с 1778 г. в Печерском монастыре. Старообрядцы г. Торжка ездят

ли в Новгород к Коломенскому епископу Иоаникию, бывшему викарию Новгородской митрополии. Но все старания оказались безуспешными, никто из епископов не решился перейти в старообрядчество.

Таким образом, несмотря на все старания, «раскольникам» в XVIII в. не удалось воплотить в жизнь идею о собственном епископе.

В этой ситуации сторонники древнего благочестия вновь возвращаются к пути приобретения священства от синодальной церкви, к тому же с самого начала раскола встречались случаи сосуществования старого и нового обрядов в рамках правящей Церкви. «Известно, что ещё во второй половине XVII в. во многих местах в реальной богослужбной практике, особенно на периферии, сосуществовали старые и новые книги и обряды. Многие верующие ходили в обычные православные приходы, но держались двуперстия и старых обрядов» (27).

Единоверческий епископ Симеон Шлеев указывал, что сам патриарх Никон разрешал «первому и главному вождю раскола» старцу Григорию Неронову совершать богослужение по старопечатным Служебникам и Требникам. «Желая привлечь Неронова в ограду Церкви, (Никон. – О.П.) благословлял сугубить аллилуия даже в Успенском соборе, при своем там присутствии, до самого отъезда старца из Москвы» (28). Таким образом, считает С. Шлеев, «патриарх Никон показывал возможность единения старообрядцев с православной Церковью на любезных им обрядах» (29).

Случай с Нероновым был не единственным подобным явлением во второй половине XVII в. «Из документов, сохранившихся в Астраханской духовной консистории, видно, что терские казаки почти до половины XVIII в. пребывали в единении с православной Церковью и подчинении Астраханскому епископу, держась в то же время вместе со своими священниками не только частно, но и церковно-старых обрядов по старопечатным книгам» (30). Возможность единения старообрядцев с синодальной церковью признавалась и в начале XVIII в. На это опосредовано указывает постановление Св. Синода от 28 февраля 1722 г., побуждавшее преодолеть смешение старого и нового обрядов. В 16-м пункте читаем: «Которые хотя церкви и повинуются и вся церковныя таинства приемлют, а крест на себе изображают двумя перстами писать в раскол не взирая ни на что» (31). Идея единения старообрядцев с официальной церковью встречается в «Сказании» иеромонаха Исаакия, который занимался обращением «раскольников» в завожских лесах в первой половине XVIII в. Один из старообрядцев, Филарет, в беседе с Исаакием «о спорных предметах веры» высказывает идею «иметь церковь, законно освященную, в которой служба отправлялась по старопечатным книгам». На что Исаакий отвечал: «можно этому

быть», если только старообрядцы «обратятся к святой Церкви» (32). Данная история не получила продолжения, так как у Исаакия не было полномочий и власти давать такое обещание. Да и сами завожские скитники, вместе с Филаретом, вскоре присоединились к официальному православию, и этот вопрос ими больше не поднимался.

В 1735 г. с подобной просьбой к Анне Иоанновне обращаются уральские старообрядцы. В своей челобитной они пишут: «Мы же необходимую нужду имеем для исправления духовных нужд в священниках, того ради вашей высокомогущей милости всепокорнейше просим, которые священники престарелые от церквей за старостью отлучились и купно с нами по старопечатным книгам веру хранить желают, ис таковых двух или трех попов ради исправления духовных нужд нам иметь позволено было» (33). Духовные власти начали расследование по факту челобитной, но, как отмечает Н.Н. Покровский, «следствие увяло в самом начале», так как в 1735–1737 гг. начальником урало-сибирского горнозаводского округа В.Н. Татищевым была проведена широкомасштабная антистарообрядческая акция (34).

Вновь вопрос о единении старообрядцев с синодальной церковью поднимается в царствование Екатерины II. В 1762 г. митрополит Новгородский Дмитрий Сеченов и Псковский епископ Гедеон допускали возможность оставления «раскольникам» старых обрядов (35). В пользу идеи принятия «никонианского» священства они высказали следующие доводы: «во-первых, в Церкви желательно иметь полное согласие ее членов во всем, не только в вере, но и в обрядах; во вторых, при единстве веры может быть дозволено в Церкви, по снисхождению к совести немощных», употребление и различных обрядов при православном знаменовании последних; в-третьих, дозволение употреблять старообрядцам так называемые старые обряды не может находиться в противоречии с клятвой Собора 1667 г., потому что она произнесена «не на обряды и не за обряды». И в четвертых, употребление старых обрядов для их ревнителей может быть спасительным лишь в союзе с Церковью: получая дозволение употреблять свои обряды, такие лица обязаны во всем прочем «единомудрствовать с официальною Церковью не только относительно её чинопочиния, принимая оное, но и относительно обрядов, отнюдь не похуля их» (36).

В 1763 г. с подобной идеей к Екатерине обращается обер-прокурор Св. Синода Иван Меллиссино. В послании «Предложения, касающиеся раскольников» он писал, что старообрядцы «не только желают сблизиться с православием, но даже утверждают, что и не уклонялись от него что всё их отличие заключается только в церковных обрядах, которые они отправляют, по их словам, по старине» (37).

Знаком терпимости к старым обрядам было также заявление совместной Конференции Синода и Сената от 15 сентября 1763 г. о том, что «обычай креститься двумя перстами не есть доказательство принадлежности к расколу и запрещать его не следует» (38).

Но идея о единении признавалась не всеми. Это мы можем увидеть во «Мнении» членов Св. Синода (Амвросия Крутицкого, Афанасия Тверского, Гавриила Новгородского), поданном императрице в том же 1763 г. Они напоминают императрице об участии старообрядцев в бунтах и восстаниях, требуют применения к «раскольникам» жёстких мер: «разность в вере за весьма опасную поставляется, многие государи у себя возникших единоверцев всячески истребляли и истребляют» (39).

Подводя итог выше сказанному, следует заключить, что возникшая одновременно с расколом проблема старообрядческого епископа к началу XVIII в. столь остро стала ощущаться старообрядцами, что они предприняли целый ряд мер к исправлению данного положения. Однако ни поиски желанного ими епископа, ни обращения к всевозможным русским и зарубежным иерархам православных церквей с просьбой рукоположить нужного им человека в требуемый ими церковный чин не принесли желаемых результатов. Подобное состояние дел всё больше убеждало часть старообрядческих лидеров в мысли о необходимости поиска компромисса с Русской Православной Церковью и подталкивало к изысканию путей по восстановлению полного должного священнического чина, который позволил бы в дальнейшем поступательно развиваться старообрядчеству.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. М., 1995. С.300.
2. Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция. М., 1998. С.28.
3. Полное собрание законов Российской империи. 1905. СПб., 1908. С.237–238.
4. Белоликов В.З. Историко-критический обзор существующих мнений о происхождении, сущности и значении русского раскола старообрядчества. Киев, 1913. С.1.
5. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С.72.
6. Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе XVII в.: исследование из начальной истории раскола

по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С.41–45.

7. Белоликов В.З. Указ. соч. С.2.
8. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.161.
9. Поморские ответы. М., 1911. С.556.
10. Зеньковский С.А. Указ. соч. С.436.
11. Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983. С.248.
12. Цит. по: Никольский Н.М. Указ. соч. С.248.
13. Смирнов П.С. Указ. соч. С.138.
14. Никольский Н.М. Указ. соч. С.248–249.
15. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Указ. соч. С.73.
16. Данные сведения встречаются в работах у Н.М. Никольского, Н.Н. Покровского и Н.Д. Зольниковой в указанных сочинениях.
17. Никольский Н.М. Указ. соч. С.249.
18. Субботин Н.И. Сказание о московском поповщинском соборе 1779–1780 гг. М., 1888. С.1, 7–9.
19. Макаров В.Е. Очерк истории старообрядчества от Никона до наших дней. М., 1911. С.59.
20. Мельников П.И. Очерки поповщины // Полное собрание сочинений. М., 1898. Т.14. С.162–163.
21. Макаров В.Е. Указ. соч. С.60.
22. Журавлёв А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках так называемых старообрядцах. СПб., 1799; Зеньковский С.А. Указ. соч.; Макаров В.Е. Указ. соч.
23. Макаров В.Е. Указ. соч. С.61.
24. Там же. С.62.
25. Субботин Н.И. Указ. соч. С.206.
26. Макаров В.Е. Указ. соч. С.62.
27. Чубаров П. История становления Русского Православного Единоверия // Православное единоверие. СПб., 2004. С. 54.
28. Симон, епископ. Единоверие в своем внутреннем развитии. М., 2004 С.11.
29. Там же.
30. Там же. С.54.
31. Полное собрание законов Российской империи. 1905. СПб., 1908. №448.
32. Смирнов П.С. Указ. соч. С.207.
33. Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян старообрядцев. Новосибирск, 1974. С.78–79.
34. Там же. С.82.
35. Мельников П.И. Указ. соч. С.331.
36. Смирнов П.С. Указ. соч. С.207–208.
37. Мелиссино. Новые материалы для истории старообрядчества XVII–XVIII вв. // Барсов Е.В. Новые материалы для истории старообрядчества XVII–XVIII вв. М., 1890. С.170.
38. ПСПРВПИ. №169.
39. Барсов Е.В. Новые материалы для истории старообрядчества XVII–XVIII вв. М., 1890. С.170–172.



С.С. МИХАЙЛОВ

СТАРООБРЯДЦЫ-ПОМОРЦЫ В ГУСЛИЦАХ В XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Гуслицкий край обычно ассоциируется со старообрядцами-поповцами, которые к началу XX столетия представляли здесь большинство населения. Однако и в поздний период наряду с ними в этом крае сохранялись общества беспоповцев. В ходе многолетнего изучения гуслицкого старообрядческого исторического материала, я пришёл к выводу, что изначально именно беспоповцы составляли большинство населения края и только позднее, после основания на окраине Москвы Рогожского кладбища и быстрого укрепления его экономических позиций, адепты последнего стали появляться в крае, преимущественно за счёт беспоповского населения. Этот важный и интересный момент требует ещё весьма тщательного исследования. Начинать здесь, безусловно, необходимо с выявления сведений об остатках местных беспоповских обществ, которые сохранялись в крае вплоть до XX столетия.

Известные нам беспоповцы, которые проживали в селениях Гуслиц и соседних земель ещё в начале XX в., принадлежали к Спасову, федосеевскому, филипповскому и поморскому соглашениям. К XX в. фактическими беспоповцами стала и часть беглопоповцев-лужковцев, проживавшая в Гуслицах и некоторых соседних местностях. Наша работа посвящена обществам поморского брачного соглашения, которые сохранялись в Гуслицах в рассматриваемый период.

В небольшой книге И. Ордынского «Раскол и благотворительность в Гуслице», изданной в 1863 г., автор информирует читателей о существовавших в крае соглашениях. Но эти сведения явно слишком поверхностные. Ордынский сообщает о «наиболее распространённой отрасли раскола» — поповщине «по Рогожскому кладбищу», к которой принадлежало большинство гусяков, о 1000 человек лужковского соглашения, а также и о том, что здесь имелось «человек 100 поповщины по Преображенскому кладбищу» (1). Но, зная «осведомлённость» многих подобных авторов, не занимавшихся специально старообрядческой темой, о соглашениях, мы осмелимся поставить под сомнения тот факт, что известные Ордынскому 100 человек были именно федосеевцами. Федосеевцы в Гуслицах жили в небольшом числе в деревнях Абрамовка и Заволенье, где последние их семейства известны в XX в. Но, когда они, 2 маленькие группы, появились в Гуслицах, где и насколько ранее были распространены, неизвестно. Адепты федосеевского соглашения известны недалеко от Гуслиц, в некоторых деревнях Егорьевского уезда и в Конобеевском приходе Бронницкого уезда.

Однако эти общества имеют сравнительно позднее происхождение, что доказывается и архивным материалом. В случае с егорьевскими селениями нам известны даже имена первых федосеевцев и точные годы принятия ими этой веры. Аналогичная ситуация могла быть и в Абрамовке и Заволенье. Ордынский же, по «традиции» многих авторов своего времени, записал в адепты Преображенского кладбища группу совершенно иных беспоповцев. Возможно, что здесь подразумеваются поморцы, которых, по сведениям властей, было порядка сотни человек. На деле же их могло быть и гораздо больше. Статистика русского старообрядчества всегда была относительной, да и в преимущественно поповском рогожском крае беспоповцы мало привлекали к себе внимания и их фиксировали крайне редко. Учитывая картину начала XX в., которую мы приведём ниже, в начале 1860-х годов поморцев в гуслицких селениях могло быть не 100 человек, а гораздо больше.

Чиновник А. Стороженко, побывавший в 1860-х годах в Гуслицах и оставивший об этом записки, упоминает о своей встрече с беспоповским начётчиком А. Абрамовым, который шёл через край из г. Егорьевска в Москву (2). Об этой встрече Стороженко повествует весьма кратко и никаких подробностей о конфессиональной принадлежности (старообрядческом соглашении) Абрамова, а также о том, был ли он жителем самого Егорьевска, или же происходил из какого-то селения в его окрестностях, или же из Гуслиц, не сообщает. Также мы не знаем, просто ли шёл этот начётчик через Гуслицы, или же в крае он окормлял своих единоверцев. Это краткое упоминание ставит перед нами много вопросов, на которые пока невозможно найти ответа. А. Абрамов мог быть и спасовцем, и поморцем, и представителем другого беспоповского соглашения, которое к 1860-м годам могло присутствовать в Гуслицах, Егорьевском крае или другой соседней местности. Не будем также забывать, что основанный по указу Екатерины Великой г. Егорьевск заселялся, особенно после основания в 1845 г. фабрики Хлудовых, прежде всего выходцами из соседних местностей, в том числе и из Гуслиц. Жители селений, в которых были известны поморцы, также активно мигрировали в города и другие места, где находились крупные предприятия. В этот город также могли попасть и гуслицкие поморцы, которые и нуждались в духовном окормлении со стороны одноверных наставников, в том числе и того же А. Абрамова. Иначе что он делал в Егорьевске, даже если и проживал в нём.

Возвращаясь к книге Ордынского, хотелось бы сделать и следующее замечание. Под «Гуслицей» он подразумевает лишь территорию прежней волости, не включая сюда местности, которые стали Гуслицами позднее. Так, у него однозначно не фигурируют селения местности Запонорье (Запонорщина), составлявшей север Гуслиц, в некоторых деревнях которой поморцы фигурируют и в начале XX в.

В Гуслицах к началу XX в. поморцы известны в 2-х микрорегионах. 1. Запонорье (или Запонорщина), где последние поморцы зафиксированы в деревнях Коротково и Дуброво. 2. Раменьё, представлявшее в административном плане Дорховскую волость, находившуюся на востоке Гуслиц. И та, и другая местности граничат с другим старообрядческим краем — Патриаршиной, входившей в состав Покровского уезда Владимирской губернии (Кудыкинская волость). Можно смело сказать, что в ранний, «допоповский» период истории старообрядчества этих 2 уголков, эти гуслицкие микрорегионы представляли прямое продолжение поморского массива, куда входила Патриаршина и который от неё тянулся далее на восток, вплоть до Нижегородчины включительно. В поздний период в части патриаршинских деревень (Ликино, Дулёво, Язвищи, Губинская), территориально примыкавших к Гуслицам, уже жили поповцы-рогожане, но ранее местное старообрядчество здесь было однозначно беспоповским. В белокриницкое согласие жители перешли во время развития местной промышленности, контролируемой преимущественно купцами-рогожанами. Скорее всего, прежде Патриаршина и северные и восточные части Гуслиц могли составлять один большой массив расселения именно поморцев. К гуслицкому Раменью с востока также примыкают селения северной части прежнего Егорьевского уезда (Зворково и др.), где в начале XX в. тоже известны группы поморцев, поддерживавших весьма тесные духовные связи с одинокими им гусликами.

Сведения о поморцах этих 2 местностей, обнаруженные в архивных делах и миссионерской периодике, мы и хотели бы представить вашему вниманию.

Прежде всего хотелось бы поговорить о поморцах одного из важных гуслицких микрорегионов — Раменья. Сейчас этот местный топоним уже давно забыт, но ещё в начале XX в. его помнили очень хорошо. К примеру, упоминание о Раменье мы встречаем в статье Т. Матвеева в нижегородском журнале «Старообрядцы», где под этим названием автор подразумевает населённую старообрядцами местность, центром которой являлся официальный погост Рудня (3). Матвеев включает в Раменьё 14 деревень (не перечисляя их), хотя на самом деле их было только 12: Никитское (Горки), Авсюнино, Мальково, Заполицы, Степанов-

ка, Богородское, Селиваниха, Дорхово, Понарино, Мисцево, Петрушино, Титово. Из последней деревни на тот момент уже выделились выселки Новое Титово, которые, однако, первое время официально самостоятельным населённым пунктом не считались. Сам погост Рудня, разумеется, "деревней" не считался, там, помимо домов причта, в то время стояли лишь торговые лавки и амбары, трактиры и прочее, где собственно рудневских прихожан не проживало. Административно после 1862 г. селения Раменья, они же — приход официального погоста Рудня, были объединены в Дорховскую волость Богородского уезда. По сведениям Матвеева, во всех селениях рудневского прихода проживали преимущественно старообрядцы («никониан» — от 5 до 15% численности населения населённого пункта) и только село Никитское было населено последователями господствующей церкви (4). Но здесь мы не будем забывать, что Т. Матвеев был представителем белокриницкого согласия и под «старообрядцами» мог подразумевать только своих единомышленников (окружников и неокружников, в Раменье жили и те, и другие). По полевым и некоторым другим источникам нам известно, что, помимо никонианского большинства (Никитское расположено в непосредственной близости от храмов погоста Рудня и ныне уже слилось с ним с одним населённым пунктом — Рудня-Никитское), в этом селении проживала и группа поморцев. Мало того, поморцы живут здесь и ныне, и к ним регулярно приезжает для совершения духовных треб наставник из Москвы, с Преображенки. В 2006 г., известный в Гуслицах человек, хранительница исторической памяти края, уроженка д. Степановка Устинья Григорьевна Андриянова (1923—2010) даже показала мне в Никитском «конце», где традиционно ранее жили беспоповцы. Как это ни покажется странным, этот деревенский «конец» максимально близок к храмам Рудневского погоста и находится от них чуть более чем в сотне-другой метров.

Если же говорить об общей картине расселения поморцев Раменья на начало XX в., то здесь нам поможет одно из дел Московского губернского правления, документы которого датированы 1905—1912 гг. Один из документов даёт список селений Дорховской волости, где жили поморцы, с указанием численности последних и даже наличия моленных, судя по всему домовых и домашних:

Заполицы	15 человек	
Никитское	52 человека	1 моленная
Богородское	43 человека	1 моленная
Дорхово	18 человек	1 моленная
Мисцево	48 человек	1 моленная
Степановка	74 человека	1 моленная
Титово	42 человека	1 моленная
Всего —	292 человека	и 6 моленных (5).

Цифра весьма значительная для местности, которую было принято считать чуть ли не чисто поповской. Это в то время, когда гуслицкий поповский мир уже являл остатки прежней роскоши, и можно лишь предположить, что могло быть, к примеру, в то время, о котором писал И. Ордынский, то есть в 1860-х годах.

Что представляли собой 6 упомянутых выше моленных, источники умалчивают. Это могли быть и просто молитвенные комнаты и пристройки к жилым домам, как это, к примеру, было в находящейся рядом с гуслицким Раменем д. Зворково Егорьевского уезда Рязанской губернии (сейчас — в Орехово-Зуевском районе). Речь идёт о моленной Дия Матфиева, видного поморского лидера данной местности, которого признавали и зворковцы, и жители соседних гуслицких деревень, к примеру, Петрушино (фактически рядом с Зворково). Но некоторые из них могли представлять собой и отдельные строения. Но ни каких-либо архивных описаний, ни рассказов старожилов, откуда мы могли бы почерпнуть хоть какую-то информацию, нам обнаружить не удалось.

По поводу посвящения этих молитвенных зданий (помещений), мы с большой степенью уверенности можем сказать, что они были во имя Рождества Пресвятой Богородицы. Это — престол древнего храма погоста Рудня, в приходе которого исстари находилось всё гуслицкое Раменье. Посвящение подавляющего большинства поздних белокрыницких моленных в этом крае также было Рождество Богородицким. Исключением были молитвенные здания в Понарино (во имя Иоанна Богослова), 1 из моленных в Мисцево (Вознесенская). Являвшиеся коренным населением старообрядцы как бы оспаривали у «никониан» право преемства от престолов древних дониконовских приходских храмов. Учитывая, что местные поморцы являются коренными жителями края, а также, по нашей версии, коренными старообрядцами этой местности, то и у них такое посвящение должно было сохраниться если не для всех, то, по крайней мере, для большинства моленных.

Начнём с сельца Никитского, которое расположено возле самого погоста Рудня — древнего исторического центра Раменья. В настоящее время древний погост и это приходское селение являются единым населённым пунктом, который включил в своё имя названия обоих исторических селений: Рудня-Никитское. В архиве нам удалось обнаружить некоторые сведения о местных старообрядцах. В исповедной ведомости церкви у р. Рудни за 1833 г. мы находим краткий список старообрядцев сельца Никитского, в котором фигурирует всего 7 человек:

Диомид Яковлев 3<1> (последняя цифра замаarana жирным)

Жена его Фекла Сергеева 36

Дети их	Трофим	9
Мария	Сидорова	32
Дети ее	Ксения Саввина	9
	Параскева Симеонова	34
	Татiana Алексеева	39 (6).

Разумеется, никакой конкретики о принадлежности этих лиц к тому или иному согласию в документе нет. Но учитывая строки Матвеева и ряд других моментов, мы предполагаем, что если не все, то, по крайней мере в большинстве своём, они принадлежали к поморскому согласию.

На «Карте раскольниковых селений Московской губернии» 1871 г. Никитское (второе название, часто встречающееся в архивных документах параллельно с первым — Горки) помечено значком, означающем, что старообрядцы составляют менее 1/8 от общего числа жителей населённого пункта. Здесь же даётся и конкретика: 340 православных жителей Никитского и 9 старообрядцев. Причём значок зелёного цвета, что на данной карте означает беспоповцев (7).

На этой карте, помимо Никитского, наличие беспоповцев в раменских селениях показано только в деревнях Мальково и Степановка. Все остальные селения обозначены только красным цветом, что у создателей «Карты» символизирует поповцев (8).

В фонде Московской духовной консистории нами была обнаружена исповедная ведомость Богородицерождественской церкви погоста Рудня за 1901 г., где приведены списки старообрядцев некоторых приходских селений: 3 слобод, составлявших д. Губинская, Покровского уезда Владимирской губернии, Богородского, Степановки, Заполиц, Дорхово, Титово, Селиванихи и Никитского. К сожалению, здесь просто представлены списки старообрядцев, без указания согласия. В списках нет даже представителей господствующей веры. В этом деле мы обратили внимание прежде всего на сельцо Никитское, где основную массу старообрядческого населения составляли поморцы. Посвящённую ему часть приводим полностью:

Дома	Фигуранты списка	возраст
1.	Корнилий Антонов, вдов	71 год
Дети:	Иван	48
	Ж. Агриппина Иванова	51
Дети:	Николай	28
	Петр	22
	Исаак	17
	Кириян	11
	Николая ж. Феотиния Иванова	24
	Солдат Антон Корнеев	45
	Ж. Феврония Саввина	37
Дети:	Евдокия	16
	Пелагия	15
	Григорий	3
	Филипп	2
	Марк Корнеев	43

Ж. Евдокия Никифорова	43
Дети:	
Анастасия	20
Феодот	17
Тимофей	12
Пелагия	5
Александра	2
Трофим Корнеев	34
Ж. Агриппина Егорова	28
Дети:	
Евдокия	5
Татiana	2
2. Максим Антонов	67
Ж. Ксения Корнилова	67
Дети:	
Дмитрий	38
Илья, вдов	40
Сын его, Феофан	10
Дмитрия жена Агафья Иванова	32
Дети:	
Иван	15
Ксения	9
Александра	4
Внук Иван Антипов	25
Жена Евлампия Дмитриева	21
3. Вдова Ульяна Иванова	57
Дети:	
Иван Григорьев	29
Жена Ульяна Григорьева	25
Дети:	
Ирина	6
Мария	3
Никон Григорьев	32
Жена Гликерия Иванова	31
Сын Иван	9
4. Василий Антонов	54
Жена Матрона Викулова	55
Дети:	
Иван	35
Ларион	32
Терентий	28
Анна	21
Василий	9
Ивана жена Елизавета Иванова	28
Дети:	
Иван	4
Андрей	2
Лариона жена Феофан Кириллова	28
Дети:	
Дмитрий	7
Алексей	2
Терентия жена Мария Алексеева	26
5. Иван <Иудин>	53
Жена Домна Тарасова	52
Дети:	
Прокопий	36
Савва	25
Екатерина	20
Алексей	19
Пелагея	14
6. Агафон Михайлов	36
Жена Ирина Нестерова	35
Дети:	
Анастасия	17
Евдокия	13
Марфа	9
Параскева	7
Гликерия	4

Всего в сельце Никитском показано 72 старообрядца (9).

Несколько удивляет, что такое большое число старообрядцев значилось всего за 6 домами. Если за последними 5 было записано обычное количество жителей для крестьянских семейств, но в первом доме жило 25 человек! Но, может быть, некоторые члены того семейного клана фигурировали лишь на бумаге, а фактически же были «отсутствующими».

Мы полагаем, что, по крайней мере большинство лиц из приведённого списка принадлежали к поморскому согласию, хотя, возможно, что в населённом пункте в то время могли жить и представители белокрыницкого согласия (окружники или неокружники).

Касательно большой д. Степановка, в которой в вышеприведённом документе Московского губернского правления в начале XX в. показано более всего поморцев — 74 человека, то уже в конце столетия о них здесь не помнил никто. Казалось бы, от такого относительно крупного общества должны были остаться, если не небольшая действующая община, то по крайней мере историческая память о её существовании здесь. Степановка была преимущественно белокрыницкой неокружнической деревней, но в ней ещё жили и немногочисленные беглопоповцы-лужковцы, и так называемые «мокеевцы», под которыми следует подразумевать местный, гуслицко-егорьевский вариант Спасова согласия. И тех, и других, ещё в первой половине XX в. было всего по несколько семейств. Но о них степановские старожилы хорошо помнили и в 1990-х годах, и даже позже. Но кроме этих групп никто не смог вспомнить о каком-либо ещё согласии. Не исключено, что поморцы, которые к XX в. были уже куда менее типичным гуслицким толком, нежели лужковцы и мокеевцы, могли просто «затеряться» на их фоне и их просто ассоциировали с представителями этих также весьма замкнутых и консервативных согласий (в позднейших период своей истории значительная часть гуслицких лужковцев фактически превратилась в вариант беспоповцев). Подобная ситуация могла легко развиваться в том случае, если поморское общество здесь быстро сошло на нет, раньше последних активных лужковцев и мокеевцев. Уже новые поколения жителей деревни могли быть в курсе того, что среди их односельчан ранее были и представители указанных толков, но ничего не знать о поморцах. Тем более, что в советское время официальная атеистическая пропаганда делала своё дело и значительно деформировала историческую память местного населения.

Однако здесь также нельзя исключать и тот момент, что автор приведённого нами документа мог просто по своей слабой осведомлённости дать неверные сведения и поморцев, тем более почти 75 человек, в указанный период в Степановке не было. Тогда отсутствие исторической памяти о

них в этом населённом пункте объясняется весьма легко. Однако наличие поморского населения в ряде других селений — Дорхово, Титово, Мисцево — подтверждается другими источниками. Мало того, авторам приведённого списка не было известно о существовании поморских групп в деревнях Мальково и Петрушино, где, по миссионерским источникам (Петрушино) и метрикам Зуевской общины (Мальково), они точно проживали.

В приведённом списке из дела Московского губернского правления мы не встречаем большой старообрядческой д. Петрушино, которая находится в северо-восточном углу Раменья и за которой уже начинались селения соседних с Гуслицами местностей. Но, по другим источникам небольшое общество поморцев, наряду с белокрыницким большинством и десятком семейств лужковцев, в этом селении в начале XX в. имелись. О нём мы узнаем из отчётов егорьевского окружного миссионера священника Н. Виноградова. Последний весьма долго находился на указанной должности и благодаря своей ответственности очень хорошо знал подведомственную местность, часть которой непосредственно примыкала к гуслицкому Раменью и была с ним традиционно тесно связана. Старожилы д. Петрушино в конце 1990-х—начале 2000-х гг. о проживании в их селении в прошлом поморцев уже ничего не знали, хотя о тех же лужковцах и месте, где стояла лужковская моленная, они были хорошо помнят. Как видим, ситуация, аналогичная Степановке.

Говоря о Петрушино и его поморской части его населения, нельзя не упомянуть о соседней д. Зворково, которая расположена чуть восточнее, уже в Егорьевском уезде. Егорьевский миссионер о. Виноградов регулярно проводил здесь беседы с местными поморцами, на которых всегда присутствовали и соседи-гуслики. Надо отдать должное этому священнослужителю, который не один десяток лет являлся миссионером в этом уезде и очень хорошо знал подведомственную территорию. Именно благодаря его отчётам мы узнаём многие факты, упоминания о которых более не встречаются ни в одном другом источнике. Виноградов сообщает нам о небольших беспоповских обществах, о которых мы более не можем почерпнуть сведения ни из документов духовного, ни из документов светских ведомств. Он сообщает нам о наставнике Дие Матфиеве, который жил в Зворково и при доме которого была поморская моленная. Упоминается и ещё один поморский наставник, общий для гусликов и жителей сопредельного егорьевского уголка — Харлампий Ефимов («Харлан»). Виноградов как человек, прекрасно осведомлённый о крае, чётко разделяет гусликов и жителей Егорьевского уезда, включая и то же селение Зворково (10). Но фактически зворковские поморцы и поморцы-гуслики деревень Петрушино и Мисцево явно составляли единое об-

щество, один «приход». Выше мы упоминали, со ссылкой на документ Московского губернского правления, о существовании поморской моленной в Мисцеве. Из-за отсутствия архивного и иного материала мы не можем сказать, когда она возникла. Дия Матфиева, который был содержанием зворковской моленной, уже не было в живых к 1901 г. Дело, из которого мы узнаем о мисцевской поморской моленной, как мы уже упоминали, содержит документы 1905—1912 гг. Точное время появления документа о раменских поморцах нам не известно, но не ранее 1905 г. Мы ничего не знаем о судьбе зворковской моленной после смерти Матфиева. Возможно, она продолжила своё существование, но могла и прекратить свою деятельность. Мисцевская же может быть и молитвенным помещением (об отдельном здании мы бы здесь не осмелились говорить), которое возникло относительно давно и существовало параллельно со зворковской моленной, могла быть и преемницей (или одной из преемниц) моленной Дия Матфиева.

То, что в Петрушино поморцы жили ещё в начале XX в., и, мало того, проявляли себя в местном поморском мире довольно активно, мы узнаём из публикаций в миссионерской периодике, причём выходящей в соседней Рязанской губернии. В рязанском «Миссионерском сборнике» в 1901 г. в одном из отчётов окружного противораскольнического миссионера о. Николая Виноградова упоминается новоизбранный «наставник, отец и требоисправитель д. Петрушино», крестьянин Пётр Никифоров, 55 лет от роду. Он стал преемником умершего Дия Матфиева из соседнего Зворково (11). Судя по всему, этот человек стал наставником, который духовно окормлял и своё родное Петрушино, и соседнее Зворково, и ряд других окрестных деревень, где проживали поморцы. Непонятно, распространялась ли его духовная деятельность на южную часть Гуслицкого Раменья — селцо Никитское, Мальково и др. деревни. Возможно, что там был свой духовный отец. В миссионерском отчёте за 1907 г. упоминается о беседе в Рудневском погосте, произошедшей 2 сентября (по старому стилю), где принимал участие «беспоповщинский местный начётчик» (12). Его имя, а также населённый пункт, из которого он происходил, в отчёте не сообщаются. Отцы-миссионеры большее внимание уделяли своим оппонентам-поповцам как силе, куда более значительной и опасной, а о малочисленных и неопасных, с их точки зрения, беспоповцах в лучшем случае упоминали лишь вскользь.

В других деревнях гуслицкого Раменья, так же как и в Петрушино, о поморцах к концу XX в. практически полностью забыли. Небольшим исключением можно считать селение Дорхово, где одна пожилая жительница 1914 г. рождения рассказала, что прежде в деревне, помимо основно-

го поповского большинства, жили несколько семей «каких-то беспоповцев».

В большой д. Мисцево также помнят, помимо основного белокриницкого большинства, только о лужковцах, которых в этом селении, так же как и в соседнем Петрушино, было порядка десятка семейств. Последние были ориентированы на петрушинскую общественную моленную. В 1890 г. анонимный автор одной из заметок газеты «Московский листок» упомянул о наличии в Мисцеве 3 старообрядческих приходов разных толков (13). Два из них — окружнический и неокружнический. Третий мог быть и ещё одним неокружническим, только иной принадлежности, нежели первый. Но не исключено, что здесь могла фигурировать и поморская моленная-приход. Одно время, также в период бурных конфессиональных споров в Гуслицах, которые никогда не обходили стороной и селение Мисцево, жители которого, вместе с соседями из Титово, всегда считались рьяными буквоедами, число мисцевских моленных доходило до 5 зданий одновременно, принадлежавших adeptам разных толков (14).

В ЦИАМе сохранились метрические книги поморской общины в с. Зуево (часть Орехово-Зуево) — единственной официально зарегистрированной в начале XX в. поморской общины на востоке Московской губернии и на западе Владимирской, к которой, помимо собственно орехово-зуевских поморцев, тяготели и представители этого согласия Патриаршины и Гуслиц. К сожалению, сохранились только метрики, которые датированы 1908 и 1913 гг. Но и в них мы встречаем выходцев из интересующих нас селений. Здесь мы встречаем только сельцо Никитское, а также деревни Мальково и Титово. Возможно, поморцы из других населённых пунктов гуслицкого Раменья фигурировали в записях за другие годы, записи от которых до нас не дошли.

Из записей, которые содержат информацию о жителях Никитского, мы узнаём и их фамилию — Кареловы. Судя по всему, это и есть родовая фамилия клана поморцев этого селения. Южнее Никитского, ближе к д. Мальково, которая находится всего в паре километров от него, есть небольшое кладбище, именуемое в народе «Кареловское», где и погребались местные поморцы.

Интересно, но в метриках Зуевской общины фигурируют и лица из Никитского, которых мы не встречаем в вышеприведённом документе 1901 г. Так, из местных Кареловых встречаются несколько человек детей некоего Сыся Иудова Карелова — Ефим Сысоев, Пелагея Сысоева и Селивестр Сысоев (15). Сысой Иудов (Иудин) может быть родным братом Ивана Иудина, который показан главой семейства в пятом доме в исповедной ведомости. Также несколько раз и в 1908, и в 1913 гг. мы встречаем и никитского крестьянина Николая Иванова Карелова, который

фигурировал в качестве восприемника на крестинах (16). Из этого семейного клана в метриках фигурируют дети крестьянина Ивана Григорьева Карелова — Иван Иванов и Мария Иванова (17). Встречаем мы и Петра Иванова Карелова, Сергея Петрова Карелова, Дмитрия Максимова и Александру Дмитриеву Кареловых. Последние были восприемниками на крестинах 23 мая 1913 г. младенца Михаила, сына никитских крестьян Иван Дмитриева и Капитолины Петровой Кареловых, проживавших в Зуеве (18). 6 августа 1908 г. в местечке Никольском (на Ореховской стороне Клязьмы в Орехово-Зуеве) родился младенец Феодосий, сын уже известного нам Николая Иванова и Фетинии (Фотинии, Феотинии) Ивановой Кареловых (19). Кое-кого из этих лиц мы видим в исповедной ведомости, но многие, скорее всего, уже давно проживали или в Зуево или в Никольском и в ведомостях церкви у речки Рудни не фигурировали, хотя официально и значились крестьянами сельца Никитского.

Были ли все жители Никитского — фигуранты списка из исповедной ведомости 1901 г. — носителями фамилии «Кареловы», мы не знаем. Хотелось бы также немного коснуться возможного попадания Кареловых в Гуслицы, в сельцо Никитское. Фамилия явно происходит от этнонима «карелы», но представители этого народа компактно проживают, или по крайней мере проживали, довольно далеко от Гуслиц. Помимо собственно Карелии, этнические карелы компактно живут в Тверской области (знаменитая группа тверских карел), ранее группы карел жили в Переславле-Залесском и на территории Переславского и соседнего Александровского уездов Владимирской губернии. Но фактов поселения карел в Гуслицах, или даже в соседних местностях, нет. Но здесь нам может помочь старообрядческая версия попадания в рассматриваемый край этой фамилии. В Нижегородско-Костромском Поволжье есть известная старообрядческая деревня Карельская, предки жителей которой, по преданию, пришли с знаменитого поморского Выга. Были ли они этническими карелами, или же селение получило название по региону, откуда они прибыли, — тема отдельного исследования, в том числе и антропологического. Но сам факт существования предания о приходе предков жителей Карельской из известного поморского центра говорит сам за себя. Предки Кареловых сельца Никитского, так же как и предки жителей поволжской деревни, могли прийти или с самого Выга, или же откуда-то из соседней местности. Они также могли происходить из этнических карел, которые не приняли никоновы новины, или же просто были из карельских земель, откуда было получено на новом месте и прозвище «Карелы», трансформировавшееся впоследствии в родовую фамилию.

Здесь сразу же возникает вопрос: а не при-

несли ли сюда, в гуслицкое Раменье поморское согласие эти карельские выходцы? Ведь, к примеру, в том же Никитском в позднейший период только Кареловы были поморцами. Но, на наш взгляд, ситуация здесь была иная. Выходцы из карельских земель явно направлялись не в ту местность, где до них не было единоговерного населения, тем более, что эта местность была не где-то в поволжской, сибирской или иной глуши, а в непосредственной близости от Москвы. Учитывая, что рядом находится известная в прошлом поморская местность Патриаршина, надо понимать, что здесь также было поморское население, в среду которого и стремились попасть первые Кареловы. Каким-то подтверждением этому может быть наличие остатков поморского населения в других раменских деревнях, о чём мы писали выше. Чуть ниже мы также приведём фамилии поморцев из соседних деревень, и Кареловы там не фигурируют. Да и сомнительно, чтобы предки Кареловых обосновались не просто в чужом, не единоговерном краю, но ещё и фактически напротив приходского храма: напомним, дома «беспоповцев» мне показали в прежнем Никитском всего в сотне-другой метров от храмов погоста Рудня.

Позже значительная часть раменских поморцев оставила своё прежнее исповедание. Большинство перешло к рогожским поповцам, а основная часть жителей Никитского оказалась в господствующем исповедании. Кареловы же, как семейство исконно поморское и явно всю свою историю весьма крепко державшиеся своей веры, единственные из обитателей селения остались верными исконной вере.

Когда предки Кареловых могли обосноваться в Гуслицком Раменье, в Никитском, а также были ли они единственными переселенцами из Поморья, мы не знаем. Это — тема отдельного исследования. Здесь надо поднимать ревизские сказки и другие источники, по которым можно было бы проследить какую-то историю этого семейства.

И ещё по поводу связей Гуслицкого Рамения и Поморья. Старообрядческие Гуслицы известны и как центр книжности, где переписывались певческие книги, которые, по крайней мере с 1780-х годов, украшались заставками «гуслицкой» росписи. Последняя происходит от росписи «ветковской» и явно была занесена в край вместе с группой переселенцев из Ветки после второй «выгонки» 1765 г. «Гуслицкие» книги переписывались и в некоторых деревнях Рамения: Заполицы, Мисцево, Петрушино, Равенская, Степановка, Дорхово. «Гуслицкая» роспись, равно как и её предшественница «ветковская», традиционно считается поповской. Но недавно сотрудник старообрядческой книжной лавки при московском храме Святителя Николы Чудотворца Тверской

общины (у станции метро «Белорусская») И. Ушаков рассказал о следующем, крайне важном для нас моменте. Какое-то продолжительное время назад ему довелось держать в руках певческую рукопись, написанную в одной из деревень гуслицкого Рамения (точное название селения мой информатор не помнит), заставки на которой были не «гуслицкого» типа, а, как это ни покажется странным для Гуслиц — поморского. Последний практиковался исключительно самими представителями поморского согласия. Встреча его в Гуслицах — факт уникальный. К сожалению, сейчас уже не найти следов этой книги, не выяснить, кому она была продана и где в настоящий момент может находиться. Но и то, что удалось зафиксировать память о том, что она была на руках, уже хорошо. Возможно, что как и поповская роспись пришла в край с группой ветковских переселенцев, так и с какими-то выходцами из Поморья в гуслицкие пределы попала и поморская книжная традиция, которая, правда, не прижилась. То, что у старообрядцев-поморцев соседней Патриаршины были весьма тесные связи с Выгом и другими поморскими центрами, никаких вопросов не вызывает. Исходя же из приведённых фрагментов информации о следах подобных контактов с крупными центрами и гуслицких поморских уголков, можно сделать вывод, что в орбиту этих связей были вовлечены и они. К сожалению, об этом мы теперь можем судить лишь по крупным сохранившейся информации.

Из д. Мальково в записях фигурирует крестьянин Пётр Иванов Смирнов (20), из Титово — младенец Екатерина, дочь крестьян Полиекта Петрова и Анны Степановны Исааковых, которую крестили 1 декабря 1908 г. (по старому стилю) (21). Как раз у них и был одним из восприемников Николай Иванов Карелов (второй фигурировала мешанка из г. Сызрань). 16 марта 1908 г. родился в местечке Никольском в семье крестьян д. Мисцево Лаврентия Анисимова и Пелагеи Куприяновой Викуловых младенец Александр. Семья проживала при фабрике Викулы Морозова (22).

Чуть ниже мы приведём краткую информацию о поморцах из 2 запонорских селений, которые встречаются в той же метрике. К сожалению, до настоящего момента не дошли записи за другие годы, которые были сделаны в Зуевской поморской общине. Возможно, в них, помимо приведённых населённых пунктов, мы узнали бы информацию и о их единоговерцах из других гуслицких деревень как уже известных нам по другим источникам, так, возможно, и каких-то других. Здесь могли быть и Петрушино, и Дорхово, и Заполицы. Однако, нельзя не принимать во внимание и тот факт, что многие поморцы, даже при большей территориальной близости Орехово-Зуева, могли быть ориентированы на общества Мос-

квы. Тем более, что связь с ними, как мы видели выше, была.

При внимательном рассмотрении имеющих сведения о раменских поморцах у нас сложилось впечатление, что в данном уголке Гуслиц к началу XX в., пусть даже и у немногочисленных поморцев, существовало как бы 2 центра. Первый из них — село Никитское, которое объединяло вокруг себя и единоверцев из соседних селений. Эта поморская группа, как мы видели, была ориентирована на большое поморское общество в Зуево. Вторым центром было селение Петрушино, являвшее собой ещё один центр местных поморцев, наряду с деревней (затем — селом) Зворково Егорьевского уезда. Наличие этих 2 местных поморских групп, как нам кажется, является сохранившейся памятью о более раннем периоде, когда поморский мир гуслицкого Раменья, а также ряда соседних территорий, был довольно многочисленным и внутри его не могли не сложиться какие-то локальные приходские сообщества.

Несмотря на то, что практикующие поморцы живут в прежнем Раменье (Никитское) до сих пор, информацию об их проживании за середину XX в. в фонде Уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Москве и Московской области (Ф.3004 Центрального Архива Города Москвы — ЦАГМ), мы не обнаружили. Видимо, это общество, а также поморские группы соседних селений, которые в 1940-х—1950-х гг. явно ещё существовали, вели себя достаточно тихо и в поле зрения властей не попадали. С соседями белокрыницкого согласия и официальной веры они явно были в хороших отношениях, поэтому на них никто не доносил.

О поморцах селений Запонорья мы знаем гораздо меньше. Так или иначе, к началу XX в. их последние семейства сохранялись лишь в 2 деревнях: Дуброво и Коротково. Последнее селение являло собой самую северную оконечность Гуслиц, и за ним уже начиналась Патриаршина. На «Карте раскольников селений Московской губернии» присутствие поморцев показано только в д. Коротково (23). О группах представителей этого согласия в других местных селениях авторы этого издания, видимо, не знали. Дуброво показано только красным цветом, которым обозначались поповцы.

Почти тремя десятилетиями ранее, в 1842 г., в клировой ведомости Покровской церкви с. Запонорье, в приходе которой был весь одноимённый микрорегион, мы находим важную для нас информацию, что в д. Коротково проживали старообрядцы «по беспоповщине», коих было 9 дворов, в которых проживали 27 лиц мужского пола и 26 женского. Поповского большинства в селении значится 52 двора с 150 лицами мужского и 176 женского пола (24). Что это были за беспоповцы, автор ведомости нам не поясняет, но по

другим источникам мы знаем, что кроме поморцев в этом селении иных беспоповцев не было. В Дуброво и других запонорских деревнях в этой клировой ведомости значатся лишь поповцы.

О том, что в Коротково прежде проживали семьи «каких-то беспоповцев», старожилы этого селения помнили ещё в конце 1990-х годов. В метрической книге Зуевской поморской общины мы встречаем в 1908 г. коротковского крестьянина Николая Анисимова Смирнова и Феохтисту Андриянову Смирнову, которые были восприемниками на крестинах у семейства своих земляков (25). В метриках зуевской общины сохранилась запись и о том, что 20 мая 1913 г. в моленной патриаршинской д. Ионово вступили в брак крестьянин из Коротково Галактион Емельянов Викулов и мещанка из Павловского Посада Анна Александровна Красильщикова. Свидетелями со стороны жениха были выходцы из большого патриаршинского селения Кабаново (26).

Мне довелось опрашивать старожилов д. Дуброво, но ни о каких беспоповцах в своём селении они ничего рассказать не могли. Тем не менее, поморцы в этом селении жили ещё в начале XX столетия, что подтверждается той же метрической книгой Зуевской общины, где фигурирует крестьянин д. Дуброво Богородского уезда Сергей Амвросиев Кириллов, бывший восприемником на крестинах ребёнка крестьян патриаршинской д. Будьково (27). Этот факт свидетельствует о том, что последние гуслицкие поморцы поддерживали весьма тесные духовные связи со своими одноверцами в соседнем регионе. О том же, сколько семейств и их членов в то время проживало в указанных деревнях, информацию получить невозможно. Её не зафиксировали архивные источники и историческая память старожилов. Но речь явно шла о считанных семьях, а не о относительно большом обществе.

Возможно, кроме этих 2 населённых пунктов, в данной местности и в начале XX в. имелись ещё семьи или единичные представители поморского согласия, но никаких сведений о них нет. Отсутствует и архивный, и опубликованный материал, ничего не помнят о них и старожилы старообрядческих деревень.

На наш взгляд, прежде, до распространения в Гуслицах поповского рогожского согласия, в которое при помощи экономических и иных рычагов удалось переманить большую часть беспоповского населения края, рассмотренные нами местности, а именно Раменье и Запонорье, были населены исключительно представителями поморского согласия. Остатки поморского населения, о которых мы сообщили выше, об этом ясно свидетельствуют. Поморцы могли жить и на более обширной территории. Например, на той же «Карте раскольников селений» зелёный значок, обозначающий беспоповцев, присутствует и у д. Ку-

ровская, южнее Запонорья (28). Понятно, что конкретного указания на то, к какому согласию здешняя, явно небольшая к началу 1870-х годов беспоповская группа принадлежала, нет. Рядом расположена д. Заволенье, где ещё в 1990-х годах помнили о нескольких семействах федосеецев, здесь проживавших. Но не исключено, что в Куровской имеются в виду именно поморцы. Рядом с Запонорьем располагался самобытный гуслицкий уголок — Заход (Заохот). По истории здесь известны лишь представители белокриницкого согласия, к началу XX в. — неокружники. Однако, по словам старожилов, в заходской д. Ляхово ещё в самом начале XX в. в общественной моленной белокриницких неокружников пение и чтение было несколько иным, нежели в других местах Гуслиц. Молитву «Отче наш», к примеру, здесь читали: «Отцэ наш, иже эси нанэбэсэх». Получается фактически наонное чтение, которое не характерно для поповцев, но встречается у ряда беспоповских согласий, прежде всего федосеевского и филипповского. Таким образом, учитывая наличие этих небольших деревенских обществ, а также других описанных следов, можно предположить, что до определённого времени поморскими были север, восток и центр Гуслиц. Юг Гуслиц изначально мог быть населён представителями Спасова согласия, о которых мы уже писали ранее (29). История беспоповских согласий Гуслиц и других старообрядческих регионов, которые традиционно принято считать поповскими, зачастую остаётся «белым пятном». Как прежде эти группы надёжно были «спрятаны» за поповской тематикой, так и ныне история поповцев, прежде всего белокриницких, в Гуслицах отправила в забвение историю беспоповского населения.

Что же касается приблизительного времени, когда в рассмотренных нами прежде поморских гуслицких уголках началось вытеснение прежней, исконной веры поповщиной, что-либо сказать сложно. Несколько выше мы привели соотношение количества беспоповских и поповских домов в д. Коротково: 9 против 52. Это говорит о том, что к началу 1840-х годов «ассимиляция» местного поморского населения шла уже довольно давно. Этот процесс явно начался за многие десятилетия до этого. Здесь мы осмелимся предположить, что распространение поповского согласия в Запонорье и Раменье началось одновременно с появлением в окрестностях Беливо знаменитого куста старообрядческих обителей исключительно поповской принадлежности. Местные легенды и опирающиеся на них источники связывали их начало с первым послераскольным временем, приблизительно со второй половиной XVII в. Однако обнаруженные С.В. Сироткиным в РГАДА документы отчётливо показывают, что их авторы, писавшие в 1770-х годах, упоминают о старце Леонтии, старце Иосифе и прочих не как о подвиж-

никах пусть и не столь давнего, но прошлого, а как о своих современниках (30). То есть и знаменитые обитель отца Леонтия, «Осипова Грива», «Камень», «Праксенна Грива», появились среди гуслицких лесов и болот именно в это время, а не ранее. Возможно, появление этого куста монастырей и скитов связано с прибытием в этот край каких-то старообрядцев, мирян и иноков, происходивших с Ветки и захваченных второй «выгонкой» в 1765 г. Каким-то подтверждением этому может служить и то, что в Беливо, соседней Загряжской, а также в ряде других селений, расположенных неподалёку, была распространена традиция «гуслицкой» книжной росписи. Последняя же сюда однозначно была занесена с Ветки и происходит от росписи ветковской. Но данный вопрос требует отдельного разговора и исследования.

Каким-то косвенным подтверждением прежней беспоповской принадлежности жителей рассматриваемых уголков может служить и то, что уже будучи поповцами, они после разделения белокриницкого мира на окружников и неокружников почти поголовно примкнули к лагерю именно последних. А неокружнический мир, особенно даниловского толка, был известен большой консервативностью и во многом был близок своими воззрениями беспоповщине. Кстати, неокружники-даниловцы составляли и почти всё старообрядческое население Захода, где, как мы говорили выше, ещё в XX в. помнили о наонном чтении в моленной. К даниловцам принадлежали и жители упомянутой нами Куровской, но при находившейся в этой деревне фабрике Балашовых была создана и моленная рогожского толка, оттянувшая на себя часть старообрядцев, прежде всего тех, кто на этой фабрике работал.

Также нельзя исключать возможность того, что известные нам маленькие общества гуслицких федосеевцев, которые, по аналогии с соседним Егорьевским уездом, явно возникли после 1812 г., могли возникнуть на базе более старых поморских групп. Федосеевцы известны нам в крупной деревне (слободе) Абрамовка, находящейся чуть южнее Степановки (31), а также в д. Заволенье, рядом с Куровской.

Невзирая на вынужденное умолчание, какая-то информация о гуслицких беспоповцах все же фиксировалась и авторами архивных документов, и отцами-миссионерами. Что-то сохранялось в исторической памяти населения и в конце XX столетия. По этим крупницам мы и можем, пусть даже и фрагментарно, восстановить определённую картину расселения и истории поморцев, а также представителей других беспоповских согласий края.

Работа по изучению истории старообрядчества Гуслицкого края и сопредельных микрорегионов Западной Мещёры продолжается. Возможно, что через какое-то время удастся выявить ещё

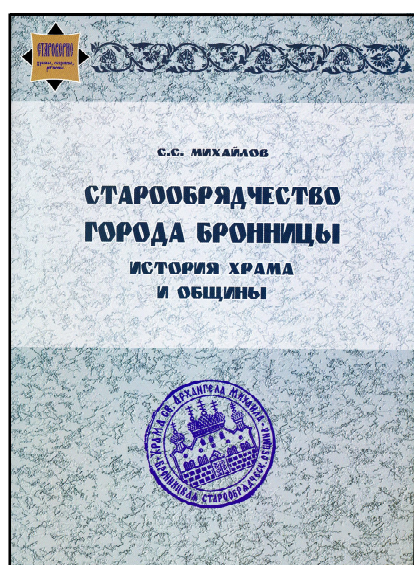
ряд важных и интересных документов и иных сведений, посвящённых поморскому согласию в рассматриваемом регионе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ордынский И. Раскол и благотворительность в Гуслице. СПб., 1863. С.5.
2. Стороженко А. Из портфеля чиновника. Гуслица // Отечественные записки. Т.146. №1. (Январь). СПб., 1863. С.89.
3. Матвеев Т. Как насаждалось единоверие // Старообрядцы. Нижний Новгород, 1908. №2–3. С.292.
4. Там же.
5. Центральный Исторический Архив Москвы (ЦИАМ). Ф.54. Оп.177. Д.3141. Л.31об.
6. Там же. Ф.707. Оп.1. Д.78. Л.8.
7. Карта раскольничьих селений Московской губернии. М., 1871.
8. Там же.
9. ЦИАМ. Ф.2127. Оп.1. Д.361. Л.21–21об.
10. Миссионерский сборник (Рязань). 1901. №1. С.171; №2. С.172.
11. Там же. 1901. №5. С.170–178.
12. Братское слово. М., 1908. №22. С.342.

13. Московский листок. 1890. №103. 14 апреля.
14. Там же.
15. ЦИАМ. Ф.2127. Оп.1. Д.542. Л.188, 191, 231.
16. Там же. Л.192, 197, 226.
17. Там же. Л.218об.–219.
18. Там же. Л.219.
19. Там же. Л.186.
20. Там же. Л.187.
21. Там же. Л.197.
22. Там же. Л.176.
23. Карта раскольничьих селений.
24. ЦИАМ. Ф.203. Оп.744. Д.2144. Л.180об.
25. Там же. Ф.2127. Оп.1. Д.542. Л.191.
26. Там же. Л.250об.–251.
27. Там же. Л.238.
28. Карта раскольничьих селений.
29. Михайлов С.С. Старообрядцы-спасовцы Гуслиц и Егорьевского уезда // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.14. М., 2012. С.40–46.
30. Сироткин С.В. Материалы для истории гуслицких скитов в 70-е годы XVIII века // Гуслицкий сборник. Владимир, 2010. С.21–49.
31. Центральный Архив Города Москвы. Ф.3004. Оп.1. Д.11. Л.17.

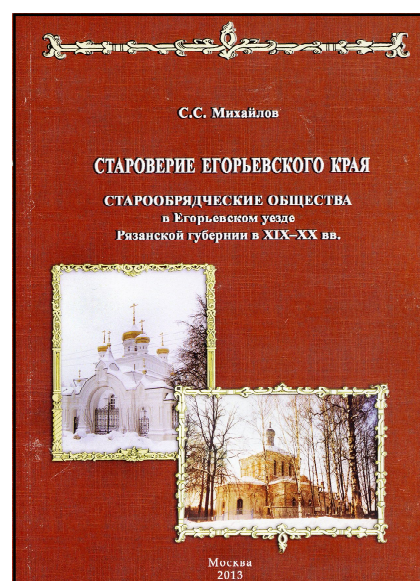
БИБЛИОГРАФИЯ



Михайлов С.С. Старообрядчество города Бронницы. История храма и общины. М., 2013. -52 с.

Бронницы в конце 18-начала 20 в. был центром уезда, который наравне с Богородским уездом был одним из наиболее населенных старообрядцами регионов в Московской губернии. Однако история местного старообрядчества остается малоизученной. В данной книге рассматривается история старообрядческого прихода в самих Бронницах, а так же в некоторых деревнях Бронницкого уезда.

Книга может быть интересна всем интересующимся историей старообрядчества, а также любителям краеведения.



Михайлов С.С. Староверие Егорьевского края: Старообрядческие общества Егорьевского уезда Рязанской губернии в XIX–XX вв. М., 2013. -254 с.

В книге исследуются религиозная, бытовая и общественно-политическая стороны жизни староверов Егорьевского уезда на протяжении двух веков. Много места и внимания уделяется идеологической эволюции старообрядческих обществ и их непростым взаимоотношениям с властями. Положенные в основу исследования архивные материалы дополнены устноисторическими сведениями, записанными во время экспедиционных поездок автора в Егорьевск и егорьевские окрестности.

А.А. БЕЗГОДОВ

**СТАРОВЕРЫ-СТРАННИКИ В ВЕРЕЩАГИНСКОМ РАЙОНЕ
ПЕРМСКОЙ ОБЛАСТИ В 1920-Х–1930-Х ГОДАХ**

Староверы-странники (бегуны, красноверы) (1) оставили свой след в истории староверия Верхокамья. Наибольшее число воспоминаний об их пребывании встречается в Кулиге и Верещагино. В Кулиге странники оказали некоторое влияние на поморцев. Возможно, на протяжении некоторого времени у местного населения даже не существовало четких границ между этими согласиями. Так миссионерами в XIX в. отмечено, что местные староверы по рождению своих детей не крестят, а крестятся только перед смертью. До середины XX в. в Кулиге и округе староверы-поморцы не ставили крестов на могилах и вообще никак их не отмечали (2). В деревнях соседнего Соколовского сельсовета, была распространена традиция устанавливать на могилах простые столбики с крышкой, что так же отсылает нас к северной поморской традиции.

Интересным источником из которого мы узнаем о староверах-странниках на территории Верхокамья оказались обнаруженные нами в Государственном архиве Пермской области (ГАПО) донесения приходских священников служивших в обновленческих (3) приходах Верещагинского района Уральской области (ныне на территории Пермского края). В составе обнаруженных документов имеются доклады и рапорты благочинных Пермской епархии о наличии сектантов и старообрядцев в их округах. Среди этих документов нами было выявлено семь донесений непосредственно касающихся Верхокамья, из которых мы можем узнать о состоянии местного старообрядчества в 1920-х и начале 1930-х годов на территории современного Верещагинского района (4).

Причиной создания документов стало циркулярное предписание Уральского Областного Митрополичьего Церковного управления (ОМЦУ) (5) №1327 от 3 декабря 1931 г., в котором запрашивалась информация о наличии в приходах сектантов, старообрядцев и староцерковников (6).

В ответ на этот циркуляр в феврале-марте 1932 г. приходскими священниками Верещагинского благочиния были составлены ответные доклады. Авторами докладов стали: настоятель Верещагинского прихода протоиерей Иоанн Мичков, настоятель прихода в селе Вознесенское Михаил Голубев, священник Матвей Казанцев из с. Путино, иерей Владимир Пастухов из с. Рогали, из с. Дворец священник Василий(?) (7) и благочинный протоиерей Петр Мальгинов, настоятель прихода в с. Токари (8).

В докладах с разной степенью подробности рассказывается о старообрядцах, проживающих на

территории приходов, принадлежности их к разным согласиям, количестве, о духовных руководителях и активистах. Приводятся примеры религиозной деятельности старообрядцев, их хозяйственно-экономического положения, а в некоторых документах даже дается оценка социального и политического характера.

Одни просто констатировали, что старообрядцы в их приходе есть и ограничились обобщающей информацией. Другие подошли к делу более ответственно и смогли сообщить не только общие данные об оппонентах, но и подробно указать количество дворов и названия конкретных деревень, в которых они проживают, имена и фамилии руководителей и активных прихожан.

Среди рассмотренных материалов особый интерес представляют документы составленные настоятелем прихода в с. Путино Матвеем Казанцевым. Текст доклада в архиве не обнаружен, но имеется дополнение к нему от 4 февраля 1932 г. (9), в котором подробно перечисляются наставники и наставницы беспоповских согласий: поморского (сепыцкого), часовенного (стариковского) и страннического (красноверского). Столь подробный отчет о старообрядчестве на территории прихода Матвея Казанцева вероятно связан с особым вниманием со стороны епархиальных властей к этому региону и жившим здесь старообрядцам.

В связи с исполнением предписания упомянутого циркуляра ОМЦУ, можно предположить, что некоторые из донесений могли сыграть свою роль в репрессиях. Так особая характеристика в одном из документов дана странникам, о которых сказано: «организация тайная, но боевая с наступательным характером» (10), в те годы подобное упоминание могло привести к трагическим последствиям. Так в рассмотренных документах встречаются упоминания о принудительной высылке старообрядческих наставников, начётчиков и активных прихожан.

На основе изученных документов мы можем сделать вывод о том, что староверы-странники проживали в основном в южной части Верещагинского района, особенно в деревнях вдоль линии железной дороги.

Староверы-странники упоминаются в 4 приходах, причём в каждом из донесений они названы по-разному: в Верещагинском — собственно странниками, в Рогалинском — просто беспоповцами (11), в Вознесенском — «истинными христианами», а в Путинском — «красноверским согласием» с подразделением на «истинных христиан» и «знамых» (12). Представители этого согла-

сия особой многочисленностью никогда не отличались, но в данном случае их учение получило большое развитие. В 1910-х, 1920-х годах на фоне крушения старых традиционных устоев и смены общественной формации, представители красноверского (страннического) согласия стали вести особо активную миссионерскую работу. Под влиянием негативного отношения к Советской власти и коллективизации на селе, а также усиления эсхатологических ожиданий проповедь странников имела определённый успех. Их учение пользовалось некоторой симпатией со стороны других старообрядцев. Из донесений мы видим довольно широкое распространение этого согласия в Верещагинском районе. Сторонники странничества наиболее компактно проживали в г. Верещагино и д. Каранята, где их насчитывалось по 10-15 дворов, и в дд. Минино и Купцы Путинского сельсовета. Так же они упоминаются в некоторых деревнях Томашевского, Рогалинского, Усть-Сепычевского и Вознесенского сельсоветов.

Особое внимание некоторых священников в предоставленных докладах и рапортах уделено именно миссионерской деятельности староверов-странников, это объясняется тем, что в это время странники составили заметную конкуренцию другим религиозным организациям. Отмечается, что странники ведут активную проповедь своего учения. Так в декабре 1929 г. в Верещагино приезжал «известный апологет» странников Христофор Иванович, который на частной квартире устроил диспут с протоиереем Иоанном Мичковым: «беседа продолжалась почти всю ночь, были собраны только единомышленники Христофора Ивановича и окружили Мичкова такой злобой, что последний моментами побаивался за сохранность шеи» (13). Большую роль в миссионерской работе странников играли иноки и особенно инокини, которые «настолько и любопытны и смелы, что неоднократно заходили в наш храм и с задором вступали с отцом настоятелем в дискуссию по прорекаемым вопросам веры» (14). Сторонники страннического учения были и в среде кондукторов железной дороги, которые так же «при встречах с православными не приминут опорочить, опровергнув нашу веру, церковь» (15). Такое положение дел озаботило церковные власти, и в Верещагино, (а возможно и в других местах), стали проводиться беседы против «странничества».

Из выявленных документов мы узнаем, что в эти годы наставником странников в Верещагино был старец по имени Ипат, о котором сказано, что он появился недавно. Возможно этот Ипат духовно опекал странников по всему Верещагинскому району. Имена странствующих иноков не упоминаются, но становятся известными «истинные христиане» в Путинском сельсовете, это Феодосия Федоровна Дудина из д. Купцы и Евфросиния Филипповна Носкова из д. Мини-

ны. Кроме них известно ещё 6 имен странноприимцев (16). Активная деятельность староверов-странников не могла остаться незамеченной со стороны государственных властей, что могло послужить причиной репрессий по отношению к ним. По крайней мере, в последующие годы известий о странниках в Верхокамье становится значительно меньше.

Информация о странниках в дальнейшем обросла всевозможными мифами и легендами, так моя родная бабушка (17), которая жила в Верхокамье, рассказывала мне в детстве, что красноверы крали непослушных детей и пили их кровь, от того дескать и звали их красноверами. По её словам приезжали они с Верещагинской стороны.

Информация о современном положении страннического согласия весьма скудная. По счастливой случайности удалось в Москве встретиться и побеседовать с представительницей страннического согласия из Пермской области матушкой Татьяной. По её словам в Верещагинском районе в настоящее время проживает 3 или 4 истинных христиан. Ещё с XIX в. в странническом согласии было принято деление по территориальному принципу на «пределы». Так Верхокамье относится к Уральскому пределу, предельный старший которого сейчас находится в г. Ревда Свердловской области. Непосредственно Верещагинские странники опекаются матушкой из Кунгура, где находится местный духовный центр страннического согласия на территории Пермской области (Обитель, с обительской старшей Надеждой) (18). Таким образом можно сказать, что, не смотря на существенное сокращение последователей этого направления в старообрядчестве, в Верхокамье представители страннического согласия сохраняются и в настоящее время.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Бегуны» — одно из самых радикальных согласий в старообрядчестве, полностью отрицали возможность спасения в миру, признавая его антихристовым. Призывали к «бегству» из мира в пустыню, к странствию Христа ради в условиях гонительного времени. Стремилась жить тайно, разделялись на странников (рабских, истинных христиан) которые следовали всем установленным нормам своего согласия и странноприимцев (в Верхокамье — «знамые») которые пока еще не ушли из мира но на которых возлагалась обязанность по возможности содержать и предоставлять убежище для странствующих. Известны так же под такими именами как скрытники, красноверы и др.

2. Исэров А.. Духоборы и бегуны в Кулиге? (к постановке вопроса). / Музей Верхокамья №3(04). 28.10.2002. С.4—5. (Верещагино, Пермская обл.)

3. Обновленцы — (Обновленчество; официальное название — Православная Российская Церковь; позднее — Православная Церковь в СССР) — движение

в Православной Российской Церкви, возникшее после Февральской революции 1917 г. Декларировало цель «обновления Церкви»: демократизацию управления и модернизацию богослужения. Заявляло о полной поддержке советской власти и проводимых ею преобразований. С 1922 по 1927 год движение было единственной официально признаваемой государственными властями РСФСР православной церковной организацией. В период наибольшего влияния — в середине 1920-х годов — более половины российского епископата и приходов находились в подчинении обновленческих структур. К 1946 г. самоликвидировалось, влившись в состав легализованного Московского Патриархата.

4. Государственный архив Пермской области (ГАПО). Ф.р-1. Оп.1. Д.119. (Доклады и рапорты благочинных в Пермское епархиальное управление о наличии сектантов и старообрядцев в их округах).

5. В текстах документов так же встречаются и другие варианты наименования Уральского ОМЦУ, такие как: Ур. ОЦУ — Уральское Областное Церковное управление; УМЦУ — Уральское Митрополичье Церковное управление и др.

6. Староцерковники — так же именовались старо-режимной церковью, тихоновцами и др. На основе приходов староцерковников в 1944 г.у была образована современная Русская православная церковь (Московского патриархата).

7. Фамилия в документе указана неразборчиво.

8. Границы и названия приходов в основном совпадают с бывшими волостями.

9. ГАПО Ф.р-1. Оп.1. Д.119. Л.13–14об.

10. Там же. Л.3об.

11. Нами они были определены как странники по тому, как в донесении записано, что местные беспоповцы обслуживаются бродячими монашками, которые предпочитают скрываться и прячутся в домах в голбцах.

12. «Истинными христианами» назывались те, кто уже посвятил свою жизнь странствию, то есть «бегству из мира антихриста», а «знамые» это такие последователи страннического согласия, которые еще не порвали связи с миром, но предоставляют приют странствующим истинным христианам и оказывают всяческое попечение над ними. Более общепринятое наименование знамых — странноприимцы.

13. ГАПО Ф.р-1. Оп.1. Д.119. Л.3об., 4.

14. Там же.

15. Там же.

16. Упоминаемые странноприимцы: Осип Захарович Носков (с. Рогали), Софрон Киприанович Мокрушин (д. Вахруши), Филипп Ипполитов (с. Томаши), Иван Иванович Носков (д. Минины), Кондратий Носков (д. Минины), Матрена Анфимовна Носкова (д. Минины).

17. Безгодова Анастасия (Пелагея) Петровна (1925–2009).

18. Из личной беседы с матушкой Татьяной. Москва, Преображенское, 2012 г.

БИБЛИОГРАФИЯ



Безгодов А.А., Михайлов С.С. Старообрядческие храмы в Орехово-Зуево. М., 2013. -64 с.

Орехово-Зуевское старообрядчество одно из уникальных явлений в Русской истории. Именно отсюда происходят многие богатейшие купеческие фамилии, такие как Морозовы, Зимины и многие другие. Именно здесь возник крупнейший промышленный центр, созданный горами многих поколений старообрядцев. В книге рассказано об истории храмов в Орехово-Зуево принадлежащих к разным старообрядческим согласиям.

Книга может быть интересна всем интересующимся историей старообрядчества, а также любителям краеведения.

Н.Ю. КУЗНЕЦОВА

СЕВЕРНЫЕ ОБИТЕЛИ В РАБОТАХ А.С. ПРУГАВИНА

Эпоха Просвещения, лишившая латынь статуса общемирового языка науки, подарившая миру «Энциклопедию» Дени Дидро, популяризовавшая научное знание оказала важную услугу и историческим наукам. Именно благодаря влиянию идей Просвещения в России в XVIII в. возникает особое направление в изучении местной истории — краеведение. Расцвет историко-научного изучения отдельных территорий Российской Империи пришёлся на период середины-второй половины XIX в. — начала XX в. Краеведение насаждалось как «сверху», так и зарождалось «снизу» — в среде российской интеллигенции. Олонецкая губерния представляла собой одну из тех губерний, в которых помимо местных исследований типичного для всего провинциального краеведения России (православно-церковное, чиновничье и школьное разновидности краеведения) существовал особые виды исследований — краеведческая деятельность политических ссыльных.

Среди политических ссыльных, которые занимались краеведческими исследованиями, следует особо выделить Александра Степановича Пругавина, который стал затем крупным исследователем старообрядчества Русского Севера. В конце 70-начале 80-х гг. XIX в. А.С. Пругавин заявляет о себе постановкой вопроса о необходимости всестороннего исследования «раскола» и религиозных движений в культурном слое общества. Эти исследования с некоторыми перерывами продолжались вплоть до его смерти.

Цель статьи состоит в рассмотрении особенности образов монастырей на Русском Севере, которые создал в своих работах А.С. Пругавин.

Понятие «Русский Север» представляет собой не географический, а историко-культурный термин, под которым обычно понимается северная территория Европейской части России, где в силу единства исторических судеб, социально-экономического развития и взаимного влияния население имеет схожие культурно-бытовые особенности. При этом принадлежность той или иной территории к Русскому Северу не может быть заявлено категорично, так как само понятие устоявшегося определения не имеет. В статье мы будем учитывать тот факт, что под территорией Русского Севера (относительно исследуемого периода, то есть середины XIX—начала XX вв.) будет пониматься, прежде всего, территория Архангельской и Олонецкой губерний. Почему собирание материалов и изучение именно истории монастырей представляется важной именно для этой тер-

ритории? Развитие Русского Севера как региона издавна определялось колонизационными процессами, в том числе и монастырской колонизацией.

Родившийся в 1850 г. в Архангельской губернии в семье инспектора народных училищ А.С. Пругавин за свою жизнь сменил несколько «статусов»: был главой революционного студенческого кружка, имел статус политического ссыльного, считался экспертом в вопросах изучения сектантства в Российской Империи. Можно отметить важный момент в биографии А.С. Пругавина — несколько его статей, посвящённых узникам монастырских тюрем, вызвали участие некоторых высокопоставленных лиц Российской Империи (например, великого князя Константина Николаевича). Благодаря этому несколько таких заключённых, один из которых находился в тюрьме Соловецкого монастыря около 15 лет, а ещё трое — в тюрьме монастыря в Суздале, были освобождены.

В конце 70-х годов XIX в. А.С. Пругавин, к этому времени поступивший и некоторое время проучившийся в Петровской земледельческой и лесной академии в Москве, был отчислен из состава студентов «за участие в деятельности общества "Самообразование и практическая деятельность" и «за распространение нелегальной литературы», устройство «противозаконных сходок» и принадлежность к тайному обществу (1). Власти выслали его в мае 1871 г. в Архангельскую губернию под надзор полиции, где он сначала проживал в Шенкурске, а позднее был отправлен ещё дальше на север в г. Кемь.

Именно в Кемь, в «главном центре поморского раскола», началось знакомство А.С. Пругавина со старообрядчеством, изучению которого он посвятил затем свою дальнейшую жизнь. Также именно на севере империи А.С. Пругавин имел возможность заводить знакомства с представителями различных религиозных течений, существовавших в народной среде, бывать на их собраниях и изучать их литературные сочинения, чем активно пользовался, собирая ценный для дальнейших исследований материал. В Кемь А.С. Пругавин находился до января 1873 г., после чего был отправлен в Воронеж. В конце 70-х годов, вследствие политической неблагонадёжности он вновь оказался в Архангельской губернии (в г. Архангельске) под надзором полиции, где пробыл до февраля 1879 г., когда надзор был снят. Но негласное наблюдение за А.С. Пругавиным было прекращено только правительственным циркуляром от 7 июля 1890 г.

Александр Степанович Пругавин был одним из множества путешественников, краеведов, ссыльных, кто оставил свои воспоминания о Севере Российской Империи, в частности, о монашеской жизни и монастырях. Безусловно, воспоминаний, очерков, путевых заметок о карельских землях вообще и о монастырях Русского Севера существует великое множество, ведь краеведение на Европейском севере начало распространяться ещё во второй половине XVIII в. Это и общие крупные труды, как, например, книга Петра Аркадьевича Энгельгардта «Русский Север: путевые записки» (2) или работы, посвящённые изучению частных моментов, например, А. Воронова «К истории Троицкой Сунорецкой пустыни» (3) и другие. Чем же труды А.С. Пругавина примечательны среди множества описаний путешественников и краеведов? Они могут быть признаны особенно ценными по ряду причин:

— Во-первых, А.С. Пругавин своими глазами видел жизнь на этих территориях (находился в ссылке в Архангельской губернии) достаточно длительное время, что позволило ему не только заметить определённые особенности, но и сделать определённые выводы;

— Во-вторых, А.С. Пругавин не остановился лишь на описании (как делали многие другие путешественники, краеведы и даже ссыльные, оставляя после себя очень подробные, но не содержащие выводов материалы, так называемые дневники путешествий), а изучил заинтересовавший его вопрос очень подробно;

— В-третьих, А.С. Пругавин, принадлежавший к одному из наиболее ярких идеологических течений, распространившихся в среде интеллигенции — народничеству (революционное легальное направление), описывает окружающую действительность с максимальной честностью и достоверностью, которые часто были очень слабо представлены в текстах проправительственно настроенных авторов.

Образы монастырей Русского Севера содержаться в следующих опубликованных работах А.С. Пругавина:

1. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. (К вопросу о веротерпимости). Москва, «Посредник», Серия «Для интеллигентных читателей», 1905.

2. Раскол и сектантство в русской народной жизни, М., Тип. И.Д. Сытина, 1905.

3. Религиозные отщепенцы. Очерки современного сектантства. Выпуск первый. М., Издание «Посредника», 1906.

4. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе. Изд: «Русская мысль». М., 1885.

А.С. Пругавин подробно рассматривает одну из функций монастырей Русского Севера, которую они выполняли, начиная с XVI в., а

именно пенитенциарную практику, прослеживая историю возникновения и развития монастырских тюрем на примере Соловецкой тюрьмы. Он подробно описывает кто, за какие провинности («за старообрядчество», лица «так или иначе провинившихся против церкви и религии», «виновного или же только заподозренного», «наиболее важных преступников <...> против государства и правительства», «сектантов и других еретиков», «за буйство и дерзкие поступки», «за произнесение дерзких слов», «по ходатайству своих родственников», «лица, совершившие особенно тяжкие уголовные преступления», «виновные в таких противозаконных преступлениях») (4), и каким образом («с 1835 г. ссылать в монастыри можно было не иначе, как только по Высочайшему повелению») (5) мог оказаться в монастырской ссылке, рассматривая эти моменты на примере истории и современных для автора событий в Соловецком монастыре. Автор приводит цепочку государственных шагов, которая влекла за собой монастырское заключение: «ходатайства о ссылке и заключении в монастырь <...> возбуждаются исключительно местными духовными властями, священниками и миссионерами, <...> через епархиальное начальство направляются в Святейший Синод. Если последний признает ходатайство <...>, то г. обер-прокурор Синода входит с всеподданнейшим докладом по этому поводу» (6).

А.С. Пругавин также поясняет, каким образом такая функция монастыря, как духовно-нравственная, служила государственным интересам, подробно рассматривая цели монастырской ссылки: «Прежде всего, конечно, имелось в виду <...> наказать <...>; затем — лишить его возможности распространять свои заблуждения, пресечь <...> пропаганду идей; и, наконец, исправить его, заставить его раскаяться в заблуждениях, по возможности привести его снова в лоно православной церкви» (7). Автор отмечает, что эти обязанности — «монастырь в качестве острога и монах в роли тюремщика» (8) — представляли для монастырской братии тяжёлый долг. Часто в монастырях квартировалась особая солдатская команда для присмотра за арестантами. Причём А.С. Пругавин отмечает особый момент, когда сами карательные «сворачивались» идеями арестованных.

Большая часть материала в работах А.С. Пругавина посвящена одному из крупнейших монастырей Русского Севера, а именно Соловецкому монастырю. Но сам автор отмечает, что если «у читателя может явиться мысль, что только эти два монастыря (кроме Соловков много внимания автор уделяет и одному из монастырей центральной России Спасо-Евфимиевскому. — Н.К.) и служили у нас местом ссылки и заточения. Но такое предположение совершенно не соответствовало бы истине» (9). Он упоминает довольно обширный список монастырей Русского Севера (как муж-

ских, так и женских), которые также являлись местами ссылки и заточения различных категорий преступников: Николаевский Корельский (Архангельская губерния), Сийский (р. Северная Двина), Спасо-Прилуцкий (Вологда), Новгород-Северский, Кирилло-Белозерский, Валаам и другие.

А.С. Пругавин показывает, что монастырские тюрьмы, игравшие «важную, огромную роль в общественной, народной жизни России» (10) использовались для наказания лиц, виновные в самых разнообразных преступлениях и проступках. Автор выделяет несколько категорий узников, используя привычную градацию (политические узники, религиозные преступники, уголовные преступники) и приводя пример своей: лица, сосланные туда за дерзкие и оскорбительные слова (против государства, церкви); лица, сосланные за реальные преступления (религиозного характера, уголовные, против государства и власти).

Ещё одним важным моментом в описании монастырей Русского Севера в работах А.С. Пругавина можно считать их описание как крупных идеологических центров, связанных со старообрядчеством. Палеостровский и Соловецкий монастыри автор описывает как места, напрямую связанные с «расколом» и старообрядческими течениями.

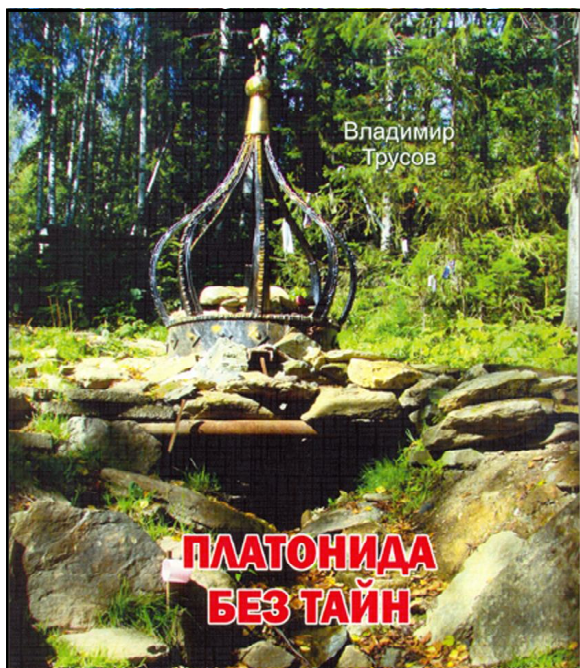
Многие краеведы Карелии не являлись профессиональными историками. Свои научные интересы они связывали с родом деятельности. Не стал исключением и А.С. Пругавин, который рассматривал историю монастырей Русского Севера с точки зрения народнической идеологии, что подтверждает тезис о существовании в дореволюци-

онном краеведении двух различных по качественному составу лагерей — государственного и общественного. Работы А.С. Пругавина, написанные в конце XIX—начале XX вв., были в русле тенденций, характерных для российской исторической науки второй половины девятнадцатого столетия — «создание компактных работ концептуального характера <...> работ по частным вопросам» и обозначение в работах «черт региональной историографии, самостоятельно разрабатывающей историю своих территорий» (11).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. (К вопросу о веротерпимости). М., 1905. С.43–44.
2. Энгельгардт А.П. Русский Север: путевые записки. СПб., 1897. 258 с.
3. Воронов А. К истории Троицкой Сунорецкой пустыни // Олонецкие губернские ведомости. 1900. №60. С.2.
4. Пругавин А.С. Указ. соч. С.I–IV.
5. Указ. соч. С.IV.
6. Там же.
7. Там же. С.V.
8. Пругавин А.С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. С.178.
9. Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. С.VIII.
10. Там же. С.II.
11. Пашков А.М. Историческое краеведение Русского Севера в контексте развития российской историографии и культуры конца XVIII—начала XX в. // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2009. №17. С.197.

БИБЛИОГРАФИЯ



Трусков В. Платонида без тайн. Первоуральск, 2014.

В книге рассказывается о старообрядческом святом месте возле горы Шунут Ревдинского района Свердловской области, где находится могилка Платониды. Она похоронена в конце XVIII в. Впервые приводится мирское имя инокини Платониды. Собраны и опубликованы легенды, собранные автором более чем за тридцать лет. Вблизи захоронения расположен радоновый родник, впадающий в речку Малый Ик. От ближайшего поселка Краснояр до Платониды двенадцать километров. Дорога не проезжая. Круглый год на святое место совершаются паломничества старообрядцев и новообрядцев, туристические группы студентов и школьников, т.е. всех любителей путешествий.

Оглавление

От автора / Легенды и были о Платониде / О староверах Варфоломее, Платониде, Досифее и Вансонофии / О староверах Варфоломее, Платониде, Досифее и Вансонофии / Из архива С.Д. Нечаева / О Красноярских скитах на Урале / О Симеоне

О.В. ДЕВЯТЬЯРОВА

ВОПРОСЫ РАННЕЙ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ П.С. СМИРНОВА

Раскол Русской Православной Церкви стал для Отечественной истории не только религиозным, но и государственным, общественным, культурным явлением. Поэтому неудивительно, что за время, прошедшее с церковной реформы патриарха Никона, в русской исторической науке накопился значительный пласт исследований, посвященных старообрядчеству.

Число работ, освещающих вопросы церковной историографии, невелико. Однако эти исследования ценны для науки тем, что благодаря им сформировался интерес к церковной историографии старообрядчества. Их авторами были выявлены общие тенденции развития церковной историографии, отмечен ряд ее особенностей, названы сочинения, оставившие заметный след в изучении старообрядчества.

В историографии старообрядчества важное место занимают труды церковного историка Петра Семеновича Смирнова (1861–после 1917) Работы П.С. Смирнова уже обращали на себя внимание историографов старообрядчества (1), однако ряд вопросов, исследованных этим автором, не нашёл отражения в работах историков.

В своих работах автор выделяет ряд причин происхождения раскола Русской Православной Церкви. Во-первых, это особое отношение к обрядам и церковным текстам в религиозной жизни русского народа. Смирнов говорит о том, что тексты и обряды в представлении людей неразрывно срастаются с самими церковными истинами. В этом и заключается проблема, так как нельзя забывать того, что психологическое значение церковных текстов и обрядов не передает им догматическую важность и неизменяемость. Вторую причину раскола Смирнов видит в «религиозной самомнительности русского народа» (2). Русское христианство, со всеми местными особенностями, считалось единственным в мире истинным христианством. Отдельно Смирнов говорит о такой причине как состояние богослужебных книг. Уважение к книгам, каким бы сильным оно ни было, не исключает их порчу со временем, обветшание и в конечном итоге непригодность к использованию.

Таким образом, в первой половине XVII в. вопрос о богослужебных книгах и церковных обрядах достиг некоего кризиса. Необходимость исправления и унификации церковной жизни кажется автору очевидной. Однако особенности и менталитет русского народа явились причиной разногласий с официальной позицией. Возникает противостояние внешней и внутренней стороны религиозного вероучения, которое выра-

жается в борьбе за свыше-откровенные истины веры.

Смирнов в данном случае рассматривает именно происхождение раскола, почву и атмосферу времени его возникновения. В своих работах он описывает ситуацию кризиса в духовной жизни общества. По мнению В.В. Молзинского, П.С. Смирнов отходит от «примитивных объяснений первопричин раскола личностным обидами отстраненных от работы справщиков» (3). В данном случае он предлагает совершенной иной подход к разработке данной темы, по сравнению с современными ему исследователями, которые также занимались изучением вопросов ранней истории раскола и принадлежали к обличительному направлению церковной историографии. В отличие от Е.Е. Голубинского, чьё понимание первопричины раскола оказывается упрощённым и заключается в отсутствии просвещения, образованности, знания догматов веры, в отождествлении их с образами и привычками (4), то есть к типичному обличительному взгляду на поиск первоисточков движения в невежестве народа и первых расколоучителей, П.С. Смирнов представляет читателю многогранный спектр оснований возникновения данного явления, чётко сгруппированных и выделенных в определённой логической последовательности.

Свой рассказ об одном из наиболее известных церковно-политических деятелей XVII в. — патриархе Никоне, П.С. Смирнов начинает с таких слов: «Никон принадлежит к числу тех личностей, которые оставляют по себе в истории великую память. Это был человек редких дарований и архипастырь „доброй души“» (5). В данном случае, автор не скрывает своей симпатии и предрасположенности к этому деятелю. Историк выделяет Никона как «великую личность» с необыкновенными способностями.

Рассказывая о жизни Никона до знакомства с Алексеем Михайловичем: о его детстве, юношестве, семейной жизни, автор наделяет его чертами мученика и истинного последователя веры.

В 1646 г. Никон был в Москве и представлялся молодому царю Алексею Михайловичу. Автор подчеркивает ряд черт, которые произвели особое впечатление, «обаятельное действие» на царя: «Атлетическое телосложение, величественность осанки, красноречие, наконец, твердая воля, аскетическая суровость и энергичность». Впоследствии Никон стал особенным другом государя и влияние его на последнего стало весьма велико.

Это обстоятельство рассматривается с положительной стороны. Никон, по словам Смирнова, стал «защитником обидимых и угнетенных, вдов и сирот». Он привозил царю многочисленные челобитные от всех нуждавшихся, стал неким посредником между государем и народом. И сделалось имя Никона славным по всей Москве.

Вступив на патриарший престол, он немедленно начал свои преобразования. В 1653 г. Никон разослал по московским церквям «Память». После этого у него появились открытые противники. В их число входили протопопы Иван Неронов, Аввакум, Даниил, Логин, епископ коломенский Павел и некоторые другие. Смирнов подчеркивает бывшие дружеские отношения между Никоном и его противниками, членами кружка ревнителей благочестия, прервавшиеся вскоре после того, как Никон отказался поддерживать старые церковные порядки. Смирнов трактует этот конфликт как сведение личных счетов.

Оправдывая и доказательно подкрепляя действия Никона, автор называет поведение противников перемен вызывающими и самочинными. Смирнов осуждает и порицает их. Он подробно описывает наказания, которые понесли раскольники, подтверждая их справедливость. Смирнов называет всеобщую службу, которую Аввакум провел во дворе у Ивана Неронова, самочинным сборищем и говорит, что только заступничество царя спасло протопопа от решения Никона «остричь» его. Все противники церковных нововведений были высланы из Москвы. Они знакомили жителей тех деревень, сел и городов, которые лежали по дороге из столицы с начинаниями патриарха и, как говорит автор, с невыгодной для последнего стороны. И только лишь положение наказанных могло придавать их проповеди характер правоты.

Между тем Никон потерял всякое значение при дворе, и Аввакум возвращен был в Москву (1663). Первые месяцы возвращения его в Москву были временем большого личного торжества Аввакума; сам царь выказывал к нему необыкновенное расположение. Вскоре, однако, убедились, что Аввакум не личный враг Никона, а противник Церкви. Он еще сильнее прежнего стал укорять и ругать архиереев, хулить 4-конечный крест, исправление символа веры, троеперстное сложение, партесное пение, отвергать возможность спасения по новоисправленным богослужебным книгам и послал даже челобитную царю, в которой просил низложения Никона и восстановления Иосифовских обрядов.

Таким образом, Смирнов, трактует действия Аввакума как отрицание и протест против никоновских нововведений в основе которого было сведение личных счетов ещё со времен «кружка ревнителей древнего благочестия». Все действия противников церковных реформ были бесчинными и

вызывающими. Напротив удаление Никона от дел правления было большим несчастьем, в том числе и для церкви. Однако Смирнов говорит, что раскол старообрядчества, как общества людей, отделившегося от церкви по поводу исправления богослужебных книг и церковных обрядов, не было явлением необходимым, — он возник случайно. Конфликт можно было решить благополучно. В данном случае Смирнов делит вину между главными действующими лицами раскола: патриархом Никоном, царем Алексеем Михайловичем, боярами, духовенством и, наконец, Аввакумом и его сподвижниками. Однако доля этой вины у каждого различная «или заслуживающая извинения, или же совсем неизвинительная» (6). Хотя нельзя не согласиться с тем, что обе личности сыграли, несомненно, важную и в какой-то момент решающую роль. Тем не менее, существовало немало других факторов способствовавших обострению ситуации и нарастанию напряжения в церковной среде, а в конечном итоге — образованию раскола Русской Православной Церкви.

По мнению В.В. Молзинского, «предвзятость мировоззренческих основ концепции П.С. Смирнова существенно мешает этому несомненно крупному учёному увидеть в явлении русского старообрядческого раскола его многоплановость» (7), а также превращает суждения автора в «одномерные уничижительные оценки» (8). Историка раздражает всякое видение в расколе положительных моментов. Это выявляет в нём в большей степени идеолога церкви, а не церковного учёного.

Рассуждая о течениях и направлениях, выделившихся из общей массы старообрядцев, Смирнов достаточно критично подходит к их описанию. Автор приходит к выводу о несостоятельности общих начал беспоповщины, ввиду отсутствия серьёзной базы доказательств. Более того он находит их учение вредным для общества. Поповщина представляется ему более основательным и убедительным в своих доказательствах учением, возможно из-за своей приближенности к официальной церкви. Однако Смирнов, оставаясь учёным духовно-академической школы, не оправдывает и не принимает точки зрения ни одного из направлений. Его оценки поповщины и беспоповщины и раскола в целом достаточно односторонние. Однако важно подчеркнуть и неординарность позиции церковного историка. Такая позиция автора складывается не в результате обрядовых разногласий, а формируется из его отношения к расколу в целом как к «раздорническому движению» (9).

Имея отношение именно к «обличительному» направлению историографии старообрядчества, работы П.С. Смирнова по своему значению в исторической науке явились отражением мнений, взглядов и позиций, во многом отражающих официальную точку зрения власти и государственной

церкви. Оценка раскола как движения, противостоящего власти, объясняет постоянные его гонения и преследования.

Однако работы П.С. Смирнова выделяются особой глубиной исследовательского замысла. Эрудиция учёного предполагает его большие потенциальные возможности в установлении исторической сути таких явлений как раскол русской православной церкви и старообрядчества. Его объяснения причин раскола выходят за рамки примитивных выводов. Он дает подробное и основательное определение этому процессу, исходя из его «корней». Можно отметить глубокое знание им фактического материала, ценность введенных в научный оборот исторических источников.

Церковная историография эволюционировала под воздействием целой системы процессов — научных, политических, культурных, была полностью вписана в исторический контекст соответствующей эпохи. Со временем подходы синодальных историков к старообрядчеству менялись, применялись новые методы, по-иному составлялись акценты. Из объекта осуждения старообрядчество превратилось в объект исторического исследования, а церковная историография проделала путь от обличительных текстов к науч-

ным трудам, не потерявшим актуальности и в настоящее время.

Таким образом, работы П.С. Смирнова несомненно занимают важное место в историографии старообрядчества и не теряют актуальности и в наши дни. Сочинения этого церковного историка имеют двойственную природу, поскольку на авторскую позицию одновременно оказывали влияние процессы, происходившие как в исторической науке, так и в государственной конфессиональной политике.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. напр.: Молзинский В.В. Очерки русской дореволюционной историографии старообрядчества. СПб., 2001. С.132–141.
2. Смирнов П.С. История русского раскола старообрядчества. СПб., 1895. С.4.
3. Молзинский В.В. Указ. соч. С.132.
4. Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. М., 1905. С.4.
5. Смирнов П.С. Указ. соч. С.33.
6. Там же. С.67.
7. Молзинский В.В. Указ. соч. С.139.
8. Там же.
9. Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб., 1898. С.25.



Б.М. БОДНАРЮК, М.К. ЧУЧКО

**СТАРООБРЯДЦЫ БУКОВИНЫ
В ОПИСАНИИ АВСТРИЙСКОГО НАТУРАЛИСТА КОНЦА XVIII В. БАЛТАЗАРА ГАКЕ**

Буковинский край, отобранный австрийцами у Молдавского княжества в 1774 г. и официально присоединенный к землям Габсбургского дома в 1777 г., стал привлекательной территорией для представителей разных этносов и вероисповеданий, поощряемых для переселения сюда разнообразными льготами, которые так щедро предоставляла колонистам тогдашняя австрийская военная администрация.

В числе таких переселенцев, привлеченных в конце XVIII в. в австрийскую Буковину гарантиями религиозной свободы, были и русские старообрядцы-липоване. Эта специфическая этноконфессиональная группа уже тогда стала привлекать к себе внимание западноевропейских ученых-просветителей, которые интересовались историей Буковины, ее природными богатствами и населением (1). В их числе был и профессор-натурлист из Львова Балтазар Гаке.

Родился он в 1739 г. в Леконку (Бретань, Франция). Получил медицинское образование. Во времена Семилетней войны был врачом в австрийской армии. Работал несколько лет хирургом в госпитале для военных инвалидов в Праге. Благодаря ходатайству своего очень известного учителя ван Шмитена устроился преподавателем анатомии и хирургии в лицей в Лайбахе. В 1787–1805 гг. — профессор медицинского факультета Львовского университета. В 1810 г. переехал в Вену, где занимался научной деятельностью. Умер в Вене 10 января 1815 г. (2).

Работая во Львовском университете, Б. Гаке в 1788–1789 гг. осуществил с целью естественных исследований ряд поездок в Карпатский регион (3). В частности, во время этих экспедиций исследователь дважды посетил Буковину, которую он также называет «имперской Молдовой», учитывая её прежнюю принадлежность к Молдавскому княжеству. За результатами своих поездок исследователь издал в 1790 г. в Нюрнберге первую часть своих «Новых естественно-политических путешествий в 1788 и 1789 гг. через Дакийские или Сарматские или Северные Карпаты» (4). Наряду с другой информацией Б. Гаке подал в этом труде много ценного материала исторического и этнографического характера о старообрядческом населении Буковины, которое не так давно осело в крае.

Автор начал свое описание липованской общины с обстоятельств переселения русских староверов в австрийские владения, остановился на выяснении этимологии их этнонима. В частности, он отмечает, что они «прибыли сюда со сто-

роны Черного моря; эти колонисты называются липованами или филиповцами. Истинное происхождение данного названия берёт свое начало от славянского слова „липа“ или „липовое дерево“ из-за того, что вся утварь в их жилищах изготовлена из этого дерева. Первое название они получили возможно от своих соседей татар, поскольку те обычно называют их только филиповцами» (5).

Далее исследователь обстоятельно остановился на основании липованами Белой Криницы и дарованных им австрийской властью привилегиях. «Обычно, — пишет он, — липованам нравится жить скрыто, отдавая преимущество местностям в лесистых регионах. Именно таким и является их нынешнее поселение на Буковине в Варнице (урочище Белая Криница). В 1784 г. насчитывалось 200 семей, настроенных эмигрировать в этот край, однако эта акция встретила сопротивление со стороны хана и воеводы. В целом прибыло сюда 24 семьи и, вместе с ними, и другие главы семей. Однако поскольку семьям с той стороны не было предоставлено разрешение выйти, они вернулись назад, деяние, которое мужчины из наших рафинированных городов едва ли совершили бы. Эти люди получили на вечные времена императорскую гарантию своей религиозной свободы; они даже вынудили власть уступить, не позволив пронумеровать свои дома. В частности, они также навсегда освобождены от военной службы и на двадцать лет лишаются уплаты налогов. Вместо этого, они не имеют прав на любую помощь со стороны императорского двора» (6).

Значительное внимание уделил Б. Гаке религиозным особенностям липован, что послужило источником своеобразия их традиций и стереотипов поведения. Он пишет, что «эти люди составляют отделенную секту с одной стороны по причине традиционных обычаев своей жизни, с другой — по причине соответствующих религиозных предписаний. О них можно сказать, что они в известной мере являются последователями пие-тетных греков, то есть такие же мечтательные и лицемерные, которые будут делать из себя то, чему в действительности не соответствуют. Они выбирают священника из своей среды, поклоняются иконам, которые висят в их церкви и избе. Иконы нарисованы на дереве и задуманы таким образом, чтоб покрываться как книга, как и их большие молитвенные книги. Они сжигают своих мертвецов; купаются ежедневно, мужчины и женщины вместе в теплой воде. В течение целого года лишь восемь раз употребляют мясо, не курят и не

нюхают носом табак. В целом живут очень уединенно в своих селах; однако за пределами ведут себя совершенно иначе. Поскольку они являются очень скрытными на счет своих религиозных обычаев и чинят преграды относительно доступа к ним в их церкви, то не возможно ознакомиться с тем, что происходит на их службе Божьей. Крещение имеет место только тогда, когда ребенок полностью осознает себя, что кстати не следует критиковать слишком сильно, поскольку если крещение приходится на зиму, на младенцев часто влияет холодная вода, как знаю из опыта, очень вредно, даже смертельно, имея в виду, что мозг новорожденного покрыт еще очень тонкой пленкой. Проклятия, драки, обращение к оружию и кровопролитию и др., как и военная служба является большим грехом и целиком запрещается, как и употребление спиртных напитков.

Все же, хотя эти лицемеры и будут почитаться в качестве людей благочестивых и сплоченных, однако они ни в коем случае не являются такими; потому что в то же время они очень непоследовательны, и если кто-то их обижает, они готовы обратиться к насилию и с тем же неистовством как и военнослужащие в Семилетней войне, в лице одного офицера, у которого скрывалась богатая голландская девушка из их среды; однако если речь идет о защите государства, тогда их законы им это запрещают» (7).

Б. Гаке коротко описал также промыслы липован. Он сообщает, что «захватив с собой достаточно много имущества», они «однако не нуждались даже в нем. Их основные промышленные занятия сосредоточиваются на ткачестве, плетении бечевок и тому подобном» (8).

Очень колоритно и обстоятельно изобразил автор одежду и типаж старообрядцев. Б. Гаке отмечает, что их одежда «простая и благоприспособленная. Мужчина, голова которого пострижена в кружок, носит высокую и черную шапку из овчины, имеет бороду на подбородке и ничего на шее; рубашка длинная и носится, как и у молдаван, поверх штанов; и тело облачено в белый кафтан из шерсти, полы которого накладываются и застегиваются на маленькие пуговицы; они носят на талии синий, красный или черный пояс, длинные штаны, ноги обуты в лапти, плетеные из лыка или бечевок (хадаки).

Женщины свои волосы полностью закрывают, девушки нет. Спереди на лбу имеют ленту, которая поднимается вверх, как тюрбан; сзади уже и покрыта золотыми монетами. Поверх всего этого покрыты белой вуалью, которая проходит под подбородком и свисает на спину, демонстрируя, таким образом, очень приятный аспект: поскольку лента свободно свисает лишь с лицевой стороны, а богатство скрыто за спиной, возможно для того, чтобы не провоцировать у соседа искушений относительно ограбления, которое они так долго

испытывали во времена татар. Шея не украшена, носят также рубашку вышитую разноцветными шерстяными нитками по всей длине и вокруг шеи; поверх этого носят длинное платье из тонкой шерсти, застегнутое с верха до низа на мелкие пуговицы. На нижней части туловища они носят длинные льняные панталоны, на ногах носки и один из видов сандалий красного цвета или же зимой, скорее всего сапоги. В целом этот народ имеет очень красивые телосложение и тип лица, такой костюм амазонки им очень идет и выглядит скромно» (9). К этому описанию исследователь прилагает собственноручные зарисовки типажей липованина и липованки (10).

Что касается внешнего вида духовных лиц, то за словами Б. Гаке, «священники этих людей не имеют какой-то особенной одежды; они носят на плечах пепельную мантию и держат в руках длинный посох» (11).

В целом, стоит отметить, что материалы, помещенные в труде австрийского профессора Б. Гаке, хотя и носят субъективный характер, будучи отмечены определенной предубежденностью автора относительно липованской общины Буковины, служат едва ли не единственным источником к изучению традиционной культуры и быта старообрядцев в первые годы их жизни в Белой Кринице. Причем научную ценность имеют не только поданные исследователем описания, но и иллюстрации, выполненные им очевидно с натуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Schlozer A.L. Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts. - Göttingen: Im Verlage der Vandenhoeckischen Buchhandlung, 1781. - Achter Theil. - Heft XLIII-XLVIII. S.151-152
2. Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich von Dr. Constant von Wurzbach. Reprint 1861. - Bad Feilnbach, 2001. - Band 7. S.163-164; Балтазар Гакет і Україна: Статті і матеріали / Автор-упорядник М. Вальо. - Львів, 1997. С.9.
3. Балтазар Гакет і Україна. - С.11; Predescu L. Enciclopedia Romaniei cugetarea. Material romanesc. Oameni si infaptuiri. - Bucuresti, 1999. P.385.
4. Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. - Nurnberg, 1790. - Erster Theil. - 207s.
5. Ibidem. S.127.
6. Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. S.129.
7. Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. S.127-128.
8. Ibidem. S.129
9. Hacuquet's neueste physikalisch-politische Reisen in den Jahren 1788 und 1789. durch die Dacischen und Sarmatischen oder Nordlichen Karpaten. S.130-131.
10. Ibidem. Tab.I., Tab.II.
11. Ibidem. S.131.

В.И. ОСИПОВ, А.В. ОСИПОВА

**КОНФЛИКТ ЕПИСКОПА ИННОКЕНТИЯ С ИГУМЕНОМ ПЕТРОПАВЛОВСКОГО
МОНАСТЫРЯ ГАЛАКТИОНОМ СТЕПАНОВЫМ В 1907 Г.
(ПО МАТЕРИАЛАМ КАНЦЕЛЯРИИ АРХИЕПИСКОПА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ)**

После смерти епископа Анастасия (ум. 14.02.1906) Измаильская епархия временно, до избрания нового епископа находилась под церковной опекой архиепископа Московского и всея Руси Иоанна (1). В 1906 г. активно обсуждалась новая кандидатура на Измаильскую кафедру, а так же ревизия старообрядческих общин и монастырей (2), которая многими общинами воспринималась неоднозначно. Так священник о. Стефан из Жабриан писал: «вышло неудовольствие из числа общества для принятия ревизионной комиссии сочли какую-то новость небывалою и не находят нужным этот пункт принять. Мы просим и желаем принять о. Трофима как благочинного, пусть приедет и осмотрит, что и в чем состоит дело Мир волнуется мирскою пучиною, одни так, другие иначе толкуют» (3). Это понимал и благочинный епархии о. Трофим Чигин, который в своем письме к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну просит освободить его от этого занятия и «что предположенная ревизия едва ли принесет какую пользу Церкви Христовой, а како бы не сделала бы более возмущении» (4).

Именно в документах за 1906 г. имеются скудные упоминания о конфликтах монастырской братии Петропавловского монастыря с её игуменом о. Галактионом Степановым. Со всеми монастырскими проблемами разбираться пришлось епископу Нижегородскому и Костромскому Иннокентию. 14 апреля 1907 г. было распространено извещение благочинного Бессарабской епархии о. Трофима Чигина от имени архиепископа Московского и всея Руси Иоанна о лишении игуменства о. Галактиона Степанова от Петропавловского монастыря (5).

Жизнь и деятельность Иннокентия епископа Нижегородского и Костромского достаточно хорошо изучена, но в этих изданиях совсем не упоминается о конфликте епископа с настоятелем Петропавловского монастыря иг. Галактионом (6). В исследовании молдавского учёного А. Маголы есть упоминание об этом конфликте: «Но заботы Нижегородского епископа не ограничивались лишь старообрядцами, проживающими на территории России. Так, например, в Петропавловском мужском монастыре близ посада Вилкова, находящегося в Измаильской старообрядческой епархии в Бессарабии, существовали большие недоразумения с игуменом этого монастыря Галактионом Степановым. „Характером он — настоящий атаман разбойников, отличающийся от них разве только лув-

кавой и вкрадчивой обходительностью“. Конечно, такой человек не мог быть терпим в старообрядческом монастыре не только в качестве игумена, но и просто инока, но в прежнее время нельзя было ничего с ним поделывать. Московский Архиепископ Иоанн несколько раз намеревался учинить следствие над Галактионом, но никто не соглашался вести это дело, зная, что такой злой человек, как Галактион, не постесняется и пулю пустить в следователя. Великим постом в 1907 году епископ Иннокентий почти сам вызвался произвести следствие над Галактионом, чтобы выжить этого зверя из вертограда Христова. В процессе следствия Нижегородский владыка сильно пострадал, будучи избит до крови и притом в святом алтаре, но в то же время ему всё таки удалось запретить Галактиона от игуменства и священнослужения, добиться от него покаяния и установить порядок и благочестие в Петропавловской обители на Дунае. Этот исключительный случай представляет нам владыку Иннокентия не только как му-жественного, смелого и мудрого пастыря, но и как поборника за справедливость и добропорядочность в Церкви Христовой. Тогда же, 16 апреля 1907 года, он посетил бессарабский город Белград. Эти пастырские визиты говорят нам о том, что епископ Иннокентий не только посещал липованские общины Бессарабии, но и хорошо знал существующие здесь проблемы и был связан с липованами всего региона: от Карпат и до нижнего Дуная» (7).

История Петропавловского монастыря возле Вилково на Дунае, который был основан в 1840-х годах недостаточно изучена. Имеется исследование А.И. Фёдоровой, которое охватывает период с 1900 до 1948 гг. (до закрытия) (8) и некоторые эпизоды из жизни монастыря за 1892 г. в работе В.И. Осипова (9).

Мало изучены судьбы настоятелей и монастырской братии. Исследование В.И. Осипова посвящено судьбе епископе Феодосия (Баженова), который умер в 1892 г. в монастыре (10). Судьба игумена Петропавловского монастыря Галактиона Степанова практически неизвестна. В архиве «Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси» сохранилось несколько документов, которые существенно могут восполнить как его биографию, так и историю монастыря (11).

13 января 1893 г. братия Архангельского монастыря пишет прошение к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию с просьбой прислать к ним служить о. Галактиона (12), так как

монастырь не имеет священного лица, и они не могут никого рукоположить из братии из-за «старости и дряхлости». Им стало известно, что при архиепископе находится о. Галактион и просят его прислать к ним служить. Под прошением поставлены подписи иноков Исихия, Пимона, Михаила, Маркела, Евфимия, Илариона, Никона, священника Ефима Дмитриева.

Просьба их была удовлетворена и уже за 1897 г. мы встречаем в архиве Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси сразу 4 письма о. Галактиона к разным лицам с просьбой пожертвовать на монастырь, где к тому времени проживало 45 человек. Это письмо от 17 марта к о. Николу с просьбой пожертвовать на монастырь (13), от 25 апреля к архиепископу Московскому и всея Руси Савватию о получении 100 руб. на поминовение девицы Марии (14) и от 20 августа к нему же об оказании помощи монастырю, пострадавшему от наводнения. «В сие лето Господь Бог посетил наш край и наш монастырь большим наводнением. В нашем монастыре такая большая была вода, что лодкой ездили более месяца. В церковь на богослужение лодкой проезжали, в трапезу обедать тоже лодкой. А так же до келий везде лодкой проезжали. Только что в настоящее время стало в монастыре понемногу просыхать. И оказалось скучное положение. Повреждены три здания. Трапеза с киларней (так!), два корпуса келий поимели большие повреждения и сделалось неудобно к жительству. И в настоящее время требуется большая поправка в зданиях. Что было посеяно в монастыре, все погибло от воды. Сад по высох от воды, вымок от солонца. И в сие время скучно даже смотреть на его положение. А поправлять здания нечем, даже и на пищу трудно добывать. Все купить необходимо нужно...

Соблаговолите пожертвовать святую милостыню в наш убогий монастырь и снабдить милостивым подаванием нашу нищету» (15).

И эта же просьба повторяется в письме от 26 августа к о. Николу с просьбой о пожертвовании на монастырь пострадавшего от наводнения (16).

Сохранившиеся письма в канцелярии за 1906 г. рисуют перед нами картину «раздора» между монастырской братией. Одна часть монахов поддерживает игумена о. Галактиона, другая видит в его деятельности вред для монастыря.

В письме от 6 июля 1906 г. настоятеля Петропавловского монастыря Галактиона Степанова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну (17) он жалуется на двух иноков Монасия и Иосифа, которые были присланы в монастырь для исправления. Иноки были постриженные в Архангельском монастыре епископом Анастасием. Они пробыли в монастыре около полугода и начали безобразничать — уходить из монастыря в Вилково и пьянствовать и привозить оттуда в мо-

настырь вино. Игумен вынужден был удалить их из монастыря. Они съездили к епископу Анастасию и клялись вести себя прилично. Взяли их обратно, но через 4 месяца всё началось по-новому. За 3 года их 4 раза принимали и выгоняли. Они ушли в Архангельский монастырь и о. Мартиниан их принял. Они и там начали «мутить» братию. Пришлось выгнать их и оттуда. Они через попечителей хотели вернуться, но монастырская братия отказалась их впустить «и более половины заявили, если их примите, то мы все уйдем из монастыря, потому что они опять станут пить и кромольничать» (18).

Часть иноков и бельцов Петропавловского монастыря обращаются с просьбой к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну защитить их от игумена монастыря Галактиона Степанова (19). Под письмом стоят подписи иноков Евгения Стефанова, Савватия Захарова, Иосафа Сыева и др. Они просят защиты от игумена монастыря, который гонит их из монастыря, а инок Матвей публично говорит, что перевешает их за письма к архиепископу. Жалующие иноки подчеркивают, что в монастырь присылается помощь от А. Морозова и других, но им ничего не дают, а возят в Вилково своим женам и детям. Игумен в монастыре не живет — в понедельник уезжает в Вилково и возвращается в субботу или воскресенье, практически не служит. Картину, состояния взаимоотношения игумена с частью монастырской братии, дополняет письмо инока Петропавловского монастыря Евгения Стефанова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну от 8 июля 1906 г. (20). Он просит оказать помощь монастырю, так как в нём нет порядка: скот рогатый, кони проданы, За сколько продали скотину неизвестно, так как этим распоряжается ими игумен Галактион и старец Матвей. Из монастыря выслали Саватия, он хотел вернуться, но его по просьбе игумена не пропустили на Вилковской таможене.

Раздор в Петропавловском монастыре можно было бы прекратить сменив в нём настоятеля, но на это никто не решался. За ревизию монастыря взялся еп. Иннокентий. Он приехал в Вилково, провел ревизию в Петропавловском монастыре, забрал печать и в «лазареву субботу» в церкви зачитал извещение о запрещении Галактиону служить «за блуд» и другие согрешения. Игумен Галактион был не плохим хозяйственником, но морально неустойчивым человеком. За время своего игуменства он построил церковь, 4 здания келий, 5 сараев, ледник. У него в монастыре побывали граф Строганов, губернатор князь Урусов, губернатор Хурузин и др. По-видимому, всевластие и безнаказанность, с моральной неустойчивостью возмущало не только монастырскую братию, но и народ в округе. Женщины, которые ходили в монастырь работать, «...все приняли от

своих мужей кровавые побои. И возмутился народ» (21).

14 апреля 1907 г. было зачитано и разослано извещение о запрещении о. Галактиона Степанова (22). 21 апреля иг. Галактион пишет письмо к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой простить его и снять с него запрещение служить. Понимая, что архиепископу Иоанну неприятно заниматься его делом, который передал его дело полностью «в руки» епископа Иннокентия, он направляет 12 мая вторичное письмо-прошение с просьбой заплатить ему за церковные постройки, которые он возводил за свой счёт (23).

В этом вопросе епископ Иннокентий проявил твердость и стойкость, указав бывшему игумену монастыря, что его шантаж в возврате денег, потраченных за годы его настоятельства, ни к чему не ведут. Одновременно было разослано письма к попечителям Петропавловского монастыря с подтверждением запрещения бывшего игумена и просьбой не оказывать ему финансовую помощь. Также епископ Иннокентий просил попечителей не допускать в монастырь запрещенного о. Галактиона, который был в монастыре с неизвестным монахом Матвеем и забрали некоторые монастырские вещи. Он требует прислать к нему список забранных вещей, и больше в монастырь иг. Галактиона не допускать и никому ничего не выдавать без разрешения игумена Евгения с братией (24).

Как для Петропавловского монастыря, так и для её бывшего игумена Галактиона началась новая жизнь, которая ждёт дальнейшего исследования...

Приложение

I. 1907 г., апреля 14. Извещение благочинного Бессарабской епархии о. Трофима Чигина от имени архиепископа Московского и всея Руси Иоанна о лишении о. Галактиона Степанова игумена Петропавловского монастыря

Всем благотворителям старообрядческого Петропавловского мужского монастыря, находящегося близ пос. Вилково (Бессараб. губ.) на Среднем Песчаном острове.

Извещение

Действуя по поручению Высокопреосвященного Иоанна архиепископа Московского в Бессарабской епархии, я 12 апреля сего 1907 г. совершенно лишил священноинока о. Галактиона Степанова должности игумена Петропавловского монастыря с воспрещением ему всякого священнодействия и с увольнением из этого монастыря за

тяжкие преступления против некоторых наших церковных законов.

Посему пожертвования и всякого рода корреспонденцию для вышесказанного монастыря отнюдь не должно посылать на имя Галактиона Степанова, а благоволите посылать по адресу: в пос. Вилково Бессар. губ. Льву Кондратьевичу Галкину. Для монастыря.

На подлинном подписано: по поручению Высокопреосвященного Иоанна Архиепископа Московского, смиренный Иннокентий епископ нижегородский и костромской.

С подлинным верно: благочинный бессарабской епархии протоиерей Трофим Чигин.

(Ф. 1475. Д. 241. 1907 г. Дела Бессарабской епархии. Л. 73. Печатный)

II. 1907 г., мая 12. Прощение о. Галактиона Степанова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой заплатить ему за церковные постройки, которые он возводил за свой счет

Его Высокопреосвященству
Архиепископу Иоанну Московскому
От священноинока Галактиона Степанова

Прощение

Довожу до вашего сведения Ваше Высокопреосвященство, что я срасходовал своего собственного капитала на разные постройки девять тысяч семьсот руб. (9700 р.) на каковыя имею данные и счета за подписью всех фирм и магазинов. И прошу вас преосвященнейший владыко соблаговолите мне ответить к кому мне предъявить иск на выше сказанную сумму. Я не думал этого никогда, чтоб заводить эту канитель, но поступки не человеческия епископа Иннокентия который разослал порицательные заявления почти всей вселенной о моих не точных поступках, а только по наговорах людских, меня встревожила и вызвала то, что я никогда и не предполагал подавать иск. Я расходовал, чтоб пожертвовать в последствии на монастырь. А со мной поступили не по-человечески. Поэтому я решил не много подсчитаться.

Если я не получу от вас ответа к 1-му июню сего года, то я буду знать, что вы согласны на то чтоб я не беспокоил ваше святительское имя и подал судебному следователю и в Окружной Суд, который найдет виновника с кого можно будет получить срасходованный и потраченный на постройку капитал 9700 руб. в Петропавловском монастыре.

Св. и. Галактион Степанов
При сем прощении прилагаю счет.
Мая 12-го дня 1907-го года
Счет

Довожу до вашего сведения В.В.П., что я построил настоятелем в Петропавловском монастыре в 1899 г. и подчитывали мне ежегодно попечители А.Ф. Ершов и другие с 1892-г г. до 1899-го год и хранятся у меня за их подписью книги. А с 1898-го год не подсчитывали книги до 1907-го года которые у меня хранятся с подробными расходами. И на каждый мельчайший расход имею счет как на строительный материал, так и на расходный для монастыря и братства.

С 1898-го года до 12 апреля сего года разного всего прихода за лет и 8 месяцев 19360 руб.

А расходу для монастырских потреб, кроме постройки и ремонта (так в тексте — В.О.) всего 19158 руб.

А на постройку потратил свой капитал	
1-е Зимняя церковь	3000 р.
2-е 2 корпуса с кладовыми	1725 р.
3-е на ремонт коколяни	1100 р.
4-е новый корпус	1550 р.
5-е ледник	1000 р.
6-е лестницу и кельи	500 р.
7-е на копку канав и насыпку огород.	1000 р.
Итого	9875 р.

На все выше приведенные расходы имею счета за подписью фирм и магазинов. Всего с постройкой и монастырского расходу за 8-мь лет и 7 месяцев 28896 р.

А приходу 19360 р.

Расход превышает на 9536 р.

И по старым счетам осталось за монастырем до 1898-го попечители отметили и подписали 200 р.

И на постройку и другие необходимые работы с расход. 9536 р.

Всего моего капитала за монастырем 9738 руб. на каковыя имею данные и формальности. И прошу ответить с кого мне получить эту сумму. Если желаете можете прислать комиссию для удостоверения

Св. и. Галактион Степанов)

(Ф.1475. Д.241. 1907 г. Дела Бессарабской епархии. Л.77-78)

III. 1907 г., мая 18. Поручение епископа Иннокентия Нижегородского и Костромского попечителям Петропавловского монастыря о подтверждении запрещения бывшего игумена Петропавловского монастыря Галактиона Степанова.

Старообрядческого епископа
Иннокентия Нижегородского.
Попечителям старообрядческого
Петропавловского монастыря

ПОРУЧЕНИЕ

На днях получено письмо на имя архиепис-

копа Иоанна от о. Галактиона Степанова. За отъездом Архиепископа я считаю своею обязанностию ответить на это письмо чрез вас.

Галактион пишет, что он будто „израсходовал своего собственного капитала на разные постройки монастыря девять тысяч семьсот рублей“, каковую сумму он намерен взыскать чрез Окружной Суд.

Причиной, почему он хочет предъявить такой иск, он выставляет то обстоятельство, что я разослал извещение о его запрещении.

Поручаю вам сказать на это, что если я это и сделал, то считаю своею обязанностию разослать такие извещения в ограждение интересов монастыря и благотворителей онаго, чтобы они не впадали в заблуждение, посылая пожертвования не монастырю, а совершенно постороннему лицу, каким стал Галактион по запрещении и удалении из монастыря. И поэтому мстить это монастырю будет со стороны Галактиона верхом безстыдства и недобросовестности. Это, во-первых. А во вторых, если он и подаст в суд, то дело не выиграет, потому, что здания монастыря принадлежат именно монастырю, как учреждению, а не как лицам, живущим в нем, хотя бы и в звании игумена. Да притом же право собственности за иноками и священноиноками Закон не признает, так что они не только не могут искать на суде, но и даже и делать духовные завещания. А затем пусть помнит, что если он подаст иск. То будет подано в Окружной Суд преследование на него за его многочисленные беззакония, о которых имеются достоверные сведения у архиепископа Иоанна и у меня. И тогда острога Галактиону не миновать, а может быть угодить и дальше. Кроме того будет возбуждено уголовным же порядком дело о том, что он учинил в алтаре насилие надо мной. Я официально признан старообрядческим епископом, что и сам он и вы могли видеть из моего свидетельства, заменяющего паспорт. А за насилие над священнослужителем, особенно же над епископом полагается наказание — арестантские роты, как сказано в уложении о наказаниях. Хотя я ему и простил, но это дело уголовное и может быть возбуждено помимо меня, если он подаст иск. А не подаст, то погаснет.

В противном же случае, если подаст иск, о котором он пишет, то сверх сказанного гражданского наказания, он от Собора епископов будет отлучен от церкви и предан анафеме. Тогда его отнюдь нельзя будет допускать в церковь на молитву и в доме молиться с ним, и есть из одной посуды и не принимать от него никаких пожертвований в церковь и не совершать для него никаких священнодействий и треб: так что если он пожелает исповедоваться, то священник не должен принять его, даже и пред смертью. Если он померет в таком состоянии, то закопать без всякого погребения там, где хоронят самоубийц и опийц.

После же смерти никакого помилования о нем не делать и не молиться за него ни на литиях, ни на проскомидии и нигде.

И обо всем этом будет напечатано «и разослано во вселенную». А так же будет отпечатано и разослано все его следственное дело, до запрещення включительно. Тогда все будут знать все его грязные и ужасные дела.

Так пусть же Галактион выбирает себе любое, или пусть подает в Окружной Суд иск, который он несомненно проиграет, но будет осрамлен и опозорен на всю Россию и непременно попадет в острог или арестантские роты и будет отлучен от церкви и проклят и предан сатане. Если же этого боится, то пусть смиритсЯ, покается и удалится из Вилкова в какой либо монастырь или место и оплакивает грехи свои. Тогда никакого позора, суда и проклятия не будет, но будет жить в мире.

Передайте это ему наедине, не разглашая до времени: быть может придет в чувства и раскается.

Москва 18-го мая, 1907-го года.

(Ф.1475. Д.241. Л.75–76. Текст отпечатан на машинке)

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Осипов В.И. Новые материалы к биографии епископа Измаильского Анастасия (1839–1906) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.9. Одесса-Измаил, 2012. С.112–114.

2. Осипов В.И. Обзор документов по Бессарабской епархии за 1906 г. (По материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Сборник докладов и сообщений Международного научного симпозиума ОРЛР (Тулъча, 12-16 июня 2013 г.). Бухарест, 2013. С.370-384.

3. РГАДА. Ф.1475. Оп.1. Д.240. Л.41-42.

4. Там же. Л.40.

5. Там же. Д.241. Л.73.

6. См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996.. С.114–116; Боченков В.В. Епископы русской Православной церкви в 1920-х годах. Биографический словарь // Во время оно... Вып.6. М., 2012. С.15–31; Магола А. Деятельность владыки Иннокетия Усова в „богоспасаемом Румынском королевстве“ // Культура русских липован в национальном и международном контексте. Вып.5. Сборник научных сообщений Международного научного симпозиума ОРЛР, состоявшегося в Тульче 12-14 июня 2009 г. Бухарест, 2011. С.44–64.

7. Магола А. Деятельность владыки Иннокетия Усова в „богоспасаемом Румынском королевстве“... С.50–51.

8. Фёдорова А.И. История возникновения вилковских старообрядчески церквей и монастырей // Липоване: История и культура русских старообрядцев. Вып.5. Одесса, 2008. С.48-50.

9. Осипов В.И. Обзор документов по Бессарабской епархии за 1892 г. (по материалам канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.6. Одесса, 2009. С.160–167.

10. См.: Осипов В.И. Епископ Феодосий (Баженов): штрихи к портрету // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып. 13. М., 2009. С.100–103.

11. РГАДА. Ф.1475. Оп.1. Д.238, 239, 240, 241.

12. Там же. Д.238. Л.2.

13. Там же. Д.239. Л.17–18.

14. Там же. Л.10–11 и об.

15. Там же. Л.19–20.

16. Там же. Л.21–22.

17. Там же. Д.240. Л.24–24а.

18. Там же. Л.24а.

19. Там же. Л.14–15а.

20. Там же. Л.25–25а.

21. Там же. Д.241. Л.68об., 70.

22. Там же. Л.73.

23. Там же. Л.67–70, 77–78.

24. Там же. Д.241. Л.74



О.К. ЛУНЁВА

**К ВОПРОСУ ОБ ИМУЩЕСТВЕННЫХ ПОТЕРЯХ ЛИПОВАН БУДЖАКА
В ПЕРИОД РУМЫНСКОЙ ЭВАКУАЦИИ: ГОД 1940-Й**

XX в. внёс существенные коррективы в духовную жизнь и хозяйственную практику старообрядцев-липован Буджака. Следствием смены государственной принадлежности Бессарабии (в составе Российской империи, Румынии, СССР, Украины) стали политические, культурные и экономические и трансформации, изучение которых требует дальнейших исследований.

На территории Буджака местами компактного проживания староверов были Измаильский и Аккерманский уезды. В Измаильском численность липован составляла 20176 (1), в том числе в г. Измаиле — 5256 (2). В Аккерманском уезде наиболее многочисленная этноконфессиональная группа проживала в г. Вилково. По данным румынской статистики в 1940 г. общее количество населения города Вилково составляло 8414 человек, из которых 6043 — липоване (3).

В румынский период (1918–1940 гг.) староверам Буджака удалось сохранить религиозную деятельность общин, однако их экономический потенциал значительно ослаб. Серьёзный удар был нанесен староверам и в период эвакуации румынской администрации с территории Бессарабии (28 июня–3 июля 1940 г.).

Советской стороной были зафиксированы массовые случаи незаконных действий румынской администрации и военных по отношению местного населения, в результате чего последние понесли значительные имущественные потери.

В донесении Начальника генерала штаба Красной армии Маршала Советского Союза Б. Шапошникова СНК СССР Молотову зафиксировано: «по сообщению Народного Комиссара Обороны тов. Тимошенко и донесениям тов. Жукова румынские войска при отходе грабят население, забирают лошадей, повозки и увозят их с собой, угоняют скот, увозят мужчин, способных носить оружие» (4).

Для разрешения спорных вопросов, возникающих в период эвакуации румынской армии, 31 августа 1940 г. была создана советско-румынская техническая комиссия. С советской стороны деятельность комиссии возглавил полковник В.В. Болонев, с румынской — генерал Карлаонц. Общая сумма ущерба, выдвинутая советской стороной составила 2682 млн. лей (1 лей = 2,5 копейки) (670500 млн. руб. — О.Л.).

Результаты деятельности комиссии, исследованные по материалам ГАРФ (фонд 7627), свидетельствуют о том, что конфискация, реквизиция, уничтожение и повреждение имущества пред-

приятий, организаций и местного населения зафиксированы с 1939 г., то есть с начала военной мобилизации на территории Румынии. В записке наркома внутренних дел УССР И. Серова, датированной 16 июня 1940 г., наркому внутренних дел Л. Берии содержится информация о том, что «продолжается выселение местного населения из приграничных территорий в тыл, которое сопровождается вывозом всей бытовой собственности и скота» (5).

Случаи конфискации, в первую очередь тягловой силы, были зафиксированы практически во всех старообрядческих селах. Так, житель с. Муравлевка Соколов Аким Стигнеевич в заявлении констатирует: «Во время реквизиции Румынское Правительство взяло у мене одну лошадь и не возвратило назад, которая стоила в то время 3000 лей» (6).

Однако наиболее значительные материальные потери были нанесены липованам в период эвакуации румынской армии в 1940 г. Это невыплаченные заработные платы (учителя, медицинские работники, рабочие, служащие и т.д.), средства в качестве сбережений в румынских банках, вывезенное имущество предприятий и учреждений, реквизиция тягловой силы и т.д. Такая практика характеризовала ситуацию в Вилково, Килие, Старой Некрасовке, Новой Некрасовке, Муравлевке и т.д.

Архивные дела, характеризующие результаты работы советско-румынской технической комиссии по определению убытков и разрушений, нанесённых румынской армией при отходе из Бессарабии и Северной Буковины (7) свидетельствуют о практике радикальной экспроприации проводимой румынами в г. Вилково: существенно пострадала материально-техническая база порта (8), вывезено имущество и ценные бумаги почтового отделения связи (566800 лей) (9), уничтожена библиотека.

В содержании акта от 16 июля 1940 г., составленного представителем комиссии зафиксировано: «мы нижеподписавшиеся Филимонов Василий Афанасьевич, бывший служащий капитании Порта города Вилкова, Зелинский Тарас Антонович и Лебедев Георгий Никитович, жители г. Вилково, являемся свидетелями и вследствие подтверждаем о том, что в ночь 28 июля 1940 г. было увезено румынскими властями при эвакуации предметы, указанные при сем прилагаемом списке: „Из портовой капитани узято 4 (четыре) стула. Из агенства Румыно-Дунайского судоход-

ства было вывезено 2 письменных стола и 2 шкафа для архива. Из вены было вывезено 2 (две кассы) и один аппарат телефонный» (10).

В акте от 12 июля 1940 г. содержится перечень конфискованных материальных ценностей почтового отделения связи общей суммой 566800 лей: «Денег с переводных сумм - 330.000 лей, знаков почтовой оплаты - 200.000 лей, ценных пакетов (2 пак.) - 11.560 лей, 5 телефонных аппаратов - 25.000 лей, одна посылка - 240 лей. Итого: 566.800 лей» (11).

В румынский период Вилково стал центром развития туризма. В 1938 г. город посетили 4399 человек, среди них 4157 - граждане Румынии и 242 - граждане других государств (12). Местом размещения иностранных туристов был крупный отель «Дельта», расположенный на берегу Дуная.

Во время эвакуации отель был разрушен, а его имущество вывезено в Румынию: «Составлен настоящий акт Вилковским горсоветом, секретарем Озирный Ф.А. в присутствии жителей города Вилково: Теушев (фамилия неразборчиво - О.Л.) Н. А., Гончаров С.А., Ветров И.Е., Гладков Т.И. о том, что при эвакуации румынских войск и властей из города Вилково ими разорен на берегу Дуная отель „Дельта“. Сумма ущерба - 20.128.000 лей» (13).

Список вывезенного имущества отеля «Дельта»:

1000 тарелок
100 чашок для чая
500 стаканов
10 зеркал больших
45 средних и малых зеркал
100 ковров
80 покрывалов хороших и 8 покрывалов серого цвета
200 простынь
160 подушек больших и малых
80 занавес с карнизами
200 утеральников
100 скатертик
200 салфеток
500 ножей посеребренных
500 вилок посеребренных
500 ложек посеребренных
100 подносов посеребренных
100 ложечек чайных посеребренных
100 чайников посеребренных
100 кужинов белых полудяных
6 кастрюль больших высоких
2 кастрюли большие низкие
7 кастрюль средних
2 казана больших для стирки (14).

Для перевозки багажа на пароход румыны конфисковали паром, который находился в частной собственности (владелец - 19 человек), а после окончания работы ночью, разбили его на

куски. Стоимость парома оценивается в 70.000 лей (15).

Администрацией Вилковской начальной школы предъявлена претензия на сумму 200.000 лей за сожженную библиотеку русских классиков (2500-3000 экземпляров), которая до 1918 г. принадлежала Вилковскому Высшему Начальному училищу (16).

Из заявления директора школы Ясинской Г.Т. (с. Васильевка) узнаём, что во время эвакуации из школы был вывезен архив, текущая документация и уничтожен школьный инвентарь на сумму 200.000 лей:

«Школьных парт - 120
Школьных шкафов - 8
Оконных парт - 4
Школьная аптека
Стульев - 26
Ковры - 4
Дорожки на пол - 8
Скатерти на стол - 2
Ламп - 4
Стол - 10
Ведер - 3
Лопат - 2» (17).

Зафиксированы также массовые случаи незаконных действий румынских военных по отношению к местным жителям. Наблюдались случаи, когда отступающие румыны принудительно использовали подводы жителей для перевозки своего багажа, а также случаи расправы с местным населением и конфискации имущества.

Из заявления жительницы с. Старая Некрасовка Биюковой И.И.: «Прошу комиссию возместить мне убытки, причиненные румынскими властями за одну лошадь, которая была забрана 28 полком пехоты стоимостью в 10000 лей. Оценены на румынскую монету» (18).

Жительница этого же села в заявлении констатирует: «Прошу сельсовет ходатайствовать по возвращению моей повозки забратую румынским правительством у канчитрацию и невозвращенную стоимостью 20000 по цене на румынские деньги до прихода советской власти» (19). В с. Старая Некрасовка таких заявлений от местных жителей поступило в комиссию более двадцати.

В с. Муравлевка у Наумова Федота и Наумова Трифона румыны конфисковали хомуты, (700 лей и 4000 лей), у Дмитриев Иосифа 2 лошади: «У мене румынские правительсво узяли 2 лошади и оценили в 4000 лей, за которые мене ничево не дали и лошади не повернули» (20). Такого рода заявлений от местных жителей Муравлевки в комиссию поступило более 15, с. Василевки - около 40, с. Новой Некрасовки - более 50 и т.д.

В материалах фонда содержатся сведения о невыплаченных заработных платах рабочим и служащим, пенсиях, а также ценным бумагам и банковским вкладам.

Так, житель с. Муравлевка Лебедев Илларион Дмитриевич заявляет: «служил я в одного Миллионера. Работал в рыболовной Промысли и во время заходу Советской Власти у Бессарабию Миллионер Аликсий Георгиу выехал в Румынию и не заплатил мене за 1½ месяца жалования и за квартиру 1½ месяца. Я служил в месяц 2000 лей и квартира 400 лей в месяц. В суме на румыския деньги 3800 лей которые я не получил за свой труд. Прошу позаботица и выплатить мое Положение которое Миллионер унес мой труд. В чем подписываюсь лично Рукой — Лебедев Илларионъ Дмитриевич.

Свидетели: Яковлев Федор и Соколов Илларион» (21).

Тяжёлое экономическое положение, обусловленное последствиями земельной реформы (1918–1924 гг.), мировым экономическим кризисом (1929–1933 гг.), а также налоговой политикой румынского правительства вынуждало старообрядцев Буджака на поиски «заработка» на территории Румынии.

30 июня 1940 г. в Румынии был опубликован приказ Министерства внутренних дел №8776, согласно которому, все бессарабцы желающие возвратиться на родину, должны обращаться в уездные административные органы «Prefectura» за удостоверениями об их возвращении в Бессарабию, на основании которых им будет облегчен проезд. Старообрядцы, поверив в лозунги большевиков, начали массово возвращаться на родину (22). Однако, при пересечении границы также наблюдались случаи незаконных действий представителей румынской власти.

Так, Пороховая Матрена Васильевна заявляет: «В 1940 году я работала у помещика в городе Бухаресте у Яна Карповича, проработала 5 месяцев. По приходу советской власти я пожелала идти домой и меня выгнали дали всего 100 лей. За время дороги в Галаце у меня забрали платок и пальто стоимостью 3000 лей и отпустили мене домой полуголой» (23).

Подобное заявление на рассмотрение комиссии поступило от жителя с. Старая Некрасовка Чернова Марка: «Прошу комиссию возместить мне убытки забратый 7 июля 1940 г. на станции Фалтешт Дених (3000 лей) один кусьтюм на 4000 лей, ботинки 1000 лей, одну адиялу на 500 и три пары билья на 800 лей и часы на 800 лей. Всего — 10000 лей» (24).

Жители с. Муравлевка заявляют: «Мы граждане Лебедев Петр Фидулович и Лебедева Мария Ифимовна. Мы работали в Рамынии в городе Букарешты на текстильных фабриках от 28.1.1927 до 28.6.1940. Заявляем комиссии, что мы проходили границу с Румынии у Бессарабию в нас забрали вещи румынские солдаты:

1 пару ботинки — 1875 лей

6 пар белья — 2220 лей

Одеяло тонкое — 2400 лей

6 метров 50 см сатина — 5395 лей

1 пинжак зеленый — 1640 лей

2 пары штанов суконные — 2700 лей

2 таза и 1 ступка медные — 3960 лей

1 часы серебряные женские — 3500 лей

1 часы серебряные мужские — 3200 лей

2 перстни золотые — 7800 лей

Узяли деньги и солдатский билет.

Всего: 49190 лей» (25).

Значительная часть имущества старообрядцев осталась на территории Румынии. Так, житель г. Вилково Галкин Ефрем Трифонович в своём заявлении констатирует: «Настоящим ставлю Вас в известность, что после моего ухода в город Вилково осталось в Румынии (г. Сулина) ниже следующее имущество:

Дом — 100000 лей

Мебель — 15000 лей

Сети рыболовецкие — 10000 лей

Лес строительный — 20000 лей

2 свиньи — 5000 лей

Зарплата за 1 месяц — 2000 лей

Итого: 152000 лей» (26).

Подобное заявление поступило в комиссию и от жителя с. Муравлевки Лебедева Федула Степановича: «Проживал в Румынии до прихода советской власти. Мене выгнали на мою родину. В Румынии я в селе Периправа оставил мое движимое имущество:

Инструмент столярный

4 чугуна, которые для пищи

1 скаврада

4 кадушки для изготовления квашанины

2 ведра

Итого: 8600 лей» (27).

Таким образом, изученные архивные материалы дают возможность систематизировать претензии по убыткам, причиненным румынской администрацией и военными в период эвакуации из Бессарабии:

— убытки, причиненные учреждениям, предприятиям, гражданам румынскими властями и войсками в период эвакуации;

— убытки, нанесенные гражданам румынскими властями и войсками в период с сентября 1939 г. до начала эвакуации путем конфискации, реквизиции, уничтожения и повреждения имущества;

— убытки жителей, причиненные румынами в результате конфискации имущества во время возвращения из Румынии в Бессарабию;

— невыплаченные румынской администрацией заработные платы рабочим и служащим предприятий и учреждений в период до начала эвакуации;

— претензии коммерческого порядка (неоплаченные товары, авансы, внесенные за товары и т.д.).

Сумма общего ущерба, причиненного румынской администрацией и военными на территории Аккерманской (Измаильской) области в период эвакуации составила 25512765 лей (28).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Коммунальное учреждение «Измаильский архив». (КУ ИА) Ф.52. Д.588. Л.6.
2. Там же.
3. КУ ИА. Ф.8. Д.270. Л.154.
4. Российский государственный военный архив (РГВА). Ф.37977. Оп.1. Д.661. Л.4.
5. Радянські органи державної безпеки. Документи ГДА СБ України / [упоряд. Василь Даниленко, Сергій Кокін]. — К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2009. С.422.
6. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф.Р-7627. Оп.1. Д.149. Л.86.
7. ГАРФ. Ф.Р-7627. Оп.1. Д.977. Л.2-17.

8. Там же. Л.21.
9. Там же. Д.178. Л.17.
10. Там же. Л.23.
11. Там же. Л.17.
12. Там же. Д.244. Л.70.
13. Там же. Д.19. Л.102.
14. Там же. Д.178. Л.24.
15. Там же. Л.21.
16. Там же. Д.95. Л.111.
17. Там же. Д.95. Л.40.
18. Там же. Д.149. Л.8.
19. Там же.
20. Там же. Д.149. Л.84.
21. Там же. Д.95. Л.80.
22. Правда. 26 июля 1940 г. №206.
23. ГАРФ. Ф.Р-7627. Оп.1. Д.148. Л.1.
24. Там же. Д.149. Л.51.
25. Там же. Л.79.
26. Там же. Д.95. Л.57.
27. Там же. Д.149. Л.83.
28. Там же. Д.178. Л.1.



БИБЛИОГРАФИЯ



Абакумова-Забунова Н.В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев, 2006.

В книге рассматривается широкий круг вопросов, связанных с жизнедеятельностью русского городского населения Бессарабии в XIX в. На основе архивных документов, впервые вводимых в научный оборот малоизвестного статистического и этнографического материала, мемуарной литературы автор исследует историю формирования русского населения в городах Бессарабии XIX в. и динамику его численности; сословный и профессиональный состав русских горожан и их культурно-бытовые особенности; участие разных социальных слоев в трудовой (хозяйственной) деятельности и общественной жизни, их вклад в развитие экономики городов, социальной сферы и городской культуры.

Книга рассчитана на историков, этнографов, а также на всех, кто интересуется историческим прошлым народов Молдовы.

А.А. ПРИГАРИН

**СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОБЩИНА Г. ОДЕССЫ 1945–1962 ГГ.:
ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА КИШИНЁВСКОЙ ЕПАРХИИ РПСЦ**

Благодаря любезности о. Андрея Вознюка, настоятеля Покровского храма г. Кишинёва, нам удалось познакомиться с настоящим памятником истории. А именно — поработать с материалами просторнейшего и масштабного корпуса документов, накопленных за время деятельности Кишинёвской епархии с 1945 г. по настоящее время. Этот массив источников нуждается в системном и комплексном изучении. Более чем в 300 папках, десятках тысяч листов сосредоточена церковная история старообрядчества Молдавии, а также прилегающих территорий (в управлении епископа находились многие общины Украины). Здесь же были обнаружены считавшиеся ранее исчезнувшими сведения последнего периода деятельности Измаильской епархии (1945–1947), а также переписка последнего владыки Арсения Лысова (1948–1960). Уникальны данные персонального происхождения (например, епископов Иосифа Моржакова или Никодима Латышева). Совместно с молдавскими коллегами начата работа по научной каталогизации всего этого корпуса. Стоит отметить, что прихожане во главе со священником осознают ценность исторического «богатства» своего собрания и планируют создать все условия для сохранения и популяризации этого архивного массива.

Из романтико-краеведческих соображений решил описать одну из первых коллекций, которая попала в руки в ходе разборки «мешков» (о. Андрей Вознюк, показывая архив, сразу же вынул папку, на которой было написано «Г. Одесса»). Научная значимость выявленных материалов подчёркивается тем фактом, что об истории старообрядцев моего родного города известно крайне мало. И если «старая» история уже становилась предметом специального внимания (1), то новейшая история не рассматривалась учёными из-за слабой обеспеченности источниками. Имеющиеся в нашем распоряжении документы позволяют осветить жизнедеятельность общины г. Одессы на протяжении 1945–1962 гг.

Староверческое население в городе являлось одним из самых древних и принципиальных для истории Одессы. Здесь проживали и действовали тысячи ревнителей «древлего благочестия» ряда согласий и направлений. Так, например, на 1912 г. в Одессе проживало 700 (или 970) старообрядцев-поповцев, 150 федосеевцев-аристовцев, 120 филипповцев орловского толка. Белокриницкая община, занимая территорию вблизи легендарного «Привоза», в конце XIX — начале XX вв. стала одним из ведущих центров

в общестарообрядческом масштабе. Однако в 1930-х годах, как и другие религиозные объединения, старообрядцы попали под жёсткий гнёт репрессий. В 1930 г. бежал за Дунай о. Стефан Кравцов, окормлявший общину с 1905 г. Этот священник в дальнейшем, в Бессарабии, постригся в монахи. Позднее под именем Силуяна он был рукоположен в епископы и поставлен на служение в Измаильскую епархию (1935–1939). Под конец жизни владыке Силуяну суждено было возглавить всю Белокриницкую иерархию в сане митрополита (1939–1941). К слову сказать, митрополит Силуян — личность во всех отношениях замечательная — был ко всему прочему профессиональным и весьма одарённым иконописцем, оставившим на местах пастырского служения не только добрую память, но и творения своего благочестивого искусства. В 1936 г. была разрушена Покровская церковь старообрядческой общины РПСЦ (построенная в 1906–1910 гг.), а сама община была закрыта.

Новый этап начался после оккупации Одессы румыно-немецкими войсками. В 1942 г. старообрядцам удалось зарегистрировать общину и получить для своих нужд помещение в жилом доме, недалеко от разрушенного храма. В этом здании церковь продолжает действовать вплоть до нашего времени. Из вновь выявленных документов становится очевидным, что возглавил эту общину о. Авраамий Михайлович Катанков, переехавший в Одессу в 1938 г.

Все документы по Одесской общине неравномерно распределены на 2 папки с одинаковым наименованием. В первой сосредоточены различные документы общины на протяжении 01.01.1946–31.12.1962 (604 л. согласно внутренней нумерации, учитывающей обороты). Во второй — документы 1961–1962 гг., посвящённые внутреннему «раздору» и уходу о. Иоанна Сычева (21 л.). Одесская община находилась в управлении Кишинёвской епископии с 1945 по 1962 гг. Бывшая некогда Одесская епархия была подчинена Кишинёву «временно». Как раз это время (с 1945 по 1961 гг.) кишинёвскую кафедру возглавлял легендарный в старообрядчестве XX в. Иосиф (Иван Михайлович Моржаков; 1886–1970) (2).

Первая папка доказывает, что в этот период делопроизводство в общинах и в епархии было поставлено на высокий уровень. Кроме того, имеются косвенные свидетельства (нумерация, прошивка, составленная аннотация, хронологические рамки) того, что дела готовились к передаче в архив. С ними явно поработал специалист архивно-

го дела. Аналогичные пометы видны и на других папках этого времени.

Как и в подобных корпусах данного архива, вся переписка общины г. Одессы и Кишинёвской епископии распределена по отдельным тематическим блокам: «о скоропостижно-умерших», «послания епископа и распоряжения», «личные документы священника Сычева И.Я.», «бракоразводные и по вопросам брачного права», «акты ревизий и обследований и отчеты», «списки старообрядцев, проживающих в селах и хуторах, входивших в состав Одесской общины», «протоколы собраний», «юридические документы», «переписка по вопросу ссоры между священником Сычевым и членами и/о», «списки членов двадцатки и и/органа», «переписка с благочинным», «о митрополите Тихоне», «документы протоиерея Катанкова А.», «разные».

В первом разделе только 1 письмо священника (за 1953 г.), в котором указываются 2 случая скоропостижной смерти и объясняется, почему покойники не были отпеты.

За период 1942–1962 гг. одесскую общину обслуживало 2 священника. Первый из них — о. Авраамий Михайлович Катанков (родился в 1864 г., а умер 8 сентября 1957 г.). В священники он был посвящён ещё в конце XIX в. Его ранняя судьба пока не известна, но в 1938 г., спасаясь от преследований, он оказался в Одессе. Благодаря характеристике (см. приложение 1), которую ему дала местная община для протоиерейского сана, становится очевидной его роль в возрождении общины и создании современной церкви.

Переписка с владыкой Иосифом 1945–1950 гг. показывает религиозно образованного священника. Все его письма насыщены ссылками на «Святую литературу». Кроме Одессы он стал заботиться о бывших прихожанах Херсона, Николаева, Маяк, Балты и др. центров благочестия. Видимо, он был крайне требовательным к общинам и к их наставникам. Например, о Плоском и Балте, где имелись иереи, он в письме к епископу Иосифу от 28 декабря 1945 г. указывал, что «тамо полная духовная анархия». Его пессимизм выражается и в других строках: «у нас полная пустота: в Маяках священника нет, в Березовке нет, в Херсоне нет, в Никополе нет, в Днепропетровске нет, в Зыбкой и Клиньях один, в Кировограде нет, в Злынке и ея районе остался один, в Плоском было 4-ря теперь 1. Знаю, что в Виницкой епархии многия приходы без священства, а также в Черниговской».

Воссоздавая общину в оккупированной Одессе, он заботился об обеспечении церкви должными иконами, книгами, утварью. Сам он собрал значительную библиотеку. Часть из неё была передана в Покровскую общину (например, до сих пор хранится рукописный «Чин погребения» конца XIX в., на котором имеется запись: «Сия книга

чин погребения принадлежит о. Аврамию Катанкову»).

Будучи уже пожилым человеком, этот священник начал раздражать верующих своим капризно-ворчливым поведением. Несколько жалоб на эти свойства от прихожан 1951 г. раскрывают суть конфликта, который разворачивался в одесской общине. Владыка Иосиф направляет в общину благочинного и молодого протоиерея из Измаила. 11 марта 1952 г., на основе показаний о. Фёдора Георгиевича Полякова и о. Иоанна Яковлевича Сычева о регулярном посещении никонианских храмов и совместных богослужениях о. Авраамием, священник был запрещён Иосифом, Епископом Кишинёвским и Одесским. Дело о. Авраамия рассматривалось на Соборе в Москве 26–27 февраля 1952 г. Несмотря на то, что он не признал выдвинутых против него серьёзных обвинений, решение Собора и Епископа Иосифа вступило в силу.

Обиженный о. Авраамий Катанков 4 апреля 1952 г. писал владыке: «по старости и слабости своего здоровья служить больше не могу на мое место изберите священника коего и народ пожелает, а меня освободите». Епископ Иосиф, обращаясь к Церковному совету Храма Покрова Пресвятой Богородицы г. Одессы, 10 апреля 1952 г. писал: «При обсуждении кандидатов на место о. Авраамия, имейте в виду, что у Вас городской приход, члены общины нетто что деревенские, по своим взглядам, понятию и развитию, а по этому необходимо Вам всесторонне продумать и не слишком спешить с этим делом, при обсуждении этого вопроса имейте одно ввиду, дело Божие смотреть ниву Христову, которая требует опытного деятеля, иметь ввиду пользу церкви Христовой». Отстранённый от службы священник до своей смерти жил в Одессе и периодически ходил на службу.

7 сентября 1951 г. измайльский протоиерей И.Я. Сычев написал заявление на имя Пресвященнейшего Иосифа, Епископа Кишинёвского, Одесского и Черновицкого и временно Измайльского. В нём излагаются обстоятельства следующие: одесская старообрядческая община просит перевести его «на служение в ихнюю общину в качестве диякона-уставщика». Ещё 3 сентября об этом же просит владыку Совет общины.

Личность второго одесского священника в этот период также крайне выразительна. Благодаря его автобиографии (приложение 2) раскрываются обстоятельства жизни этого деятеля. С 1947 г. он выполнял обязанности секретаря Измайльского Благочиния, созданного на месте епархии.

8 сентября 1951 г. епископ Иосиф определил на служение протоиерея И.Я. Сычева в одесский храм. Его перевели из г. Измаила (Никольской церкви), на что было получено разрешение Уполномоченного по делам религиозных

культов при Совмине СССР по Одесской области Василия Спиридоновича Астрова. Своим мотивы протоиерей поясняет в письме епископу от 4 августа 1951 г. В Одесской общине «и народ как будто хороший, и маломальски воспитан не так как у нас в обще по Измаильской Епархии. И в отношении церковного пения и чтения у них не так, как у нас, а приблизительно по моему вкусу, а о моем вкусе в этой области я уж не стану распространяться Сердечно признаюсь; служить в г. Одессе, в большом областном городе, да еще и в таком благородном обществе, вещь заманчивая, соблазнительная, в особенности с моими вкусами и взглядами, но это еще ни говорит за то, что я не должен иметь приличного обеспечения, а ведь в г. Одессе, как я уже интересовался, рынок в обще дороже чем у нас в Измаиле».

Показательно, что протоиерея И.Я. Сычева готовили для прихода г. Балты. По болезни о. Фёдора Филиппова духовные требы выполнял временно о. Харлампий Трофимов из с. Плоское. После смерти о. Фёдора 13 марта 1951 г. община пожелала оставить о. Харлампию, что и было исполнено. А протоиерей Сычев в этом году направился в Одессу.

Уже 4 октября он с семейством, простившись с прихожанами Измаила, на пароходе «Киев» отбыл в Одессу, где уже утром 6-го обустроился. «Квартира у нас получилась великолепная, — писал протоиерей архиепископу 28 октября 1951 г. — Две комнаты и кухня, она же и сени. Немного темновата, но для нашей семьи достаточно. Квартира будет отапливаться хорошей грубой на две комнаты, а в кухне установлена хорошая плита. В отношении электросвета, пока еще не установлено, но надеюсь, что к 1-му Ноября в моей квартире будет свет».

Пожилой священник, видимо, несколько ревниво воспринял появление молодого и образованного уставщика. На ворчанье старика И.Я. Сычев не отвечал, но передавал епископу недовольство его поведением в храме. «Многие прихожане стали посещать православные храмы и там молятся. Отчасти в этом тоже виноват о. Авраамий».

30 октября 1951 г. протоиерей писал: «Праздник престольного дня. На Покров Пр. Богородицы у нас в г. Одессе прошел скромно. Молящихся было несмотря на воскресный день, очень немного. Оказалось, что многие из прихожан и не знают, что воскресение престольный праздник, потому, что о. Авраамий ниразу не предупредил об этом прихожан. Меня очень удивляет и поражает то, что в Одессе на память Великомученика Дмитрия, не совершается богослужения, говорят: „никогда не служили“. Может быть это так и надо, но я привык как у нас на родине, всегда этот праздник церковью праздновался и празднуется“. Именины о. Авраамия — пирог от Совета: „хлеб и соль“ и „по единой“». В результате 27

апреля 1952 г. протоиерей Иван Яковлевич Сычев был избран в наставники на собрании одесской общины. А 25 мая в Москве был рукоположен в сан священника.

Налаживается приходская жизнь. Об её структуре и интенсивности можно судить по ряду отчётов, составленных священником (приложение 3, 5 и 6). Эти документы также раскрывают механизмы взаимодействия с местной администрацией (как церковной, так и светской).

В ноябре 1955 г. Иосиф Моржаков побывал в Одессе. Высоко оценивая речения иерея, чтецов и певцов, владыка счёл должным указать на отсутствие отопления в храме, что небезопасно для пожилых людей и крещения младенцев.

Шел процесс обустройства храма. Ремонт был возможен только внутренний: внешне церковь не имела право выделяться чем-либо из жилой застройки. В 1957 г. одесская община обратилась к измаильской с просьбой помочь и выделить 10 медных подсвечников, что и было выполнено. Священник привёз с собой несколько книг и передал в одесскую церковь. Например, на «Ключе к церковному уставу» имеется надпись: «Сия книга принадлежит Сычёву Ивану Яковлевичу. Г. Измаил» (3).

Бывали в приходе и иереи из соседних общин. Среди тех, кто нередко посещал храм и служил в 1950-е годы, указаны о. Сергей Тарасович Соловьев (Плоское) и о. Макарий Матвеевич Тихонов (Бендеры). Они же исполняли духовные требы, когда свой священник был в отлучке. Их заботами пополнялось книжное собрание церкви. Так, например, 1 августа 1950 г. о. Макарий подарил Минею на август московской печати 1643 г. (4).

В феврале 1955 г. владыку Иосифа, ссылаясь на низкий культурный уровень церковного пения, просили определить руководителем хора Александра Илларионовича Свистунова (из Кишинёва). Этот известный начётчик, ученик и соратник Ф.Е. Мельникова, бежал в 1944 г. в Румынию (Браил), но был арестован и сослан в лагерь. После освобождения он вернулся в Кишинёв. К сожалению, его не удалось получить в качестве дьяка в одесскую общину.

Старостами Покровской церкви были: Стифан Ефимович Иванов (1945—1954); Николай Логинович Клименко (1955—1959); с 1959 г. Бондарев Иван Филиппович. Показательно, что староста и председатель общины порой менялись «должностями»: такая путаница связана была с реальными функциями и их отображениями в правовых документах. Центральной фигурой все эти годы являлся «Председатель исполнительного органа Древлеправославных христиан-старообрядцев г. Одессы» Иван Филиппович Болдырев. С 1949 г. он вёл активную переписку с властями и христианами других общин.

Управляла старообрядческой общиной так называемая «двадцатка» — юридически установленный для религиозных объединений исполнительный орган. Сохранился список этого органа на 1955 г. (36 человек, из них 22 женщины). Согласно списку, самому пожилому члену было 88 лет, а молодому — 35 (большинство составляли особы старше 50 лет). Все они были жителями центра города, Молдаванки, Пересыпи и Фонтана. В социальной принадлежности указаны пенсионеры (4 человека), домохозяйки (16), 9 человек являлись «рабочими», а ещё 6 — «служащими», 1 «сторож». Исполком общины состоял из 5 персон. В него входили: председатель (Бондырев Иван Филиппович, 1887 г.р., м/гр, каменщик-пенсионер); заместитель (Худяков Николай Кирилович, 1889 г.р, м/гр., каменщик, участник Великой Отечественной войны); староста-казначей (Клименко Николай Логинович, 1883 г.р., ср. образование, служащий-пенсионер, торговец); помощник старосты (Ивлева Анна Александровна, 1899 г.р., м/гр., домохозяйка) и секретарь правления (Худяков Леонид Сергеевич, 1920 г.р., м/гр., слесарь, участник Великой Отечественной войны). Все важные вопросы решали общим собранием общины. Его посещало около 100 человек. Так, например, 27 апреля 1952 г. под протоколом собрания стоят 83 собственноручные подписи. По официальной статистике численность общины определялась наставникам в 300 человек (хотя тут возможна и лукавость, укрывательство от властей было оправданным возможными репрессиями как индивидуальными, так и коллективными). Среди прихожан были последовательные ревнители благочестия. Например, один из них делился со владыкой Иосифом своим намерением посвятить свою жизнь Христу и постричься в иноки. Но ведь «у нас в СССР монастырей нет». Он спрашивал совет у владыки и, видимо, получил.

Стоять у руководства общины не было таким уж безопасным делом. Например, старосту старообрядческой церкви Короткова Ивана Александровича 5 мая 1948 г. арестовали, а уже 18 июня его осудили на 10 лет тюремного заключения. Суть преступления, со слов его супруги: «за некоторую бумагу, на изъятие церковных книг из Кишиневской старообрядческой общины, составленную при оккупации г. Одессы румынскими войсками, секретарем правления Соколовым (он умер) и подписанную моим мужем, как видно, невнимательно прочитавшего и, в которой имела недолженственная быть там фраза, граничащая с недружелюбным отношением к Советскому строю. Кроме того ему еще к делу кое-что добавлено вроде агитации в общине (есть подписи свидетелей, что этого не было)».

Среди прихожан было немало и тех, кто по началу принадлежал к никонианской церкви или был вне религиозной жизни. Любовь и браки при-

водили к их мированию (крещению) и венчанию в старой вере.

Одесская община находилась в тесных связях со многими центрами православия. Например, через о. Ивана Сычева Кишинёвская епархия узнала о смерти Ф.Е. Мельникова (одесситы узнали об этом менее чем через неделю). «10-го июня т.г. мною получены из Румынии печальные сообщения: „Дедушка“ Фёдор Ефимович на праздник Вознесения Господня, ровно в 12 часов как представился в вечность. Царство ему небесное!»

Такое положение раскрывается также перепиской с Митрополитом Тихоном (Титом Девичем Качалкиным) в 1958 г. Он приглашал о. Иоанна на Собор, но, в силу ряда обстоятельств священник не решился поехать. О настроениях румынского митрополита свидетельствует такой фрагмент подписи: «Божиею милостию Смиренный Тихон Архиепископ Бывший при рукоположении Белокриницкий, а теперь после захвата Советской Властью Браиловский. Но надеемся на Милость Божию, что Белая Криница будет обратно в Румынии, ибо тамо полное безбожие появилось как мне сообщают из Буковины. А наши духовные власти не преследуют и как видно не интересуется религиозная служба церковная. Увидим дальше что получится, из буковины?»

Среди тех старообрядцев Юга Украины, которые примыкали к одесскому приходу, выделяется одна группа. Помимо традиционных центров (Николаев, Березовка, Херсон, Балта, Плоское и т.д.), в 1946—1947 гг. появляются новые общины. Они возникают в результате организованного переселения из липованских сёл Болгарии и Румынии. Некоторая часть из них поселилась к своим одноверцам, но большинство компактно поселились в Херсонской области:

с. Старая Збурьевка Голопристанского района, староста Сапожников Гавриил Никитович; 13 семейств, 37 взрослых человек;

с. Кизимис Белозерского; староста Иванов Афанасий Мартыанович; 32 семейства, 58 человек;

с. Арнаутка; староста Кашолкин Нифед Лисеевич; 32 семейства, 44 человека;

Поселок «Сухарна», возле Херсона, 23 семейств, 48 человек.

Долгие годы эти староверы оставались вне внимания церкви. С 1956 г. их начали окормлять одесские священники. Об активности религиозной практики говорит докладная записка о. Иоанна Сычева от 23 апреля 1956 г. (см. приложение 4).

Иногда о. Иоанна Сычева отправляли и в более дальние приходы. Например, в 1955 г. он ездил в Белую Криницу Глубоцкого района Черновицкой области «для обследования общин». При нём же завершила свою историю небольшая Успенская община в г. Березовка. Он жаловал-

ся, что в течение 1960 г. из неё к нему не было ни одного обращения по духовным вопросам. Вскоре церковь в этом местечке была закрыта.

Тем временем в одесской общине нарастало недовольство своим священником. Эти склоки продолжались в течение 1961–1962 гг. В результате Иван Яковлевич Сычев, или о. Иоанн, 17 июня 1962 г. вынужден был написать заявление об освобождении от службы по собственному желанию, из-за болезней. Через 2 дня это заявление подписал Никодим старообрядческий епископ Кишинёвско-Одесский. Этот же владыка 28 декабря 1962 г. извещает Покровскую общину Одессы, что она теперь будет подчиняться владыке Иринарху, Киевско-Винницкому и Одесскому с 1 января 1963 г.

Таким образом, обнаруженный корпус источников является важным для реконструкций церковного строительства новой старообрядческой общины г. Одессы. Он позволяет осветить некоторые стороны служения одесского священства, а также жизнедеятельности Покровской общины на протяжении 1945–1962 гг. На этом этапе восстановления религиозного объединения, после разгрома 1936–1937 гг., становится возможной нормальная приходская жизнь, открывается новый храм, налаживаются духовные связи с другими центрами «древлего благочестия». Именно в этот период старообрядцы встраиваются повторно в социалистическую действительность города и страны. Несмотря на внешние вызовы, их внутренняя жизнь вряд ли может быть охарактеризована как однородная: их ссоры с наставниками демонстрируют противоположное. Кроме того, из приведенных документов становятся очевидными отдельные сюжеты истории других общин региона. Все документы публикуются впервые, с сохранением оригинальной пунктуации и орфографии.

Приложения

№1

Характеристика священника Авраамия Катанкова
1947 г.

Г.И.Х.С.Б.П.Н.

Его Преосвященству епископу Иосифу
Кишиневско-Одесской епархии
От Одесской старообрядческой общины
Храма П.П. Богородицы г. Одессы

Краткая характеристика

Священник От. Авраам Катанков 83 лет; священническая деятельность более 50 лет; В г. Одессе с 1938 года; в 1941 г. начал организовывать рассеявшихся старообрядцев г. Одессы и ее окрестностей, оставшихся без духовной пищи, в силу сложившихся, от него не зависящих обстоятельств. Исходатайствовано им помещение, где возносятся Господу благодарения и просительные

молитвы. Слова и дела принесли достойные плоды. Знаток канонов Церкви, он с любовью и неустанно проводит разъяснительную работу среди своих пасомых. Со времени своего появления у нас, братия о Христе, стала проявлять более сознательное отношение к делу веры и в отношения друг к другу стали более любовны.

Несмотря на то, что ему 83 года, он на своем поприще молод и бодр.

Проповедные слова его слушаются и понимаются легко, приносящие духовный плод.

Он может сказать; по Апостолу: «Слово духовный вы есте, братия о Христе». Есть плотная защитная стена, ставшая на пути у подкрадывающихся волков стремящихся рассорить и стадо Христово, и, он стоит на страж, яко «добр воин Христов».

В годы бывшей духовной зимы, елико возможно было, сторожил струю Христовой теплоты, которая поддерживала в человеке надежду на восстановление погранных духовных начал.

В силу вышеизложенного, мы, чада духовные, дерзаем просить Ваше Преосвященство удовлетворить нашу просьбу возвести его в протоиерею, с совершением соответствующего деяния над ним в порядке Верховного чина.

Предобщины И.А. Коротков

Александрова, Ткаченко, Соловьева, Ивлева, Ивлева, Сахарова, Кондратов, Логвинов, Кравцев, Кузнецова, Полякова-Грюнвальд, Папа, Макушев, Ефремов, Масленников, Щербаков,

Рукопись, на развороте тетрадного листа.

№2

Автобиография Ивана Яковлевича Сычева

1952 г.

Моя автобиография. Я СЫЧЕВ Иван Яковлевич, родился в 1909 г. от бедных родителей Сычева Якова Корнеевича по профессии каменщика и матери Дарии Сильвестровны — домохозяйки. С детства я учился грамоте в русско-румынской начальной школе в гор. Измаиле, в которой закончил 4 класса. Продолжать обучение больше не было возможности из-за недостатков материальных средств. По окончании 4-х классов школы, в 1922 году будучи еще небольшим подростком, я пошел работать вместе с отцом на каменную работу. Освоившись с строительными работами, я беспрерывно работал в городе Измаиле вместе с отцом до 1931 года. В 1931 году я был призван отбывать воинскую повинность в ряды румынской армии. Пришлось служить в гор. ТИМИШОРЕ в 5-м стрелковом полку, в котором прослужил два года, и благодаря хорошему поведению и знанию румынского языка, был освобожден в чине кап-рала /младший сержант/. По освобождению из армии, я стал по прежнему работать в гор. Измаиле каменную и печную работу. Работать приходилось иногда с отцом, а иногда у крупных под-

рядчиков поденно. В 1937 году я женился на бедной девушке Стефаниде Милитеевне Четвертаковой, дочери бедного чернорабочего. Жена моя Стефанида Милитеевна, также работала поденно у крупных виноделов в садах.

В детстве, кроме гражданской школы, меня домашним образом, моя родная мать обучила церковно-славянской грамоте по старообрядческим книгам. Я эту грамоту скоро усвоил и полюбил, и стал читать в церкви на клиросе. Благодаря тому, что церковь была неподалеко от нашего дома, я имел возможность посещать регулярно все церковные службы, благодаря чему, я скоро научился хорошо читать и без посторонней помощи изучил церковный устав и напевы.

Через год после своей женитьбы, а именно в 1938 году, верующие старообрядцы города Галацы /в румынии/ предложили мне служить в ихней церкви в качестве уставщика /псаломщика/, на что я дал свое согласие, и 25 марта 1938 года вместе с женою переехал в гор. Галац и стал служить в церкви, а в свободное время работал поденно печную работу.

В 1940 году, когда было объявлено Освобождение Бессарабии от румынского правительства, я вместе с женой и двое маленьких детей, немедленно покинули гор. Галац и переехал в свой родной город Измаил. По переезде в гор. Измаил я немедленно поступил работать в качестве каменщика-печника в ГОРКОММУНХОЗНУЮ РЕМОНТНО СТРОИТЕЛЬНУЮ К-РУ, в которой работал до начала отечественной войны. Когда началась война, я был мобилизован на месте своей работы на строительствах.

Через месяц после начала в 1941 году, Советская Армия из гор. Измаила отступила, а я совместно с другими рабочими не имея никаких указаний от руководителей остался в гор. Измаиле и по прежнему стал работать поденно у кого и где придется. Так работал до 1945 года. В 1945 году, Измаильский епархиальный епископ Арсений Филиппович Лысов, зная мои способности к церковной жизни, а также и поведение, 28 Апреля посвятил меня в сан диякона и определил меня служить при кафедральном свято-Никольском храме гор. Измаила. Кроме этого, он назначил меня работать епархиальным секретарем по Измаильской Епархии. В работе секретарем, я положил очень много трудов, благодаря чему, епископ Арсений в день 6-го декабря по ст. ст. присвоил мне звание протодиакона.

В 1946 году епископ Арсений по своему нездоровью, ушел на покой, а Измаильской епархией стал управлять Кишиневский епископ ИОСИФ Михайлович Моржаков, который в Измаильской епархии установил Благочиние, а меня назначил работать секретарем по благочинию Измаильской Епархии, где я проработал до 8-го сентября 1951 года.

8-го сентября 1951 г. по желанию верующих старообрядцев гор. Одессы, епископ Иосиф Кишиневский-Одесский, определил меня на служение в старообрядческом храме в качестве протодиакона.

В 1947 году благодаря некоторым духовным поступкам, которыми соблазнялись верующие, Московская Архиепископия чрез Епископа Иосифа запретили меня от всякого священнодействия. Запрещение длилось три месяца. По прошествии трех месяцев меня разрешили и я стал по прежнему служить протодиаконом.

В 1952 году 25 мая по нов. ст. по желанию верующих старообрядцев гор. Одессы, я был посвящен в сан священника Епископом Иосифом, который для совершения хиротонии надомной вызвал меня в гор. Москву, где и совершил хиротонию в свято-покровском храме, и определил меня на служение при храме Покрова Пр. Богородицы в гор. Одессе в качестве настоятеля. В гор. Измаиле по ул. Кутузова № 10 у меня имеется собственный домик унаследованный от покойных родителей умерших в 1945 г.

В гор. Одессе, где я прописан по ул. Воровского № 107., что и подтверждаю своей подписью: Священник И. Сычев /С Ы Ч Е В/

Г. Одесса 3 октября 1952 г.

Машинопись, на 2 листах с оборотом

№3

Сведения о совершении таинств и состоянии старообрядческой общины г. Одессы

14 декабря 1953 г.

Г. Одесса, 14 декабря 1953 г. б/№

Уполномоченному Совета по делам
религиозных Культ
при Совете Министров СССР
по Одесской области
Т. АСТАХОВУ Василию Спиридоновичу

От настоятеля Старообрядческой
Св-Покровской Общины г. Одессы
СЫЧЕВА Ивана Яковлевича

СВЕДЕНИЯ.

Настоящим ставлю Вас в известность в том, что в моем приходе Свято Покровской Старообрядческой общины г. Одессы, за период первого полугодия 1953 г. то есть с 1-го 1953 г. по 30-е июня 1953 г. было совершено:

- 1 — Крещений 8 чел.
- 2 — Венчаний 6 пар.
- 3 — Погребений 4 чел.

В о втором полугодии 1953 г. то есть, с 1-го июля по 31-е Дек. 1953 г. было совершено:

- 1 — Крещений 3 чел.

- 2 – Венчаний 5 пар.
- 3 – Погребений 2 чел.
- Итого, в 1953 г. было совершено всего:
- 1 – Крещений 11 чел.
- 2 – Венчаний 11 пар.
- 3 – Погребений 6 чел.

В большие двенадцатые праздники прилучившиеся в первом полугодии 1953 г. как-то:

- 1 – Рождество Христово 7 января
- 2 – Крещение 19 января
- 3 – Сретение Господне 15 февраля
- 4 – Вербное Воскресенье 29 марта
- 5 – Пасха Христова 5 апреля
- 6 – Благовещение 7 апреля
- 7 – Вознесение 14 мая
- 8 – Троица 24 мая

а так же и в дванадцатые праздники прилучившиеся во втором полугодии 1953 г. как то:

- 1 – Преображение 19 июля (5)
- 2 – Успение Бож. Матери 28 июля
- 3 – Рождество Бож. Матери 21 августа
- 4 – Воздвижение Креста 27 августа
- 5 – Покров Бож. Матери /ХРАМ/ 14 сентября

- 6 – Введение 4 декабря
- 7 – Николы Чудотворца 19 декабря

Посещаемость храма верующими в среднем 200–250 душ, что и подтверждается моей подписью:

Настоятель храма: Сычев И.Я.

Машинопись, на 2 листах с оборотом

№4

Докладная записка И.Я. Сычева
Епископу Иосифу, Кишиневскому и Одесскому
23 апреля 1956 г.

Штамп:

Московская Старообрядческая Архиепископия
Кишиневской-Одесской Епархии
СВЯТО-ПОКРОВСКАЯ ЦЕРКОВЬ г. ОДЕССЫ
1 февраля 1961 г.

№10

ОДЕССА 23 апреля 1956 г. №11

Г.И.Х.С.Б.п.н.

Преосвященному ИОСИФУ
Епископу Кишиневскому - Одесскому
От священника
Сычева Ивана Яковлевича
гор. Одесса.

ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА

Преосвященнейший Владыко ИОСИФ!!!

Настоящим довожу до Вашего Смирения о том, что ВАШЕ поручение от 10-го марта 1956 г. № 69 - полностью выполнено:

По Вашему благословению я посетил ста-

рообрядцев Белокриницкого согласия /переселенцев из Румынии и из Булгарии/, и по согласованию с Уполномоченным по Д-Р. Культов по Херсонской Обл. АВРАМЕНКО Василием Прокофьевичем, я совершил все необходимые требы по Культу в следующих селах:

С 25-го марта по 30-е марта 1956 г. я посетил село СТАРАЯ ЗБУРЬЕВКА, Голопристанского района, Херсонской области, где засвидетел:

1 – 17 семей верующих в 37 человек взрослых, кроме подростков и детей, которых и обмолитвил «постной молитвой»,

2 – Принял на исповедь 35 чел. взрослых. /7 муж. И 28 женщ./

3 – Причастил 10 чел. взрослых. /3 муж. И 7 женщ./

4 – Причастил 14 чел. детей.

5 – Покрестил 4 ребенка в возрасте от 3-х мцв, до 3-х лет.

6 – По просьбе верующих освятил воду /августовским чином/ для домашних духовных нужд.

С 8-го апреля по 12-е апр. 1956 г. я посетил село КИЗИЙ-МЫС, Белозерского района, Херсонской области, где засвидетельствовал:

1 – 25 семей верующих в 58 чел. взрослых, кроме подростков и детей, которых так-же обмолитвил «постной молитвой»,

2 – Принял на исповедь 56 чел. взрослых. /15 мужш. и 41 женщ./

3 – Причастил 17 чел. взрослых. /1 муж. и 16 женщ./

4 – Причастил 15 чел. детей.

5 – Покрестил 9 младенцев в возрасте от 3-х мцв, до 3 л.

Воду не освящал, так как не было требования со стороны верующих.

С 15-го апреля по 20-е апреля 1956 г. я посетил село КАМЫШАНИ /бывшая Арнаутка/, Белозерского района, Херсонской области, где засвидетельствовал:

1 – 38 семей верующих в 85 человек взрослых, кроме подростков и детей, которых также в первую очередь обмолитвил,

2 – Принял на исповедь 57 чел. /17 мужш. и 40 женщ./

3 – Причастил 5 чел. взрослых /3 мужш. и 4 женщ./

4 – Причастил 12 чел. детей,

5 – Покрестил ОДНОГО ребенка /3-х недельного/, и

6 – По просьбе верующих освятил воду.

Других служб или треб я не совершал, так как не было требований со стороны верующих. После праздника Св. Пасхи намечаются неск. Браков.

8-го апреля 1956 г, по дороге в село КИЗИЙ-МЫС, я ночевал под Херсоном в рабочем поселке «СУХАРНА», где так же находятся до 10-ти

семей старообрядцев переселенцев, которых я по предварительной согласованности с Уполномоченным по Херсонской обл. по молитвил, 5 принял на исповедь 10 чел. и причастил трех младенцев.

Все встреченные мной старообрядцы переселенцы, являются чистокровными русскими людьми родившимися на территориях - одни в Румынии, а другие в Бугарии. Предки их много лет тому назад бегая от русского царского правительства преследовавшие их за исполнение старых религиозных обрядов поселились на вышеуказанных зарубежных территориях. Все очень религиозны, держатся строго своих обрядов принимая священство только Белокриницкого согласия.

Занимаются переселенцы рыболовством, колхозники и разнорабочие. Женщины большей частью домохозяйки. Живут в собственных домах имея небольшие усадьбы. Многие купили дома, а некоторые построили на собственные средства, а многим правительство СССР отпусало ссуды на постройки.

При беседах с председателями сельских советов, мне пришлось с удовольствием слышать о старообрядцах переселенцах хорошие отзывы, как о хороших работниках.

При беседе с Уполномоченным по Д-Р Культов по Херсонской обл. Авраменко Вас. Прокофьевичем, я имел удовольствие слышать от него что переселенцам предоставляется право ходатайствовать об открытии молитвенного дома. Но беседа с верующими, я сделал заключение, что этого у них не может быть, так как у них нет абсолютно ни одного грамотного /по церковному/ человека. А взять откудато специалиста у них не хватит средств.

Во время моего пребывания в селах — КИЗИЙ-МЫС и КАМЫШАНИ /арнаутка/ я узнал от верующих, что к ним приезжал вроде секретным образом и совершал секретным образом требы священник отец Макарий Тихонов из Бендер. Благодаря тому, что он всё делал тайным образом его выследили и он был задержан органами МВД, что вызвало в селе КАМЫШАНИ большой скандал. У него сделали обыск в чемоданах, позабирали деньги, и некоторые вещи жертвованные на церковь, но после составления протокола ему всё было возвращено.

Во всех вышеуказанных селах, все верующие остались очень довольны моим посещением и моими действиями. Оказали христианское гостеприимство и благодарность, и просили почаще посещать их так как по всему видно, что у них есть большая жажда общаться с духовенством. Просили не отказывать им в ихних вызовах, которые они будут мне делать ради ихних прилучающихся духовных нужд, на что Уполномоченный по Д-Р культов по Херсонской обл. Авраменко Вас. Прок. Дал свое согласие. А по сему и я дерзаю

просить Ваше Преосвященство дать мне Ваше благословение на постоянное обслуживание вышеуказанных Старообрядцев переселенцев!!!

Во время моего пребывания в вышеуказанных селах, все мои действия при исполнении треб обошлись тихо и спокойно, без особых нарушений общественного спокойствия, что и подтверждаю своею подписью:

Ваш покорный слуга о Господе: Священник И. Сычев.

Машинопись, на 4 листах с оборотом.

№5

Сведения о проведении праздников в старообрядческой общине г. Одессы

21 января 1961 г.

Г.И.Х.С.Б.п.н.

Преосвященному ИОСИФУ
Епископу Кишиневско-Одесскому

От настоятеля Старообрядческой Св. Покровской церкви гор. Одессы священника Сычева Ивана Яковлевича.

СВЕДЕНИЯ

Настоящим ставлю Ваше Преосвященство в известность в том, что 7-го января 1961 г. нов.ст. в праздник Рождества Христова, в праздник памяти Василия Великого, 14-го января, а так же и 19-го января 1961 года в праздник Крещения Господня в моем приходе прошли спокойно и тихо, без каких-либо нарушений общественного порядка и спокойствия. Приготовлений каких-либо к праздникам не делалось.

Богослужения в самые дни праздников начинались по обыкновению в 9 час. 30 мин. Утра.

В самый день праздника Рождества Христова за богослужением присутствовали 165 человек, из которых мужчин 16 человек, и женщин 149 человек. Школьников и подростков, не наблюдалось.

В праздник Василия Великого за богослужением присутствовало всего 68 человек, из которых мужчин 5 человек, и женщин 63 человека. Школьников и подростков не наблюдалось.

В день Крещения Господня за богослужением присутствовало верующих 183 человека, из которых мужчин 21 человек, и женщин 162 человека. Школьников и подростков — не наблюдалось.

Освящение воды совершалось в самом помещении храма, что подтверждаю своей подписью

Настоятель храма Сычев И.Я.

Р.С. Сведения посланы и Уполномоченному по д-р. Культов.

Машинопись, на 1 листе

№6

Сведения о совершении таинств и проведении пасхальных служб старообрядческой общиной г. Одессы

11 апреля 1961 г.

Штамп:

Московская Старообрядческая Архиепископия
Кишиневской-Одесской Епархии
СВЯТО-ПОКРОВСКАЯ ЦЕРКОВЬ г. ОДЕССЫ
11 апреля 1961 г.

Уполномоченному Совету по Д-Р.
Культов при Совете Министров СССР
по Одесской области
РОТКИНУ Михаилу Сергеевичу
От настоятеля Старообрядческой
Св. Покровской Церкви гор. Одессы
священника Сычева Ивана Яковл.

СВЕДЕНИЯ

Настоящим сообщая Вам, что в моём Св. Покровском приходе г. Одессы, за период Великого Поста с 20-го февраля 1961 г. по 5-е апреля 1961 г. было исповедников:

МУЖЧИН: 18 человек, из которых допущено к причастию 12 чел.

Женщин: 122 " " " " 63 чел.

Мальчиков /подростков/ 3 " " " " 3

Девочек /подростков/ 9 " " " " 9

Всего исповедников 152 человека, из которых допущено к причастию 87 человек.

Праздник Пасхи 9-го апреля 1961 года, в

моём приходе прошел тихо и спокойно, без каких-либо нарушений общественного спокойствия.

В самую пасхальную ночь с 12-ти часов до 5-30 утра за богослужением мною было засвидетельствовано 325 человек, из которых мужчин 32 человека, женщин 278 человек, подростков и молодежи обоего пола человек 15.

Второй и третий день праздника посещаемость была человек 120–125. Приготовлений к празднику не производилось никаких, кроме генеральной уборки храма, что подтверждаю своей подписью

Настоятель храма Сычев И.Я.

Машинопись, на 1 листе.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Горбунов Ю.Е., Пригарин А.А. Старообрядцы в Одессе: забытые факты истории // Старообрядчество Украины и России: прошлое и современность. Материалы II Всеукраинской научно-практической конференции; 1-3 октября 2004 г., г. Киев. Киев, 2004. С.21-33 (<http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/49-1-0-892>).

2. Иосиф (Иван Михайлович Моржаков) // Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.123–124.

3. Ключ к церковному уставу. М., 1910.

4. Согласно дарственной надписи.

5. Здесь и далее месяцы указаны вслед за оригиналом. Видимо, машинистка в 5 случаях перепутала месяцы.

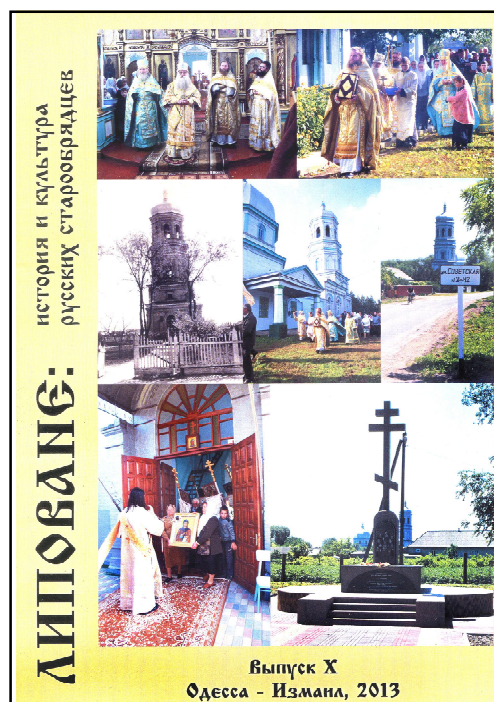
БИБЛИОГРАФИЯ

Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.10. Одесса-Измаил, 2013

Пригарин А.А. (Одесса). Липоване и «Липоване...» в новейшей практике и историографии: опыт саморефлексии. Содержание 1-10 выпуска ежегодника «Липоване: история и культура русских старообрядцев».

Авторы статей:

Чебан И.Н. (Старая Некрасовка), Сень Д.В. (Ростов-на-Дону), Абакумова-Забунова Н.В. (Кишинев). Еремеев П.В. (Харьков). Аргудяева Ю.В. (Владивосток), иерей Сергей Мащнев (Вологда), Алексеев П.П. (Рига), Федорова А.И. (Одесса). Болученкова А.А. (Кишинев), Лыкова В.В. (Запорожье), Ермолин Д.С., Литвин Е.А. (Санкт-Петербург), Морошану (Демьянова) Л.И. (Одесса), Липинская В.А. (Москва), Красилин М.М. (Москва), Младинова И.А. (Одесса), Мутина А.С., Николаева Е.Н. (Санкт-Петербург), Болученкова А.А. (Кишинев), Королёва Е.Е. (Даугавпилс). Морошану Л.И. (Одесса), Душакова Н.С. (Кишинев), Грязнова В.М. (Ставрополь), Сморгунова Е.М. (Москва). Любич П.А. (Кишинев), Свинцова Л.Н. (Киев).



ЯЗЫК. КНИЖНОСТЬ. КУЛЬТУРА

И.Е. ХАНТУРОВА, Е.Ю. МАЛЫШЕВА

**СВОЕОБРАЗИЕ ЯЗЫКА И СТИЛЯ
«ЖИТИЯ ПРОТОПОПА АВВАКУМА, ИМ САМИМ НАПИСАННОГО»**

Общепризнано, что Житие протопопа Аввакума, как и все его творчество, занимает особое место в истории жанров и жанровых традиций русской литературы и русского литературного языка второй половины XVII в. По выражению академика Д.С. Лихачева, это был «настоящий бунт» против литературного этикета, разрушение которого «началось ещё в 16 веке».

Житие протопопа Аввакума — это первая в истории русской литературы автобиография-исповедь, в которой рассказ о злоключениях собственной жизни соединяется с гневным сатирическим обличением правящей церковной иерархии в лице патриарха Никона, с проповедью «истинной веры». По существу, Житие протопопа Аввакума — проповедь, в которой проповедник ни на минуту не забывает о том, где и при каких условиях он говорит и к кому обращается. Как явление «уникальное, не нашедшее последователей», характеризует язык Жития И.П. Еремин (1).

Созданное в 1672–1673 годах «Житие» по языку и стилю представляет собой настоящий шедевр древнерусской литературы. По мысли автора оно должно было служить борьбе с церковным реформаторством патриарха Никона, против которого и восстал мятежный протопоп. Аввакуму были известны распространенные на Руси каноны для написания жития различных святых. Это свод определенных правил и норм, основной целью которых было возвеличивание подвижников христианской веры, посмертно канонизированных церковью. При написании своего произведения Аввакум должен был столкнуться с определенной литературно-языковой зависимостью от традиционной церковной агиографии. Составитель жития канонизированного святого, в авторских отступлениях, все время уничижительно заигрывал с читателем, прославляя выдающуюся личность. Уверая при этом, что он не достоин столь высокого права. Аввакум же приступил к составлению собственного жития, что и в читательской, и в церковно-литературной среде должно было бы быть воспринято негативно. Аввакум подрывает фундаментальный структурно-языковой принцип агиографии — принцип строгого соответствия языка жанру произведения, сознательно защищая идею языковой свободы и отстаивая литератур-

ные права и возможности русской разговорной речи, обильно внедряя в литературное произведение традиционно строгих жанровых канонов устно-разговорную речь. Очевидно, что составляющие этого процесса не равнозначны: в целенаправленном соединении двух языковых стихий (книжно-славянская языковая форма и народно-литературная (в основе древнерусский язык)). Аввакумом господствующая роль отводится народно-русской стихии, на что имеется указание самого автора («... и аще что реченно просто, и вы, господа ради, чтущий и слышащий, не позазрите просторечию нашему, понеже люблю свой русской природной язык»). Указание, которое даёт начало высказываниям русских писателей о русском языке. Новаторство «Жития» Аввакума особенно ярко отразилось в его языке и стиле. «Природный», русский язык — просторечие, противопоставляется красноречию общепринятых «вириш философских» — риторическим стилям церковно-богословского характера. Вот как об этом пишет сам автор: «Виришами философскими не обык речи красить, понеже не словес красных Бог слушает, но дел наших хошет того ради я и не бегу о красноречии, и не уничижаю своего языка русского». Аввакум невысоко оценивает стиль «плетения словес», характерный для книжно-славянского языка. Он отдаёт предпочтение живому языку русского народа. Особенно выразительны элементы просторечия в лексике, фразеологии, синтаксических построениях. Например. Эпизод, когда Аввакума привезли в Братский острог: «... посеем привезли в Брацкий острог, и в тюрьму кинули, соломки дали, что собачка в соломе лежу: коли накормят, коли нет. Мышей много было, я их скуфьею бил, — и батюшка не дадут дурачки! Все на брюхе лежал: спина гнила. Блох да вшей было много А жена з детьми верст з дватцет была сослана от меня. Баба ея Ксения мучила зиму ту всю, — лаяла да укоряла». Своеобразие языка протопопа Аввакума создается здесь выразительными сравнениями типа: «что собачка в соломе лежу», непринужденностью и естественностью изложения, преобладанием общеупотребительной лексики. Аввакум использует не только просторечные слова и выражения, такие, например, как: «на брюхе лежал», «дурачки», «блох да вшей много», но и просторечные значения общепринятых слов.

«Лаять» употреблено здесь в значении ругать, а это способствует созданию образности и эмоциональной выразительности языка. В тех случаях, когда Аввакум посылает угрозы в адрес последователей патриарха Никона, он использует только разговорно-бытовую речь, подкрепленную грубыми словами и выражениями. «Дайте только срок, собаки, не уйдете от меня. Надеюсь на Христа, яко будете у меня в руках. Выдавлю я из вас сок-от».

Просторечная фразеология представлена в «Житии» пословицами, поговорками, каламбурами: «Из моря напился, а крошкою подавился», «отольются медведю коровьи слёзы», «любил протопоп со славными знатца, любил же и терпеть, горемыка, до конца», «бес-от веть не мужик: ба-тога не боится».

Очень умело Аввакум воспроизводит разговорный язык, что наиболее характерно показано в эпизоде возвращения из сибирской ссылки. «Протопопица бедная бредет-бредет, да и повалится, — кольско гораздо! В ыную пору, бредучи, повалилась, а иной томной же человек на нее набрел, тут же и повалился; оба кричат, а встать не могут. Мужик кричит: „матушка-государыня, прости!“ А протопопица кричит: „что ты, батко, меня задавил?“ Я пришел, — на меня, бедная, пеняет, говоря: „долго ли муки сея, протопоп, будет?“ И я говорю: „Марковна, до самыя смерти!“ Она же, вздохня, отвечала: „добро, Петрович, ино ещё побредем“».

Аввакум употребляет просторечие в оригинальных сочетаниях с церковнославянизмами, которые поясняются бытовыми выражениями: «бысть же я в третий день приалчен, сиречь есть захотел», «зело древо уханно, еже есть вони исполнено благои».

Являясь по сути дела традиционалистом по своим политическим убеждениям, протопоп Аввакум стремился к демократизации русского литературного языка. Он не видел разницы между книжным церковнославянским и живым русским разговорным языками и владел ими свободно. Для него это был один язык. В «Житии» автор широко пользуется церковнославянизмами, умело вплетая их в разговорный, просторечный стиль своего произведения. Аввакум часто приводит выдержки из богословской литературы. Например, — когда излагает пророчества Ивана Неронова об эпидемии чумы, о войне с Польшей и о церковном расколе, Аввакум пишет: «Таково-то попущено действовать антихристову духу, по Господню речению: „Аще возмогло ему прельстити и избранныя, и всяк мняися стояти да блюдется, да ся не падет“... Писанное внимай: „Се полагаю в Сионе камень претыканию и камень соблазну; вси бо не сходящиися с нами о нем претыкаются ели соблазняются“». Это, по-видимому, не дословные цитаты, а вольное их переложение языком самого Аввакума.

Когда Аввакум ссылается на ветхозаветный рассказ о том, как Иов возроптал на Бога из-за своих страданий, то больше придерживается языка оригинала: «Изведый мя ис чрева матери моея, кто даст судию между мною и Тобою, яко тако наказуеши мя; ни аз презрех сироты и вдовицы, от острога овец моих плещи нищих одевахуся».

Книжная фразеология часто сочетается с просторечными словами и словосочетаниями: «Логин же разжѣгся ревностью божественного огня, Никона порицая, и чрез порог в алтарь в глаза Никону плевал». Аввакум не гнушался в своей речи и диалектизмом, смело вводя их в текст «Жития». Он широко использует характерную для северорусских говоров эмоционально-усилительную частицу «от».

В стиле «Жития» протопопа Аввакума неторопливая сказовая форма переплетается с яркой проповедью, что и способствует тесному соединению церковно-книжных элементов языка с разговорно-просторечными и даже диалектными. Свой стиль Аввакум называл «вяканьем», в значении «беседа, разговор».

Анализируя языковую систему произведения, хочется обратиться к сюжетно-композиционной структуре текста. Сюжетная организованность и композиционно-художественное единство литературного произведения достигается, во многом, по мнению ряда специалистов, особого рода синтаксическими конструкциями.

Обратимся к некоторым аспектам синтаксиса этого действительно уникального произведения.

Начало изучению синтаксиса Жития Аввакума было положено исследованием В.В. Виноградова его работа «О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума» (1923). Отметим, что одним из двух разделов стилистики выступает композиция. Она изучает принципы расположения слов: их организацию в те или иные синтаксические ряды, а также приемы сцепления и сопоставления синтаксических целых. В.В. Виноградов, в частности, обращает внимание на ряд типов предложений, определяющих синтаксическое своеобразие Жития и обусловленных, с одной стороны, «соответствием их той примитивно-народной форме его сказа, которая покоится на быстрой передаче движений», с другой — «стремлением к более сложным синтаксическим построениям и к закономерному расположению их параллельными рядами с сопоставлением или противопоставлением этих рядов» (2). В работах современных авторов, также посвященных синтаксису Жития Аввакума, почти исключительно рассматриваются вопросы, связанные со строем разных типов предложений безотносительно к тому целому, в составе которого они функционируют. Так, анализируются обращения, атрибутивные словосочетания, конструкции с дательным беспредложным, бессоюзные сложные

предложения, языковые средства выражения, противопоставления и другие аналогичные явления в Житии Аввакума.

Одна из языковых особенностей Жития Аввакума состоит, в том, что в нём широко и в значительном количестве встречаются короткие реплики различного содержания и назначения. Но роль их по отношению к тексту в целом не одинакова: некоторые из них относятся ко всему тексту, организуя его, связывая отдельные эпизоды в целое, другие прикреплены к соответствующим частям, реализуя обширный диапазон модально-субъективных, обобщающих, объективизирующих, побудительно-призывных значений. Среди реплик первой группы особо выделяется оборот «паки на первое возвратимся» (3) и его вариант «на первое возвратимся» (4). Реплика повторяется 7 раз, выполняя строго определенную конструктивную роль. Первый раз она употребляется во вступлении. После обращения к «всесвятой троице» следует рассуждение о «божественных именах истинных и похвальных», прерываемое вставкой «мы же речем: потеряли новолюбцы существо божие испадением от истинного господа, святого и животворящего духа» (5) и описанием «знамений» в жизни Дионисия Ареопажита в России, когда «Никон отступник веру искажил и законы церковный, и сего ради бог изливал фиал гнева ярости своя на русскую землю» (6). Далее идет рассуждение о «троицах». Пояснение смысла второй «троицы» завершается комментарием: «У святых согласно, у Дионисия и у Василия; трижды воспевающе, со ангелы славим бога, а не четырки, по римской бляди; мерзко богу четвертичное воспевание сицево: аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя, слава тебе, боже! Да будет проклят сице поюще» (7). И далее — реплика «Паки на первое возвратимся», за которой следует рассуждение о смысле третьей «троицы» (8). Завершается вступление формулированием авторского кредо: «Сице аз, протопоп Аввакум, верую, сице исповедаю, с сим живу и умираю» (9).

И тут же начинается повествование о жизни Аввакума, в котором ролью начального сюжетобразующего звена наделяется опять-таки прерывающийся рассказ о «начальнике», отнявшем у вдовы дочь. Повторяясь второй раз, реплика служит для соединения частей этого рассказа. Последний раз она встречается перед рассказом о жизни в «монастыре Пафнутьевом» (10).

Рассмотрение всех эпизодов, на стыке которых отмечается указанная реплика, убеждает в том, что она служит для связи воедино частей Жития, составляющих основную сюжетную линию, прерываемую спонтанно возникающими воспоминаниями: это кредо Аввакума — столкновение с начальником — арест — ссылка — путешествие по Сибири — «московское бытие» — заключение в Пафнутьев монастырь. Линия как бы об-

рывается, и «беседы о своей волоките», «про невежество свое», повести о «бешаных» и т.п. не охватываются сюжетно — синтаксической конструкцией. Сказанное позволяет в основном поддержать мнение Н.С. Демковой о том, что Житие Аввакума — это произведение с «единым, осознанным автором художественным сюжетом». Реплика «Говорить о том полно», выступающая также в вариантах: «полно тово плачевнова дела говорить», «полно тово», «полно про то говорить», «полно о том беседовать», «да полно тово говорить» (11). В той же редакции А она встречается 10 раз, причем во вступлении — однажды, в собственно жизнеописании до заключения в Пафнутьев монастырь — 8 раз и в самом конце Жития, в финале рассказа о борьбе с бесом, — один раз. Реплика образует то самостоятельную смысловую единицу, то первую часть более сложной структуры с комментирующей второй частью. Примеры конструкций с продолжением комментарием: «Говорить о том полно; в день века познано будет всеми; потерпим до тех мест»; «Полно тово, — и так далеко забрел»; «Да полно тово говорить. Чего крестная сила и священное масло над бешаными и больными не творит божиею благодатию!» (12). Конструктивное назначение этой реплики заключается в том, что она завершает эпизоды, вставные «новеллы», сопутствующие основной сюжетной линии повествования.

Не случайно повторение ее локализовано в центральной части Жития, асыщенной многочисленными отклонениями от сюжетного стержня, служащими для углубления и расширения содержания произведения в целом. Сюжетное повествование кончается — и отпадает необходимость в употреблении концовочных формул. Дальше следуют «повести», лишенные сквозной текстовой связи, к которым вполне применимо название «сборника разнородных произведений», предложенное В.Е. Гусевым для всего Жития. Обозначение внутритекстовых границ не единственная функция концовочных формул. Одновременно с этим они указывают на неисчерпанность событийного ряда, который мог бы быть продолжен, но автор ограничивает себя, ибо напор ассоциаций настолько велик, что он, будучи не в силах противиться этому напору, прерывает одно повествование, чтобы тут же начать другое.

Особенно отчетливо недосказанность актуализируется репликой, соотносительной с рассмотренной выше, — «Много о том говорить!», «О том много говорить», «Много прото говорить!», за которой нередко следует комментарий, содержащий эмоциональное разрешение, например: «О том много говорить. Бог их простит! Я своево мучения на них не спрашиваю, ни в будущий век» (13). Очень разнообразны в Житии концовочные формулы, в которых даются определенная авторская оценка, трактовка изложенного, авторское отно-

шение к изложенному; это и конкретно адресованные проклятия и пожелания-молитвы: «Да будет проклят сице поюще», «Вечная ему память и с Лукою Лаврентьевичем!», «Спаси ево, господи! и тогда мне делал добро»; и формулы, прославляющие бога: «Слава о них богу!», «Слава богу, вся строившему благая!»; и реплики, сопряженные с жестом, смысл которых поясняется следующей, подытоживающей фразой: «Да пускай их! Как жили, так и скончались о Христе Исусе, господе нашем»; и прямые обращения, полные иронии и осуждения: «Потужить надобно о них, бедных. Увы, бедные никонияны! погибаете от своего злаго и непокориваго нрава»; и формулы, реализующие покорность предначертаному, неотвратимому: «Да уж добро; быть тому так! Силен Христос всех нас спасти и помиловать» (14), и т. д.

«В „Житии“ протопопа Аввакума, — писал В.В. Виноградов, — разговорно-бытовой сказ переплетается с книжной церковно-славянской риторикой проповеди, самозащиты и обвинения. „Житие“ то одевается в форму агиографической повести о „тесном и скорбном пути истинного христианина“, то превращается в страстную защитительно-обвинительную речь по делу никониан и правоверных, дьявола и Христа, то переходит в народно-драматический сказ о приключениях несчастного горемыки» (15). Какими бы ни были переходы в повествовании Аввакума, о чем бы он ни рассказывал, во всем и всегда присутствуют неистовый темперамент автора, богатейший мир его эмоций, объединяющий и по особому централизующий все без исключения эпизоды в «повести» Жития.

Субъективность, авторская индивидуализированность повествования составляют основу его эмоциональной красочности и неповторимости. Для выражения эмоционального мира автора в Житии используются языковые средства разных уровней (лексического, синтаксического, суперсегментного, — например эмфаза), но особую роль в нем играют все те же реплики, начиная от коротких восклицаний типа «Увы мне!», «Ох, времени тому!», «Чюдо-таки!», «Увы!» (16) и кончая мнимо-вопросительными предложениями, риторическими вопросами, импровизированными вопросо-ответными формами, косвенным и прямым цитированием, рассеянными по всему произведению. Однако эмоциональное самовыражение — это не единственная и не главная задача автора. Скорбя, возмущаясь, протестуя, оправдываясь, раскаяваясь, Аввакум не упускает из виду воображаемого собеседника, как бы ждет его реакции. Поэтому эмоциональные обороты речи или клише, как правило, не завершают соответствующие эпизоды и сцены. После них следует пауза, как бы побуждающая собеседника включиться в разговор, и первая после паузы фраза приобретает функциональный статус ответной реплики диало-

га, например: «А что много говорить? Плюнуть на действо то и службу ту их, да и на книги те их новоизданный, — так и ладно будет!»; «Что же будет за преступление заповеди господня? Ох, да только огонь да мука»; «Да кто о том рассудити может? Бог бо то есть: новое творит и старое поновляет» (17).

Этим приемом создается художественный эффект сопричастности собеседника эмоциональному настрою героя. Той же направляюще-проповеднической цели служат и комментарии, которыми снабжаются почти все восклицания и возгласы центрального персонажа: «Ох, горе! везде от дьявола житья нет!»; «Да что петъ делать, коли Христос и пречистая Богородица извоили так?»; «Да што же делать? пускай горькие мучатся все ради Христа! Быть тому так за божиею помощью»; «Чему быть? волки то есть, не жалеют овец!» (18). Нередко функцией комментария, от автора идущего назидания, обобщения наделяется цитата из Священного писания: «Увы! коли оставлю суетный век сей? Писано: „горе, ему же рекут добре вси человецы“» (19). Реплики-возгласы и комментарии к ним, объединяясь между собой, образуют своеобразные, эмоционально двучленные художественные микроструктуры с вполне конкретными функциями и установкой на локализацию: завершая тот или иной эпизод, они сосредоточиваются в конце его и содержат проецированные на религиозно-этический и нравственный кодекс жизни «истинного христианина» назидание, вывод, обобщение, мотивирующий комментарий, формулу покорности.

Примечательно, что по такой же композиционной схеме в Житии составлены и отдельные фразы, например: «Бес-то ведь не мужик: батога не боится...»; «А дети малыньки были, едоков много, а работать некому: один горемыкан протопоп нарту сделал и зиму всю волочил за волок»; «Сами видят, что дуруют, а отстать не хотят: омрачил дьявол, — что на них и пенять!» (20).

Таким образом, принцип этот оказывается изоморфным для разнообъемных текстов Жития и продолжает одну из стилистических традиций русской литературы предшествующей поры. Обусловленная быстрыми, подчас неожиданными переходами и перепадами неровность повествования, в корне противоположная плавному, паратаксистическому строю ортодоксальной агиографии, мозаичность текста и его интонационного оформления, определяя своеобразие Жития как целостного произведения, пронизывают и внутреннюю семантическую структуру предложения. Предложения у Аввакума в зависимости от контекстуальной соотнесенности то энергичны и неотразимо стремительны: «...яков отец, таков сын, таков и дух святой; вечен отец, вечен сын, вечен и дух святой; не создан отец, не создан сын, не создан и дух святой...» (3;70); то торжественно риторич-

ны: «Сие аз, протопоп Аввакум, верую, сие исповедаю, с сим живу и умираю» (3;71); то императивно-призывны: «Видь, слышателью, покаяние матерне колику силу сотвори: душу свою извращала и сына исцелила» (3;101); то загадочно-таинственны: «Двери не отворялись, а ево не стало!» (3;82); то подчеркнуто поучительны: «... не глад хлеба, ни жажда воды погубляет человека; но глад велий человеку — бога не моля, жити» (3;117); то по-деловому скрупулезны и монотонны: «Пожаловал (государь), ко мне прислал десеть рублей денег, царица десеть рублей же денег, Лукьян духовник десеть рублей же, Родион Стрешнев десеть рублей же, а дружище наше старое Федор Ртищев, тот и шестьдесят рублей казначею своему велел в шапку мне сунуть; а про иных и нечева и сказывать: всяк тащит да несет всячиною!» (3;119); то по-ораторски ампликативны: «Июда чудотворец был, да сребролюбия ради ко дьяволу попал. И сам дьявол на небе был, да высокомерия ради свержен бысть. Адам был в раю, да сластолюбия ради изгнан бысть и пять тысяч пять сот лет во аде был осужден» (3;156); то удивительно живописны: «А человек, суете которой уподобится, дние его, яко сень, преходят; скачет, яко козел; раздувается, яко пузырь; гневается, яко рысь; съестъ хочет, яко змия; ржет зря на чужую красоту, яко жребя; лукавет, яко бес; насыщался довольно; без правила спит; бога не молит; отлагает покаяние на старость и потом исчезает и не вем, камо отходит: или во свет ли, или во тьму, — день судный коегождо явит» (3;111); то открыто ориентированы на пословичные формулы: «Любил, протопоп, со славными знатца, люби же и терпеть, горемыка, до конца» (3;95); то по разговорному эмфатичны, то спокойны и безмятежны, то подчеркнуто сентиментальны, — словом, стилистический рисунок фразы Аввакума почти безграничен. И достигается это за счет прежде всего возрастающе-градационного расположения однотипных синтаксических форм, тонкого угадывания фразеорганизирующих возможностей служебных слов, соединения между собой традиционно разделенных структур, широкого применяя принцип бинарности в фразеобразовании, сочетания грамматически контрастных предложений и их частей для получения неожиданных эффектов, активного внедрения в письменную речь устно-разговорных интонаций.

Этот принцип достаточно широко используется и в пословицах XVII в. Аввакум — бунтарь и разрушитель книжно-церковной традиции не отделен от Аввакума-новатора. Наблюдения над текстом Жития в соответствии с вопросом, поставленным в названии настоящего сообщения, убеждают в том, что в его сюжетно-композиционной структуре важную роль играет текстовой изоморфизм ряда синтаксических структур, благодаря чему, во-первых, обеспечиваются единство

и целостность интонационного рисунка произведения, создаваемого повторением на всем его протяжении реплик-возгласов, вопросительных интонаций, эмфатических конструкций.; во-вторых, поддерживается непрерывность сюжетной линии (направляюще-отсылочные реплики); в-третьих, оформляются побочные эпизоды, спонтанно возникающие по ходу сюжетной линии.

Интересно изучить вопрос художественного времени, который также рассматривается в контексте своеобразия языка литературного произведения.

Художественное время «Жития» Аввакума находится на пороге новой литературы. В «Житии» Аввакума нет непрерывности исторического времени, как в летописях, нет замкнутости времени, типичного для исторического рассказа, посвященного одному сюжету. В нем преобладает «внутреннее время», время психологическое, субъективное, связанное с трагическим мировосприятием Аввакума, отмечающее в большей мере последовательность событий, чем их объективную временную прикреплённость.

Аввакум до крайности эгоцентричен в своем восприятии времени. Аввакум указывает последовательность событий словами: «посем» (3;146, 150, 170, 172 и др.), «потом» (3;149, 151, 156, 168, 169 и др.), «а се по мале времени» (3;144), «помале» (3;145), «после того вскоре» (3;146), «напоследок» (3;146), «егда» (3;147), «в то время» (3;144, 148, 156), «а опосле тово» (3;156), «в те же поры» (3;169), «тотчас» (3;160), «на другой год» (3;163), «в те поры» (3;163), «тогда» (3;167), «как привезли меня» (3;167), «ныне» (3;169) и т.д. Указания времени т, в сущности, подчеркивают лишь внутреннее время, без его соотнесенности с событиями истории или с точными хронологическими датами: «бысть же я третий день приалчен» (3;147); «сидел тут я четыре недели» (3;147); «в полтора годы пять слов государевых сказывали на меня» (3;148); «мучился я с месяц» (3;148); «и по трех днех» (3;148); «пять недель по лду голому ехали на нартах» (3;154); «скована держали год без мала» (3;165). При этом он обобщает: рассказывает не то, как было, а как бывало. Отсюда формы глаголов, указывающие на длительность времени: «принашивали» (3;177), «бес меня пуживал сие» (3;177). Отсюда же подчеркивание многократности действий, невозможности сосчитать то, что с ним совершалось: «... и иное кое-что было, да што много говорить» (5;161); «и иное там говорено многонько» (3;170). Это удивление перед сложностью жизни, перед ее многообразием и это ощущение ее необычайной временной емкости.

Аввакум в иных случаях преувеличивает длительность тех или иных событий, а если и не преувеличивает, то ощущает их как необыкновенно длительные, долгие. Длительность события — для него до известной степени знак его значительности.

ти. Каждое событие длительно при этом в самом себе. Он не заботится устанавливать связь между этими отдельными длительностями, восстанавливать общее течение жизни. «Житие» Аввакума изображает время вовсе не однонаправленным, как его изображали произведения предшествующего времени. Для Аввакума важна не внешняя последовательность событий, а внутренняя, и эта внутренняя последовательность заставляет его постоянно то возвращаться назад, то забегать вперед. Аввакум видит свое прошлое из настоящего, соотносит случившееся когда-то с настоящим, прибегает к прошлому для объяснения настоящего. «Эгоцентризм настоящего» — характерная черта аввакумовского автобиографизма. Он выражает свое нынешнее отношение к прошлому, сейчас прощает или бранит своих прошлых мучителей, сейчас благословляет своих прошлых страдальцев, вспоминает о том, что с ними стало после событий или что с ними происходит в настоящее время, где они сейчас находятся, остались ли верны вере. Прошлое для него в известной мере настоящее. Оценка прошлого с точки зрения настоящего момента. Поэтому о прошлом он говорит не как о закончившемся, единичном, а как о чем-то продолжающемся, многократно повторяющемся и подбирает соответствующие слова и грамматические формы, подчеркивая неопределенность и незаконченность случившегося и случающегося: «Протопопица бедная бредет-бредет, да и повалится — кольско гораздо!»; «в ыную пору, бредучи, повалилась, а иной томной же человек на нея набрел, тут же и повалился» (3;154); «в ыную пору, бивше меня, на кол было посадил, да еще бог сохранил!» (3;158).

Отсюда и формы многократности: «В дом принашивали матери деток своих маленьких» (3;177); «бес меня пуживал сие» (3;177), и формы настоящего времени. Отсюда же и подчёркивание того, что рассказанное — только часть того, что произошло: «И иное кое-что было, да што много говорить? Прошло уже то!» (3;161); «да и иное кое-что ей сказано в те поры было» (3;163); «о том много говорить. Бог их простит! Я своево мучения на них не спрашиваю, ни в будущий век» (3;165). Отсюда же и постоянное напоминание читателю о том, что он пишет только то, что вспоминает — не больше: «Помнится, Офимьею звали» (3;176). Отсюда же и многократные обращения к слушателям, к читателям, а больше всего к своему соузнику Епифанию: «Бывало, отче (обращение к Епифанию), в Даурьской земле, — аще не по-скупите послушать с рабом тем Христовым, аз, грешный, и то возвешу вам, — от немоши и от глада великаго изнемог в правиле своем» (3;162); «а опосле тово вскоре хотел меня пытать: слушай, за что» (3;156); «виждь, слышателю: не страдал ли нас ради Еремей» (3;157); «еще вам побеседую» (3;167); «а еще сказать ли тебе, старец, повесть?»

(3;176); «ну, старец, моево вякания много веть ты слышал» (3;178). В одном месте «Жития» эти обращения к слушателям и к соузнику Епифанию переходят в непосредственную беседу: Аввакум задает письменный вопрос Епифанию и получает от него немедленный ответ, который тот вписывает своею рукою непосредственно в рукопись (3;158). Мы видели уже выше, что проповедь ведется в настоящем времени. «Житие» Аввакума также часто ведется в этом настоящем времени — особенно там, где Аввакум излагает общие вопросы, описывает миропорядок, природу, нравы людей вообще.

Характер проповеди определяет и свободное расположение рассказываемых эпизодов. Все они имеют нравоучительный характер. Именно поэтому для Аввакума неважно, в какой исторический момент произошло то или иное событие его жизни, и неважен строгий хронологический порядок. Он располагает рассказываемые эпизоды свободно, соблюдая лишь приблизительную последовательность, и то только в начале своего «Жития», не соотнося их с событиями русской истории в ее целом. Чем ближе к концу, тем свободнее его рассказ. Он вспоминает отдельные эпизоды и располагает их не хронологически, а скорее тематически.

Типичны в этом отношении те вводные слова, которыми Аввакум «подключает» к своему рассказу отдельные эпизоды: «Простите, еще вам про невежество свое побеседую» (3;172); «еще вам повесть скажу» (3;176); «а еще сказать ли тебе, старец, повесть?» (3;176).

Аввакум нанизывает рассказ на рассказ. Рассказы часто заканчиваются общим рассуждением, говорящим о том, что происходит в мире в настоящее время: «Так-то бог строит своя люди!» (3;144); «так-то господь гордым противится, смиренным же дает благодать» (3;145); «любил протопоп со славными знатца, любил же и терпеть, горемыка, до конца» (3;152); «Богу вся надобно: и скотинка и птичка во славу Его, пречистаго Владыки, еще же и человека ради» (3;155); «а все то у Христа-тово-света наделано для человеков, чтоб, упокоясь, хвалу Богу воздавал. А человек, суе той которой уподобится, дние его, яко сень, преходят; скачет, яко козел; раздувается, яко пузырь; гневается, яко рысь; съестъ хошет, яко змия; ржет, зря на чужую красоту, яко жребя; лукаует, яко бес; насыщался довольно, без правила спит; Бога не молит; отлагает покаяние на старость и потом исчезает, и не вею, камо отходит: или во свет, или во тму, — день судный коегождо явит!» (3;159).

Это художественное и грамматическое настоящее, пронизывающее весь рассказ Аввакума, постоянные обращения к современности, сопоставления с нынешним положением увеличивают проповедническую действенность произведения, цель которого — показать, как автор верует, испо-

ведует, живет и умирает: «Сие аз, протопоп Аввакум, верую, сие исповедую, с сим живу и умираю» (3;143). Многие в «Житии» Аввакума сближают его художественное время с художественным временем произведений новой литературы: субъективность времени, взгляд на прошлое из авторского настоящего, своеобразная перспектива времени, обусловленная появлением индивидуализированной авторской личности. Отдельные приемы введения настоящего в повествование, перестановки событий в рассказе напоминают собой аналогичные явления в литературе нового времени. Но многое и отличает художественное время «Жития» от художественного времени произведений новой литературы... Особое настоящее время, воспринятое в свете общего движения мира к своему концу, состояние ожидания смерти, Страшного суда резко отличают художественное время «Жития» Аввакума от художественного времени новой литературы, набрасывая на него отблеск характерных для древнерусской литературы «аспектов вечности». Правда, «вечность» та, древнерусская, находилась вне человека, эта же «вечность» была напряженно субъективной. Аввакум горел на огне, жегшем его изнутри.

Разрушая старые традиции литературно-языковой практики, Аввакум вместе с тем стоит у истоков новых традиций, вызванных к жизни развитием русского литературного языка по пути выработки новых норм выражения в соответствии с потребностями времени. «Смешение, чередование, взаимопроникновение и соотношение книжно-славянской и народно-русской речевых стихий, так разнообразно и выразительно представленные в различных жанрах сочинений Аввакума, — пишет В.В. Виноградов, — процесс, важный и типичный для развития русского литературного язы-

ка в целом в его движении к национальной норме словесного выражения».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Еремин И.П. Русская литература и её язык на рубеже XVII—XVIII вв. // Начальный этап формирования русского национального языка. Л., 1961. С.25.
2. Виноградов В.В. О задачах стилистики: Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Виноградов В.В. Избранные труды: О языке художественной прозы. М., 1980. С.7.
3. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. // Редакция, вступительная статья и комментарии Н.К. Гудзия. М.; Л., 1934. С.69, 124
4. Там же. С.76, 95, 105, 110, 119.
5. Там же. С.64—65
6. Там же. С.67.
7. Там же. С.68—69.
8. Там же. С.69.
9. Там же. С.71.
10. Там же. С.74, 76, 124.
11. Там же. С.67, 86, 95, 98, 108, 110, 119, 124, 155.
12. Там же. С.67, 110, 155.
13. Там же. С.87, 113, 123.
14. Там же. С.69, 127, 83, 98, 99, 129, 132, 134.
15. Виноградов В.В. К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления // ТОДРЛ, М.; Л., 1958. Т.14. С.371.
16. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. // Редакция, вступительная статья и комментарии Н.К. Гудзия. М.; Л., 1934. С.89, 93, 118, 126.
17. Там же. С.109, 136, 144.
18. Там же. С.78, 92, 94, 122.
19. Там же. С.126.
20. Там же. С.92, 96, 123. (Далее при ссылках на это издание страницы указываются в тексте в скобках).

БИБЛИОГРАФИЯ



О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX—XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под ред. Е.Б. Смилянской. М., 2012. — 472 с., ил.

В коллективной монографии на материалах полевых и архивных записей исследуются проблемы биографического повествования как специфического речевого жанра, а также анализируются устные интерпретации авторитетных текстов вероучения и правил жизнеустройства. В книге четыре раздела, содержащих анализ и публикации текстов устных повествований, а также автобиографических документов второй половины XX—нач. XXI в., собранных авторами в Тверской, Вологодской, Томской, Брянской, Кировской областях, в Пермском крае, Республике Коми и Удмуртской Республике. При исследовании автобиографических повествований, описаний малой родины, рассуждений о вере и «последних временах» особое внимание авторы сборника уделяют осмыслению нарратива индивидуального исполнителя как фактора саморефлексии и поддержания идентичности. В книге также изучаются мировоззренческие и жизнестроительные функции фольклорного репертуара в его взаимосвязи с меняющейся социальной реальностью, рукописной и книжной традицией. Духовная культура русского сельского населения рассматривается в ее динамике на протяжении 1970-х–2010-х гг.; с учётом многообразия региональных и этноконфессиональных традиций русской культуры, особенностей функционирования русского фольклора и языка в иноэтничных общностях (карельских и коми).

Ю.В. МАСЛОВА

КАК СТАРОВЕР СПАС КАЛУЖСКОГО ПОМЕЩИКА ОТ НАВОЖДЕНИЯ

Речь пойдет о рассказе И.С. Тургенева «Собака». Сюжет его довольно прост и относится к жанру литературного анекдота: главному герою по ночам стала чудиться скребущаяся и хлопающая ушами собака. Спасения от странного наваждения помещик ищет в среде староверов. Рассказ открывает цикл так называемых «таинственных повестей» писателя. Исследователи отмечают, что Иван Сергеевич не был склонен к беспочвенному мистицизму, а появление таинственного элемента объясняют поиском нового жанра и своеобразным выражением авторского пессимизма — реакцией на перемены в обществе, происходившие в 1860-е гг. Обращаясь к таинственным повестям, тургеноведы анализируют в первую очередь их творческую историю, присутствие биографических моментов, жанровое своеобразие. Гораздо меньше внимания уделяется непосредственному комментированию тургеновского текста. Однако именно исторический, культурный и бытовой подтекст, на наш взгляд, может полнее раскрыть связь между источниками текста и мировоззрением И.С. Тургенева.

«Собака» вошла в седьмой том полного собрания сочинений и писем. Е.И. Покусаев, автор вводной статьи к примечаниям тома, считает, что особенностью художественной структуры рассказа «Собака» является «чередование сугубо реалистических до прозаизма картин и фантастических эпизодов» (1). В примечаниях к самому рассказу мы найдем лишь его творческую историю и указание на смещение центра тяжести с «видения собаки» на личность персонажа — старика Прохорыча. Лидия Лотман в предисловии к следующему, восьмому тому полного собрания сочинений коснулась одной из мало изученных тем в творчестве Тургенева — теме старообрядчества, явно звучащей в рассказе «Собака». Остановимся на ней подробнее.

Подготовка реформы и отмена крепостного права в 1861 г. сняла печать молчания, много лет лежавшую на этой теме. Во многом замалчиванию способствовали церковные власти, которые видели в старообрядцах лишь религиозных отщепенцев. Демократизация исторической науки в шестидесятые годы XIX в. вызвала неподдельный интерес к изучению раскола. Стали появляться исследования светских историков, которые пытались взглянуть на старообрядчество как на неотъемлемую часть русского народа. Дата возникновения замысла тургеновского рассказа — 1859 г. — далеко не случайна. Именно в этом году историк Афанасий Прокофьевич Шапов (1830–1876) издал книгу «Русский раскол старообрядства». Историографы отмечают, что Шапов впервые подо-

шёл к «расколу» не только как к религиозному, но и как историко-бытовому и социальному явлению. С трудами Шапова писатель познакомился благодаря настоятельной рекомендации А.И. Герцена, видевшего в старообрядчестве потенциальную революционную силу. Отношение же самого Тургенева к старообрядчеству было довольно прохладным.

После долгих сомнений и правок И.С. Тургенев публикует «Собаку» в «Санкт-Петербургских ведомостях» от 31 марта (12 апреля) 1866 г. с датой создания — 1863 г. Промежуток между замыслом и публикацией рассказа Тургенева был для старообрядчества временем перемен: в 1860-е гг. староверы получили некоторые законодательные послабления и права. Возможно, что интерес, проявленный издателями к рассказу «Собака» (до его появления в печати), объяснялся не только вниманием к творчеству великого писателя, но и к злободневной для российского общества теме старообрядчества как части русского крестьянства, освобожденного от крепостной неволи.

Приступая к детальному анализу рассказа, выделим в нём несколько литературных пластов. Во-первых, в «Собаке» есть точная топография. Мы знаем, что рассказчик необычной истории Порфирий Капитонович — калужский помещик, владевший имением в козельском уезде. Для избавления от наваждения с собакой он «укатил в город». Ближайший город — Козельск, где Порфирий Капитонович поселился на постоялом дворе «у знакомого старичка из раскольников» Федула Ивановича. Не сумев рассудить, как поступить с наваждением, старичок посылает его в Белев, к человеку «из наших», то есть к староверу, Сергию Прохоровичу Первушину. Указано и местоположение дома Первушина — «на Оке, за огородами».

Калужская губерния XIX в. была одним из традиционных мест расселения старообрядцев. Расселение по уездам было неравномерным. Много старообрядцев селилось в Боровском уезде, месте мученичества боярыни Морозовой. Немногочисленное старообрядчество Козельска группировалось вокруг нескольких десятков купеческих семейств, к которым и мог принадлежать Федул Иванович. Не забудем и о дружеских связях Тургенева. Знакомые писателя братья Киреевские — Иван и Петр Васильевичи — родом из Козельского уезда Калужской губернии. Особенно близок Тургеневу был П.В. Киреевский, собиратель русского фольклора, с которым писатель часто общался. Город Белев упоминается в нескольких произведениях Тургенева: рассказе «Два приятеля», «Ермолай и мельничиха», «Живые мощи». В Белеве Тургеневы владели землей, водили зна-

комство с белевскими помещиками, там же Иван Сергеевич неоднократно охотился. Но Белев XVII в. был ещё и одним из центров борьбы за старую веру. Отсюда выходили по городам и весям беглые попы и уставщики. С начала гонений XIX в. многие староверы-белевцы вынуждены были бежать через брянские леса в так называемое Стародубье - знаменитый на всю Россию центр староверия.

Второй литературный пласт, на который следует обратить внимание - говорящие имена героев. Имя калужского помещика Порфирий. Зная юношеское увлечение Тургенева философией, можно предположить, что писатель дал имя своему главному герою в честь античного философа-неоплатоника, ученика Плотина - Порфирия Тирского. Порфирий-философ оставил комментарии к работам Платона и Аристотеля, писал полемические трактаты против христианства, придавал большое значение практической мистике, которую защищал во многих своих сочинениях. Нашу версию о происхождении имени калужского помещика, попавшего в мистическую историю, подтверждает и фраза, брошенная членом мужской компании Антоном Степановичем: "Да вы, я вижу, великий философ". Имя "старичка из раскольников" Феодул, в просторечии Федул, означает "раб Божий". Любопытно, что исследователь калужского старообрядчества В.В. Боченков упоминает неоднократное прошение козельских купцов поставить им в священники некоего Феодула Карповича Ляховского, что и было в своё время исполнено (2). Как знать, может речь идёт о реальном прототипе тургеневского рассказа?

В характеристике старика Федула есть ряд черт, отличающих староверов: он не жаловал табака и не любил собак. Порфирий Капитонович передаёт слова старика: "Потому, говорит, как же возможно! Тут у меня в светлице на стене сама Владычица пребывать изволит, и тут же пес поганый рыло свое нечестивое устави́т". В маленькой комнатке Федула Ивановича в углу стоит "киотище необыкновенный, с древнейшими образами; ризы на них тусклые да дутые". Примечательный факт описан в мемуарах А.А. Фета, дружившего с Тургеневым, и такого же заядлого охотника, как и автор рассказа "Собака". Поэт вспоминает, что однажды, по дороге на охоту, им с Иваном Сергеевичем пришлось заночевать в Болхове, в комнатах "с целыми восходящими рядами сияющих образов по углам" (3). В комнату с иконами, по христианскому обычаю, хозяева не хотели пускать Бубульку, неразлучную собаку Тургенева. Как видим, эпизод с описанием жилища Федула взят из реальной жизни писателя.

"Нелюбовь" к собакам Федула Ивановича должна была, по мысли Порфирия Капитоновича, избавить его от назойливого наваждения - звуков скребущейся и хлопающей ушами невиди-

мой собаки. Когда же наваждение повторилось и в доме старика-старовера, последний воскликнул: "Что это? что это? собака? собака! Ах ты, никонианец окаянный!" В комментариях академического издания сказано: "Никонианцами раскольники называли православных, последователей патриарха Никона (1605-1681), реформатора русской церкви" (4). Однако "никонианцем" Порфирий Капитоныч назван не потому, что он "последователь Никона" в прямом смысле слова, а как человек иной культуры, принадлежащий к синодальной церкви, более либеральной в отношении бытовых устоев и норм поведения ее членов, чем старообрядчество.

Внешность Федула Ивановича описана Тургеневым весьма сатирично: "Сам весь шершавый, уши мохнатые, глаза злобные, как у хорька, на голове шапонька белая войлочная, борода п? пояс, тоже белая, и жилет с медными пуговицами на рубашке, а на ногах меховые сапоги - и пахнет от него можжевельником". Такое описание внешности может проистекать как из неприятия писателем, заядлым собачником, любых запретов в отношении питомцев (как в случае, описанном Фетом), так и тургеневские "штудии". В письме семейству Аксаковых Иван Сергеевич сообщал о том, что зимой 1851-1852 гг. он изучал русскую историю и русские древности: прочёл И. Сахарова "Сказания русского народа", А. Терещенко "Быт русского народа", И. Снегирева "Русские простонародные праздники и суеверные обряды" (5). Образ старика Федула, похожего на домового, мог стать плодом увлечения Тургенева русским фольклором.

Совсем иначе дано описание внешности Сергея Прохоровича Первушина: "человек в синей свитке с заплатами и в рваном картузе, так... мешанинишко по наружности, стоит ко мне спиной, копается в капустнике. Я подошел к нему. „Вы, мол, такой-то?“ Он обернулся - и доложу вам поистине: этаких пронизательных глаз я отроду не видывал. А впрочем, всё лицо с кулачок, борода клином, а губы ввалились: старый человек". Приведённый фрагмент очень напоминает эпизод из Жития преподобного Сергея Радонежского, написанного Епифанием Премудрым. Творец Жития повествует, как многие приходили в обитель издалека, желая хотя бы взглянуть на преподобного Сергея. Так, один поселянин, придя в монастырь, стал спрашивать братию, как бы повидать их игумена. Преподобный, сообщает Епифаний, в это время трудился на огороде, копая землю для насаждения какой-то огородной зелени. Нетерпеливый посетитель заглянул в огород через отверстие в заборе и увидел "блаженного в бедной одежде, весьма рваной и залатанной, в поте лица трудящегося" (6). Простодушный поселянин не хотел поверить, чтобы этот старичок был тот самый Сергей, которого он желал

видеть. Использование агиографических материалов в светской литературе — нередкое явление. Так, например, в повести «Муму» Тургенев использовал вариант жития преподобного Герасима Иорданского (7). Наибольшее распространение получил литературный приём последовательного введения системы житийных аллюзий при описании светского персонажа (8), что мы и видим в изображении Сергия Прохоровича Первушина. Из Жития преподобного Сергия мы знаем, что в семилетнем возрасте отрока Варфоломея, будущего Радонежского чудотворца, отдали в школу, которая была на попечении епископа Прохора. Юный отрок слышал также о явлении в 1314 г. (в год его рождения) ростовскому епископу Прохору иконы Пресвятой Богородицы на р. Толге. Не отсюда ли И.С. Тургенев взял отчество героя? Тонкая духовная связь между преподобным Сергием и старовением станет очевидней, если вспомнить, что юноша Варфоломей вместе с братом Стефаном удалился для пустынножительства в лес, а затем принял постриг. Мотив бегства в леса ради спасения души одного из первых русских святых («Первушин») совпадает с тем же мотивом у старообрядцев.

Бедность Сергия Прохоровича сказывается не только в его внешности, но и в обстановке жилища: «пошли мы с ним в его хибарку — и уж точно хибарка: бедно, голо, криво; как только держится. На стене образ старого письма, как уголь черный: одни белки на ликах так и горят». Решая дело Порфирия Капитоновича, Первушин, спросив его сначала о жизни, предлагает помолиться: «Иконе святой поклонитесь, честным преподобным соловецким святителям Зосиме и Савватию». Составители комментария академического издания указывают только даты смерти святых Зосимы и Савватия, и сообщают, что они основатели Соловецкого монастыря на Белом море (9). Однако для любого старообрядца святые Зосима и Савватий — знаковые фигуры. Во имя сохранения «старины и предания Зосимы и Савватия», иноки Соловецкого монастыря, как известно, подняли восстание (1667–1676 гг.), ставшее одним из ключевых событий истории раскола русской Церкви XVII в. Особым почитанием эти святые пользовались в Выговской старообрядческой пустыни, созданной в конце XVII в. в Заонежье (10). Влияние этого крупного идеологического и культурного центра на весь старообрядческий мир огромно. В «Слове на память преподобных отец Зосимы и Савватия, соловецких чудотворцев», созданном в Выговской пустыни, между прочим, сказано: «Не видим ли, како не ведущии алфы определить превзыдоша высоту премудрости и Сократа премудраго, и Платона хитрословеснаго, и Аристотеля, отца философов» (11). С данным «Словом» и другими старообрядческими сочинениями И.С. Тургенев мог познакомиться благодаря богатому собранию М.П. Погодина (12). Учитывая наше

предположение, что имя главного героя рассказа дано в честь философа Порфирия Тирского, нетрудно догадаться, что писатель, сам философ по образованию, нарочито противопоставляет светскую мудрость калужского помещика простоте христианской веры старика Первушина.

После молитвы святым Зосиме и Савватию в доме старовера, Порфирий Капитонович вспоминал: «Я поклонился в землю — и так уж и не поднимаюсь; такой в себе страх к тому человеку ощущаю и такую покорность, что, кажется, что бы он ни прикажи, исполню тотчас же!». Первушин рассудил, что наваждению помещика есть объяснение: «Это вам не в наказание наслано, а в предостережение; это, значит, попечение о вас имеется; добре, знать, кто за вас молится. Ступайте вы теперь на базар и купите вы себе собаку-щенка, которого вы при себе держите неотлучно — день и ночь. Ваши виденья прекратятся, да и, кроме того, будет вам та собака на потребу» (13). Помещик поступил по совету старика-старовера. Купленную собаку он назвал Трезор (Tresor), что в переводе с французского означает «сокровище». Собака действительно стала сокровищем, так как ценой собственной жизни спасла жизнь своему хозяину. Так, по молитве и доброму совету белевского старовера, калужский помещик Порфирий Капитонович получил спасение.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем в 30-ти тт. Сочинения. Т. VII. М., 1981. С. 414.
2. Боченков В.В. Старообрядчество калужского края. Ржев, 2014. С. 67–68.
3. И.С. Тургенев в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т. I. М., 1983. С. 184.
4. Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. Сочинения. Т. VII. М., 1981. С. 507.
5. См.: Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. Письма. Том II. М.-Л., 1961. С. 60.
6. Житие Сергия Радонежского/Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. XIV–середина XV века. СПб., 2005. С. 343.
7. Дзюбенко М.А. Вот как лев сделался собакой (Агиографические мотивы в повести И.С. Тургенева «Муму») // Спасский вестник. Вып. 13. Тула, 2006. С. 98–112.
8. Климова М.Н. От протопопа Аввакума до Федора Абрамова: Жития «грешных святых» в русской литературе. М., 2010. С. 63.
9. Тургенев И.С. Указ соч. Т. VII. М., 1981. С. 507.
10. См.: Юхименко Е.М. Почитание Зосимы и Савватия Соловецких в Выговской старообрядческой пустыни // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 351–354.
11. Цит. по: Юхименко Е.М. Указ соч. С. 353.
12. См.: Маслова Ю.В. И.С. Тургенев и старообрядчество // Научно-исследовательская работа в музее. Материалы XII Всероссийской научно-практической конференции, посвященной памяти профессора Н.Г. Самариной (Москва, 1–2 декабря 2012 г.). М., 2013. С. 70–80.
13. Тургенев И.С. Указ. соч. Т. VII. С. 239.

Р.И. ПЕРЕКРЕСТОВ

**«КРАТЧАЙШЕЕ НАЧЕРТАНИЕ ИСТОРИИ ВЕТКОВСКИХ ЦЕРКВИ» —
ПОЛЕМИЧЕСКОЕ СОЧИНЕНИЕ КСЕНОСА**

Страстный защитник Древлеправославной Церкви Иларион Георгиевич Кабанов (Ксенос) (1819–1882) весь жар своего любящего сердца, остроту слова и глубину мысли направлял против хулителей и искажителей обрядовых традиций Русской Церкви. Истинность и спасительность Древлего Православия Ксенос страстно защищал в диспутах, статьях, письмах — всё его писательское творчество проникнуто полемическим пафосом, ярким, умным, доказательным.

На фоне таких замечательных произведений Ксеноса как «Вопль Окружного послания», «О пророках Илии и Енохе», «Омышление православных христиан», «Краткое соображение учения святыя церкви» и других, историческое сообщение под названием «Кратчайшее начертание истории Ветковских церквей» (1863 г.) (1) при первом прочтении выглядит как спокойное изложение фактов из истории старообрядчества, написанное в традициях старинных русских религиозных повествований.

И в то же время в этом сочинении заложен мощный полемический заряд.

Сочинение не могло быть написано иначе, поскольку создавалось в условиях постоянной критики старообрядцев со стороны миссионеров Греко-российской Церкви, ставшей особенно напористой и изощренной после приобретения старообрядцами святителя.

К 1862 г. старообрядческая иерархия Белокриницкого поставления существовала в России уже более десяти лет, в 1858 г. правительство прекратило физическое преследование старообрядческих священников и епископов, но признания старообрядческой иерархии не последовало, и старообрядцы нащупывали верный политический курс во взаимоотношениях с Греко-российской Церковью и с государством.

В это трудное для старообрядцев время внутри Старообрядческой Церкви стал стремительно нарастать конфликт между представителями двух религиозно-мировоззренческих позиций, известных как поповство и беспоповство. Конфликт был спровоцирован «Окружным посланием» (1862), с помощью которого группа молодых иерархов, испытывая всю силу недавнего полицейского преследования, рассчитывала исключить из обрядовой практики некоторые существенные искажения, накопившиеся за долгие годы беспастырства, и представить правительству Старообрядческую Церковь свободной от «беспоповских заблуждений» в надежде ускорить признание собственной иерархии и получить некоторые свобо-

ды (открытие школ, строительство храмов, издание газет, журналов, богослужебной литературы и пр.). Конфликтующие стороны называли себя окружниками и противокружниками.

По сути своей споры, разгоревшиеся внутри Старообрядческой Церкви, явились продолжением споров, зародившихся на заре старообрядчества по вопросу о приёме священства от Греко-российской Церкви. Эти споры были настолько принципиальными, что уже на стыке XVII и XVIII столетий вызвали расслоение старообрядцев на два крупных взаимно осуждающих согласия: поповское и беспоповское. Теперь, в середине XIX в., после объединения представителей разных старообрядческих согласий под началом Белокриницкой иерархии, разногласия двух мировоззрений перешли в новое противостояние внутри Старообрядческой Церкви.

«Кратчайшее начертание истории Ветковской церкви» задумано Ксеносом, как ответ противникам старообрядчества, в лице миссионеров Греко-российской Церкви, пытавшимся всячески унижить и оболгать ревнителей старого церковного обряда, обвинить их в отрыве от Церкви и уходе в сектантство, и одновременно как ответ противникам Окружного послания внутри Старообрядческой Церкви, пребывающим в плену «беспоповских заблуждений».

Иларион Георгиевич, последовательно излагая историю старообрядчества и Ветковской церкви, отмечает одно за другим обвинения, постоянно звучавшие из уст миссионеров господствующей Греко-российской Церкви.

Для тех, кто осуждал старый обряд и видел в нем «ересь», Ксенос приводит подробное изложение истории принятия христианства на Руси. При этом подчеркивает, что христианство было принято из рук греческих митрополитов, епископов и пресвитеров, которые прибыли на Русь в 6496 (988) г. с древними книгами, иконами и, самое главное, привезли на Русь «мощи святого священномученика Климента папы римского и ученика его Фива». Греки принесли на Русь веру Христову, заповеданную самими апостолами и святыми отцами церкви. И с того времени Русь «веру и чины греческия исполна хранит и держит. И таковое святое чиноположение, православныя догматы, и всё церковное предание, обряды же и обычаи христианския, сохраняемы бяху непорочно и исполняемы без всякого нарушения непоколебимо всеми боголюбивыми святители и благочестивыми князи, и благоверными цари, и всеми христоименитыми людьми всякаго чина и возрас-

та, даже до времен Никона, бывшего патриарха московского, до лета 7161 (1653)».

Благочестивый характер древлеправославного обряда Кабанов доказывает тем, что в течение 665 лет христианства, существовавшего на Руси, свершилось пророчество апостола Андрея Первозванного, который «пришед тамо, где ныне град Киев, и взошед на горы <...> прорек ученикам своим, глаголя: Видите горы сия, на них же воссияет благодать Божия, и будет ту град велик, и церкви многи хошет Бог ту воздвигнути, и просветити святым крещением всю землю Русскую». «Исполняя бо оное пророчество и благословение святого апостола Андрея, Господь Бог посетил народ русский верою христианскою, и чудеса особными подтвердил. (Книга о вере, гл.3, л.30об. и л.37)».

Подтверждением благочестия Русской Православной Церкви, истинности веры христианской является спасительность полученных от Греческой Церкви обрядов. За прошедшие столетия от крещения Руси и до реформ патриарха Никона в России явилось много чудес. «В Русстей земли, — писал Ксенос, — просия в чудесах и знамениях, и нетлении телес премногое множество святителей, благоверных великих князей и княгинь, и преподобных отец, и святых праведных мужей и жен».

Ксенос доказывает оппонентам, что Русская Древлеправославная Церковь, со времен князя Владимира бывшая ревностной хранительницей заветов отцов Церкви, постановлений семи Вселенских соборов, церковных уставов, воспринятых от Восточной Православной Церкви, не могла быть еретической и не заслуживает подобных обвинений, а поэтому изменения, привнесенные церковной реформой патриарха Никона в обряд, в чиноположение, в церковные предания, в книги, не что иное, как «законопреступление и дерзость».

Следующее возражение Илариона Кабанова направлено тем миссионерам, кто обвинял старообрядцев в утрате преемственной связи с Русской Древлеправославной Церковью, ставя это в связь с длительным отсутствием у старообрядцев собственного святителя (епископа) и собственной трехчинной иерархии.

В качестве возражения Ксенос поименно называет священников и священно иноков «старого крещения и старого поставления», которые ушли из центральной России на юг — на Дон, на запад — в Стародубье и в Польшу, и в другие места массового поселения старообрядцев и там сохранили и сберегли древнее благочестие. Ксенос специально выделяет из числа этих священнослужителей священно инока Иова, бывшего учеником и келейником святейшего Филарета патриарха всероссийского, и Феодосия (ветковского), рукоположенного святейшим патриархом Иосифом, указывая тем на преемственную связь основате-

лей Ветковского поповского согласия с первыми российскими патриархами, почитаемыми старообрядцами. Пока у старообрядцев не было своих старообрядческих церквей, священники «на молитву в простых храмах собирахуся и пение церковного чина кроме Литургии совершаху». А поставив на Ветке в 1695 г. алтарную церковь и освятив её на древнем антиминсе во имя Покрова Пресвятыя Богородицы, Феодосий, священник «старого крещения и старого рукоположения», восстановил в старообрядчестве чин литургии, который в последующем не прерывался до приобретения старообрядцами в 1846 г. святителя.

Иларион Кабанов даёт ответ миссионерам Греко-российской Церкви, обвинявшим старообрядцев в том, что в отсутствие собственной иерархии старообрядцы не имели непрерывного приношения Бескровной Жертвы и не приобщались других церковных таинств. Для этого он приводит имена священников и священноиноков «нового крещения и нового рукоположения», которые были приняты в Старообрядческую Церковь от Греко-российской Церкви, и «по правилам святых отец» исправлены.

История Ветковской Церкви убедительно свидетельствует, что священство на Ветке, а затем в Стародубье, сохранялось и не прерывалось в течение всего XVIII и первой половины XIX вв., до 1846 года, когда старообрядцы приобрели святителя митрополита Амвросия, восстановившего полноту старообрядческой иерархии. В годы «Екатерининской веротерпимости» в Стародубье было построено более 30 церквей в посадах и монастырях, «и во всех оных священных храмах по вся дни служба совершаше по чину устава церковного, по древнепечатным святым книгам, и безкровная Жертва в Божественной Литургии приношашеся Господу Богу».

Таким образом, Благодать Божия, полученная основателем Ветковской Церкви Феодосием от патриарха Иосифа, сохранялась и передавалась от священника к священнику Ветки и всей России до обретения собственной старообрядческой иерархии.

Отвечая миссионерам и беспоповцам на вопрос о законности чиноприема Феодосием от Греко-российской Церкви священников Александра, Григория и Бориса, «новое поставление имуща», Ксенос говорит, что священники были Феодосием приняты и «по правилам святых отец исправи».

За этой краткой формулировкой чиноприема старообрядцами священства от Греко-российской Церкви стоит нежелание Ксеноса вдаваться в подробности споров между поповцами и беспоповцами начала XVIII в., когда беспоповцы считали, что священство от «ертиков» следует принимать только после перекрещивания, а поповцы доказывали беспоповцам, что принимать священ-

ство от господствующей Церкви нужно не пере-крещивая, поскольку перекрещивание лишает свя-щенника сана, а принимать как еретиков второго-третьего чина. В этом и заключалась суть опреде-ления «по правилам святых отец», то есть закон-но, в строгом соответствии с постановлениями первых вселенских соборов.

И.Г. Кабанов называет «Ветковской Цер-ковью» все поповские согласия Стародубья и Вет-ки (Ветковское, Диаконское, Иорженское, Епи-фаниево, Лужковское), не указывая на причины их разобщения, считая разногласия преодолимы-ми в условиях церковного единоначалия. Ксенос подчеркивает, что «вся же сия церкви бяху во еди-номыслии, и единообразно действующе, иже, яко ветви от корене произросташа от тоя святых Вет-ковския Покровския Церкви», поскольку от неё приняли «предание чина и обычая церковного и иноческаго». По мнению И.Г. Кабанова, имен-но в Ветковской Церкви «сохранены быша без ущерб в неизменном виде догматы и предания, чины и уставы, обряды же и обычаи Древле-право-славного-кафолическия Всероссийския Церкви» <...> «Догматы и предания не самоустановленныя, ни от еретик переданныя, но Древле-православ-ною Церковью утвержденыя и содержанныя».

В «Кратчайшем начертании истории Вет-ковской церкви» Ксенос не преминул дать ответ противникам Окружного послания, представите-лям поповского согласия, которые протаскивали в Старообрядческую Церковь «беспоповские заб-луждения» и «ереси», выдавая их за историческую принадлежность всего поповского в том числе и Ветковского согласия. С этой целью Ксенос при-водит свидетельство тому, что ещё первые учите-ля Ветковского поповского согласия в начале XVIII в. осудили беспоповцев за их уклонение от Евангельского учения, за «нелепые мудрования» о «духовном антихристе», за которые так цепко дер-жатся современные противники Окружного послания. Разорение Ветковской обители в 1735 г. при-вело к гибели многих сочинений ветковских пи-сателей, но сохранились сочинения священно-инок Иова. Ксенос писал: «Послание священно-инок Иова со отцы и братиею, направленное про-тив феоdosиян (беспоповцев), в нем же ясно изоб-личается нелепое мудрование их, лжепророческое предсказание о дни втораго пришествия Христо-ва, и како они, собравшися в яме, ожидаху неде-ли мясопустной, и на Фоминой недели в лето 7200 (1692) мужи и жены и девы до седми дней сидели, в нем же и о самосжигателях. И доводы о священстве и о святейшей Евхаристии, яже пре-будет до скончания века». Иов — один из отцов основателей Ветковского согласия решительно осуждал «беспоповские ереси».

Подобно феоdosиянам, занимавшимся в 1692 г. «лжепророческими предсказаниями», не-кий Григорий Козин из посада Добрянки Черни-

говско-Новозыбковской старообрядческой епар-хии (бывш. Стародубье), наследник лужковского «учения», за несколько лет до написания Ксено-сом «Истории» занимался лжепророчеством вто-рого пришествия, наряжался в смертные одеж-ды, проповедуя среди своих единомышленников предстоящий конец света. Епископу Конону сле-довало уподобиться священноиноку Иову ветков-скому и издать послание к старообрядцам своей Черниговско-Новозыбковской епархии с осужде-нием лжемудрований современных изуверов, но Конон вместо осуждения рукополагает Григория Козина в священники и даёт ему силу и власть к распространению среди старообрядцев поповско-го согласия «беспоповских тетрадей», «пренапол-ненных злых ересей».

Обращаясь к противникам Окружного по-слания, «не вмещающим» содержащегося в Ок-ружном послании Евангельского учения, Ксенос выступает с позиций первых учителей Ветковско-го поповского согласия, подчёркивая преемствен-ную связь нынешней Старообрядческой Церкви с Ветковской Церковью, сумевшей наиболее полно сберечь традиции древлеправославной церкви и ещё в начале XVIII в. дать отпор беспоповскому «учению».

Напоминая в «Кратчайшем начертании Вет-ковской церкви», что беспоповские «нелепые муд-рования», которыми заражены многие старооб-рядцы и даже иерархи Старообрядческой Церкви Белокриницкого поставления, были отвергнуты ещё основателями Ветковского поповского согла-сия, Ксенос дает понять, что попытка осудить и запретить Окружное послание, равноценна вы-ступлению против учителей и основателей попов-ского согласия России, берущего начало в Вет-ковской Церкви.

Тем же противникам Окружного послания, выступающим против молитвы за царя, адресо-ваны свидетельства Ксеноса о том, что «во всех» храмах Ветки и Стародубья со времён Екатерины Великой «по вся дни служба совершается по чину устава церковного, по древнепечатным святым книгам, и безкровная Жертва в Божественной Ли-тургии приношася Господу Богу, молитвы же и моления и божественная приношения воздава-хуся Вышнему о здравии и спасении самодержав-нейших великих государей царей русских, и о всей палате и воех их».

Представители партии противоокружников немолением «за Царя» и запрещением исполне-ния старообрядческими священниками этой древ-ней церковной, в том числе и Ветковской тради-ции подрывают авторитет Старообрядческой Церк-ви, заявившей себя наследницей Древлеправос-лавной Церкви.

Распространение подобных взглядов против-ников Окружного послания на всю Старообряд-ческую Церковь грозит возобновлением пресле-

дований иерархов Старообрядческой Церкви и резким ухудшением внутривосприимчивости обстановки в стране, о чем Ксенос заявил в том же 1863 г. в сочинении «Омышление православных христиан»: «Собор Освященный поступил правильно, подписав Окружное послание, дабы церковь наша не имела отнюдь ни единого порока или враски безпоповских зловерных мудрований, дабы правительство, видя наше чистое и прямое понятие, даровало нам терпимость и свободу!» (2).

Иларион Георгиевич Кабанов (Ксенос), начав историческое повествование со времён крещения Руси, доказывает, что старообрядцы Ветковской Церкви, долгие годы без святителя, а затем Старообрядческой Церкви со святителем, являлись и остаются духовными наследниками Древлеправославной Церкви и продолжателями старой русской церковной традиции.

«История и обычаи Ветковской церкви» дол-

гое время распространялась в рукописных копиях (списках), в 1906 г. была опубликована в журнале «Старообрядец», затем выпущена отдельным оттиском из журнала «Старообрядец» церковнославянским шрифтом, в 1994 г. напечатана в «Старообрядческом церковном календаре». В 2013 г. «Кратчайшее начертание истории Ветковской Церкви» опубликовано во втором томе книги Р. Перекрестова «Ксенос» в «Приложении». До сего дня «История и обычаи Ветковской церкви» остаётся памятником истории Старообрядческой Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Кратчайшее начертание истории Ветковской церкви» является первой частью сочинения: «История и обычаи Ветковской Церкви». См.: Отд. оттиск из журн. «Старообрядец» за 1906 г.
2. ОР РГБ Ф.247. №25. Д.70. Л.284об.

БИБЛИОГРАФИЯ



Книжная культура. Ветка / авт. текста: С.И. Леонтьева, Г.Г. Нечаева. Минск, 2013. - 528 с.

В издание вошли памятники ветковской книжной культуры из коллекции Ветковского музея народного творчества им. Ф.Г. Шклярова, а также из музейных и частных собраний. Уникальные произведения рукописной традиции и старопечатные издания XVI–XIX вв., собранные и сохраненные до наших дней, раритеты белорусских, российских и украинских мастеров-первопечатников — Петра Мстиславца, Ивана Федорова, Анисима Радищевского и др. Фолиантам — более полутысячи лет. Интересны рукописные сборники, созданные и богато декорированные местными художниками-книжниками.

Книга восстанавливает утраченные ценности древних традиций и одновременно обращена к современности. Предназначена для широкого круга читателей, будет интересна для историков, специалистов в области книжного искусства.

Содержание

Предисловие

«К книгам и до нас были охотники...» Книга в старообрядческой среде.

От древних истоков к стилю «цветущей Ветки». Рукописные книги.

Истоки ветковского стиля. Древние рукописи.

«Питаюсь из древних источников...» Развитие ветковского стиля.

Музыка голоса, слова, орнамента. Певческие рукописи.

Древние традиции и народное творчество. Манускрипты конца XIX—начала XX в.

Рукописная традиция Ветки: трансляция мудрости через века.

В.В. МОЛЗИНСКИЙ

**К ПРОБЛЕМЕ ОТРАЖЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ТЕМЫ В РУССКОМ ИСКУССТВЕ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX—НАЧАЛА XX ВВ.**

Истоки старообрядчества и события первых десятилетий его становления составляют пласт проблем научно-исторической, философско-религиозной, социально-политической и художественно-критической мысли, а также литературы и искусства, где замкнутый в себе мир «старой веры» предстает весомым компонентом системы духовных ценностей.

Трехвековая история старообрядчества (от истоков до рубежа XIX—XX столетий) даёт обширный материал для уяснения его сути как отчетливой антитезы государственно-православной ветви религиозного сознания, но вместе с тем — неотъемлемой, дополняющей тенденции целостного процесса культурно-исторического развития России.

История религиозно-общественных движений старообрядчества оказалась в спектре внимания выдающихся представителей русского искусства второй половины XIX—начала XX вв. Отражение в искусстве, — прежде всего, в музыке и живописи — истории старообрядческих движений, идейных основ веры и жизненного уклада народа, живущего по заветам русской «древлеправославной» старины — оказалось глубокой проблемой отечественной науки, затронутой в ряде искусствоведческих работ, но не разработанной в целом. Думается, разработка данной проблемы ещё ждёт своего исследователя. Попытаемся лишь наметить контуры ее возможного историко-культурного анализа и сделать определенные выводы о месте и роли старообрядческой темы в искусстве в контексте истории русской культуры и в русле тенденций отечественного искусствознания.

«Китеж» Н.А. Римского-Корсакова и живописные полотна М.В. Нестерова, будучи произведениями многоплановой драматургии, не допускают однозначных оценок как отражения только лишь старообрядческих тенденций в искусстве. Но таковые, бесспорно, имеют место в построении авторских концепций.

Исследователи порой акцентируют здесь значение литературно-художественных влияний, в частности, сочинений Мельникова-Печерского. И хотя невозможно отрицать факт подобных влияний (слишком много тому свидетельств, а порой и неоспоримых аналогий), не следует преувеличивать их реальной значимости.

«Китеж» — лишь в истоках формирования авторского замысла навеян «мельниковскими» мотивами, тогда как оперная концепция в целом столь глубоко проникнута идеями «славянского космизма», что поднимает использованную в ос-

нове сюжета старообрядческую легенду на уровень русского философского возрождения рубежа XIX—XX вв.

Что же касается полотен М.В. Нестерова, то художник не только прямо указывает на незначительность влияния Печерского на формирование своих творческих замыслов, но являет миру принципиально иной взгляд на вопросы воплощения старообрядческих образов и сюжетов. Это неведомая Печерскому или просто не свойственная ему идеализация крестьянской жизни, протекающей по заветам русской старины. Единение человека и окружающей его жизни и природы — идеал, каким представлялось староверам «дониконное» прошлое, и который мы видим на картинах М.В. Нестерова, где это прошлое есть современная ему реальность.

Содержательный момент учения «старой веры», его исторической сути, народно-бытовой уклад старообрядческих скитов и поселений, события первых десятилетий раскола — всё это неодолимо влекло ученые умы, фрагментарно раскрывая России во многом неведомый ей мир старорусского православия. Притягательная сила этого мира породила ценнейшие пласты отечественной культуры, включая течения научно-исследовательской и литературно-художественной мысли, занимающей приоритетное положение в поиске подходов к осмыслению старообрядчества как явления отечественной истории, отражения его в искусстве.

Познавательный интерес к нему вызвал к жизни целый пласт культурных ценностей, удостоенных должного внимания исследователей.

Проблема старообрядчества в искусстве дореволюционной России — это проблема художественного постижения истории и того поворотного её момента, каким стал церковный раскол XVII в. Причина, по-видимому, в том, что система объективно-научных знаний об истоках старообрядчества, о содержательном существе противоречий, приведших к разделению при царе Алексее единого дотоле «древа» русского православия на 2 ветви — государственная церковь и староверие, олицетворяющее собой религиозный традиционализм — складывалась в условиях непримиримого идейного противостояния, усугубляющегося моментами силового давления власти.

Последние осложняли положение старообрядцев и старообрядчества в России, но не были эффективным фактором его искоренения. Суть в том, что религиозно-общественные движения под знаменем «старой веры», явившиеся ответной ре-

акцией на реформирование обрядов и устоев русской церкви по «новогреческим» образцам при патриархе Никоне и царе Алексее Михайловиче, имели в основе первопричин своего зарождения не только дух непримиримого отрицания нового, нарушающего привычный уклад жизни и церковного устройства, но и глубокие позитивно-нравственные начала «древлеправославной» традиции, неукоснительная приверженность которой придавала ему жизненную силу, неподвластную времени и попыткам власти и церкви «преодолеть раскол» всеми возможными средствами, вплоть до преследований и казней.

Но всё же репрессивные правительственные акты середины XVII—середины XIX в. определяли многое в судьбе старообрядчества, в возможности художественного воплощения его представителей, идей и событий в русском искусстве. Даже в сфере исторических знаний вплоть до середины XIX в., рубежа 50–60-х годов, основная масса трудов о расколе создаётся авторами господствующей церкви и так называемого «духовно-академического» направления. Последнее значительно более просто поддается схематизации по причине изначальной предопределенности исходных идеологических установок борьбы со «староверием» как проявлением ереси и неповиновения власти. В данном ракурсе выдержаны и труды светских учёных России, приверженных постулатам официальной церкви и идеям самодержавно-государственной централизации. Раскол — «ересь», «невежество», «заскорюзлость» мышления, «противогосударственная сила» — существо историко-правовых оценок в господствующих течениях гражданской гуманитарной и богословско-православной мысли.

Но такой ракурс «исследовательского» подхода уже изначально не мог претендовать на объективную непредвзятость оценок, а уж тем более — на действенность в борьбе с непреодолимой верой старообрядцев в правоту своего учения и еретичность «никонианства». Не случайными, поэтому надо признать попытки светской и церковной власти способствовать выходу в свет трудов, раскрывающих подлинные факты ранней истории, но интерпретированных в русле идейных установок государственно-синодальной церкви.

Особой глубиной исследовательского анализа выделяются здесь работы видного учёного рубежа XIX–XX вв., но не упоминаемого, как правило, в советских изданиях по историографии отечественной исторической науки, П.С. Смирнова. Выдержанные в целом в духе обличения «раскола» и аксиоматической трактовки правоты «никонианства», они явственно раскрывают картину государственной политики в отношении старообрядчества в России и его понимания в спектре наиболее значимых достижений науки того времени.

В изложении своей позиции, в систематизации «обличительной» литературы и оценке её содержания П.С. Смирнов делает ряд замечаний, не являющихся научным открытием, но ценных для изучения отношения к старообрядчеству государственной церкви в середине—второй половине XIX в. Речь идёт об обстоятельствах, побудивших власти обеспечить доступ к старообрядческим источникам и историческим документам исследователей, а чуть позднее — содействовать появлению новых периодических изданий, способствующих постижению содержательной основы «старой веры», её канонических идей, обрядовых особенностей и исторических условий возникновения. Цель подобных мер, думается, адекватно воспринята и чётко сформулирована П.С. Смирновым. По мысли учёного, именно «из самой истории раскола», запечатленной в письменных памятниках старины, легко обнаруживается его неправота (1).

Но ясно заявленная позиция неприятия старообрядчества не лишает труды П.С. Смирнова огромной информативной значимости, в оценке государственных мер по активизации борьбы с «расколом» (иного определения не приемлет церковный историк), реально способствующих сохранению памятников его письменной культуры.

К ним в первую очередь относится поистине историческое, на наш взгляд, решение министра внутренних дел о возбуждении в 1846 г. вопроса об изъятии из архивов духовного ведомства дел и документов, «связанных с расколом». В результате, в основном уже в 50-е годы, книжные собрания многих монастырей поступают в духовно-академические библиотеки. «Благодаря образованию знаменитых книгохранилищ и изданию памятников письменности, научная разработка истории раскола быстро продвинута вперед», — совершенно справедливо замечает П.С. Смирнов.

Политико-церковные моменты, однако, непрестанно напоминают о себе, что вынуждает к настороженности в оценке аналитических выводов учёного — крупнейшего, быть может, но типичного представителя «обличительной» ветви церковно-исторической науки.

«Появление раскольничьих сочинений в печати, — пишет П.С. Смирнов, — было... новостию, которую раскольники объясняли признанием со стороны правительства их веры правою» (2). В этом исследователь видит ни много, ни мало — «опасность» для православия. А таковая, по его мнению, «увеличивалась тем, что в издаваемых книгах, за исключением некоторых, совсем не было критических замечаний» (3). Реакцией Св. Синода на это явилось известное предписание 1864 г., согласно которому Духовно-цензурному комитету вменялось в обязанность направлять книги, касающиеся раскола, на предварительное рассмотрение Св. Синода, затем — допускать

к печати, но «не иначе, как с основательным разбором» (4).

В результате в сознании непредвзятого читателя складывается вполне определённая «историческая» схема примерно следующего порядка: старообрядчество в XIX в. — признаваемая властью огромная сила, борьба с которой вынуждает прилагать усилия в изучении содержательной основы вероучения и истории движения «старой» веры; широкая база источников и документов в фондах духовно-академических библиотек, публикация их в прямом и переизложенном виде стимулирует развитие науки, а вместе с тем, способствует распространению старообрядческого учения и воодушевляет его сторонников; опасения церковной иерархии, в этой связи возникающие, приводят к ужесточению цензурного режима, например, к тому, что без рассмотрения и «основательного» разбора Синодом материалов, касающихся раскола, то есть интерпретации с официально-церковной точки зрения, их опубликование становится невозможным.

Совокупность фактов, приведенных П.С. Смирновым, — весьма лояльным к власти и далеким от критики ее церковно-цензурной политики — объективно раскрывает общую ситуацию в сфере исторического изучения старообрядчества во второй половине XIX в., в частности, «монополию» на печатное слово духовно-академических изданий, ориентированных на соответствующие установки работ гражданских историков. Сквозь приводимые учёным факты четко проступает главная причина такого положения — политика Св. Синода середины 60-х годов, как бы «накрест» перечеркивающая тенденции ослабления цензурного гнета, наметившиеся в первые годы царствования Александра II.

Подобные условия развития гуманитарной мысли, в частности, исторической науки, предопределяли необходимость поиска своего понимания событий ранней истории старообрядчества (если они оказывались объектом художественного воплощения, например, в «Хованщине» М.П. Мусоргского, «Утре стрелецкой казни» или «Боярыне Морозовой» В.И. Сурикова. При этом источниками формирования творческих замыслов оказывались опубликованные документы и материалы научно-исторических исследований (как признавал это, в частности, М.П. Мусоргский).

Вместе с тем, консерватизм старообрядчества, выраженное стремление к сохранению традиционного, устоявшегося на протяжении веков жизненного уклада, позволяло художникам идентифицировать в сознании прошлое и настоящее, основываясь при этом в отображении прошлого на собственных жизненных впечатлениях (как подчеркивал создатель «Утра стрелецкой казни» В.И. Суриков, смело утверждающий, что сам подобное видел).

Так рождается принципиально новый аспект проблемы историзма в русском искусстве второй половины XIX — начала XX вв. — не просто стремление к достоверности художественного воплощения образов и событий прошлого, но попытка воссоздать это прошлое как запечатленную художественными средствами живую, видимую реальность.

Вместе с тем, в культуре России рубежа XIX–XX вв. проявляется повышенный интерес и к интеллектуальной стороне старообрядчества, его месту в духовной жизни, в сохранении корней русской культуры, к традиционным основам её письменной традиции, народно-крестьянского быта и общего жизненного уклада. В произведениях русских художников и музыкантов все более очерчивается сфера течений гуманитарной мысли, отражающих идеалы староверия или имеющих направленность творческих замыслов на освоение духовных основ старообрядчества как интеллектуального движения и специфической области национальной культуры. Старообрядчество становится объектом изучения как сфера народной жизни, как область народно-религиозного чувства, как движение умственного прогресса, социально-противоцерковного в исторических первоисточниках, но актуально значимого, прежде всего в аспекте сохранения определенных традиций средневековой Руси, выступающих органично дополняющим компонентом сложившейся системы духовных ценностей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Смирнов П.С. История русского раскола старообрядчества. Изд. 2-е. СПб., 1895. С.233.
2. Там же. С.235.
3. Там же.
4. Там же.



Т.В. ИГНАТОВА

**«ЕСТЬ ЛИ НА КЛАДБИЩЕ ЖИВОПИСЕЦ?»
К ВОПРОСУ ОБ ОРГАНИЗАЦИИ ТРУДА
МОСКОВСКИХ ИКОНОПИСЦЕВ-ФЕДОСЕЕВЦЕВ**

Произошедший в середине XVII в. раскол Русской Православной Церкви и непосредственно предание староверов анафеме (1666) стали началом масштабных гонений на старообрядцев, организованных государством и церковью. Официальное осуждение старых обрядов означало запрет на ряд изображений, единственно приемлемых для староверов. Поэтому в широчайший круг антистарообрядческих мер, кроме всего прочего, вошли запреты, наложенные на производство культовых предметов, в первую очередь медных и темперных икон и крестов, богослужебных книг (1). Мастера, писавшие иконы по старым образцам, и торговцы, распространявшие их, преследовались и подвергались различным наказаниям, а «неистинные» иконы, «противные учению православной церкви», изымались и переписывались или уничтожались. При этом заключения так называемых «экспертов» от господствующей церкви были предельно предвзятыми и зачастую дилетантскими (2).

Законодательные меры, направленные против изографов-староверов, были достаточно широки. Уже в 1668 г. было введено правило, согласно которому без специального разрешения иконы писать запрещалось (3). При Петре I иконописцев впервые обязали ставить на иконе подпись. При Николае I высочайшим указом от 5 января 1845 г., а также постановлением Святейшего Синода староверам было запрещено вступать в цеха иконописцев.

В таких условиях иконописцы-старообрядцы могли работать не просто неофициально, а только с соблюдением строжайшей секретности. К тому же, на фоне неоправданных репрессий против староверов в целом, предельной суровостью отличались правительственные меры против так называемой «особенно вредной беспоповщинской секты» (4). В связи с этим интерес представляет любая деталь, характеризующая быт, процесс обучения или организацию работы иконоников-староверов. Однако на сегодняшний день лишь в единичных публикациях намечены основные вехи в истории иконописи филипповского Братского двора (5) и московских поморцев (6). В данной статье собраны некоторые факты, касающиеся организации труда московских изографов-федосеевцев.

Документов, достоверно рассказывающих о положении христиан старопоморского федосеевского согласия до 1771 г., пока не выявле-

но. Существует лишь один, не вполне объективный источник: «Из истории Преображенского кладбища» (7). Его анонимный автор, принадлежащий к господствующей церкви и обозначивший себя литерой «S», сообщает, что в первой половине XVIII в. в Москве было весьма незначительное число староверов, особенно беспоповцев: «их можно было насчитать не более десяти семейств, и положение их было самое жалкое. Отмеченные особым знаком на платье (жёлтым козырем), они бегали общества ... особенно трудно было их существование в царствование императрицы Анны, когда они могли только по ночам, тайно и с величайшей осторожностью, собираться для отправления своих служб в нескольких избах, построенных в самом глухом месте тогдашней Москвы, — на берегу Яузы и близ Хапиловского пруда. Императрица Екатерина облегчила их участь: им позволено было ходить без козырей и они могли теперь жить по своим обычаям, не обращая на себя особенного внимания. С этого времени начинаются у них сношения с иногородными, и между ними большое значение начинают приобретать приходившие из Новгорода федосеевцы. Они составили отдельное общество, правда, незначительное, — оно состояло не более как из двадцати семейств ... Они имели наставником ярославского крестьянина Илью Иванова, который часто приходил в Москву и, проживая здесь подолгу, перекрещивал иногда обращённых им в раскол разного звания людей в Хапиловском пруду ... Федосеевцы, после уклонения в раскол Ковылина и Зенкова, стали собираться для богослужения в доме последнего, который устроил для своих единоверцев общественную молельню; но эти собрания производились с соблюдением величайшей осторожности, и вообще федосеевцы по-прежнему продолжали скрывать от всех своё существование в Москве. Так было до 1771 года» (8).

Таким образом, по данным «S», в годы правления Анны Иоанновны (1730–1740) в Москве проживало менее 10 семей федосеевцев, при Екатерине II до момента основания Преображенского кладбища, то есть с 1762 по 1771 гг., в Москве насчитывалось не более 20 федосеевских семей (9).

Кроме этого, положение московских староверов во второй половине XVIII в. ярко иллюстрирует ситуация, описанная П.И. Мельниковым в статье «Счисление раскольников»: «Хотя производившийся по синодскому указу 15 мая 1722 г. гривенный сбор с раскольников в пользу

духовенства ещё в начале царствования Екатерины II был отменён и приходскому духовенству запрещено было ходить в дома раскольников для вымогательства денег, но причты продолжали делать поборы. В самой даже Москве, обходя приходы со святою водой, священники выламывали у раскольников, не хотевших пускать их к себе, ворота, двери и окна, требуя денег и сведений о новорождённых, чтобы записать их в свои книги и таким образом зачислить их своими прихожанами... В 1767 г. и прежде того в Москве священники и диакон прихода Василия Неокесарийского, что на Тверской, несмотря на воспрещение, „ходили в дома раскольников в разные времена с водой, ломали ворота, двери и окна и другие обиды им причиняли“. Они были за то посажены в монастыри на месяц... Того ради приказали означенных священника и диакона обязать подпискою, чтоб они к записным раскольникам в дома, без требования их, ни под каким видом не ходили и пр. ... Но так как обязаны подпиской были только обвинённые священнослужители церкви св. Василия в Москве, то по другим местам приходское духовенство и после того ходило по домам раскольников за сбором денег. Синодским указом 19 июля 1777 г. „накрепче подтверждено“ всем священникам, чтоб они „у раскольников детей крестили и браки венчали только по их просьбам, и притом взяток отнюдь не брали и никаким образом не домогались под лишением чинов своих“. После того это было ещё не один раз подтверждено. Но во многих приходах духовенство продолжало действовать по-прежнему» (10). В данной ситуации, когда на первом месте было в прямом смысле физическое выживание, вопрос об организации иконописных мастерских вряд ли поднимался.

Коренной перелом произошёл в 1771 г., с появлением в Москве, благодаря трудам Ильи Алексеевича Ковылина, центра старообрядцев-федосеевцев — Преображенского кладбища, что было также связано и с временным послаблением политики властей в отношении староверов в 60–70-е годы XVIII в. (11). «S» отмечает, что «спустя каких-нибудь 20 или 25 лет после моровой язвы в приютах его (Ковылина. — *Т.И.*) считалось 500 человек обоего пола, и до 3000 прихожан, большею частию из зажиточных купцов, открыто посещавших его молельню» (12). Основатель федосеевского центра И.А. Ковылин (1731–1809) сумел добиться самостоятельности для московской общины, и в 1809 г. кладбище получило свой устав и стало именоваться Преображенским богаделенным домом (далее — ПБД). При нём были созданы меднолитейные и иконописные мастерские, а в начале XX в. организована типография (13).

За 38 лет своего руководства И.А. Ковылин создал небывалый по размаху влияния об-

щероссийский федосеевский центр. «S» отмечает, что «слух о богатстве Преображенского кладбища и молва о самом Ковылине скоро распространилась в иногородных федосеевских общинах, и из всех городов: из Риги, Ярославля, Пскова, Тулы, Суздаля, Красного холма и др. — стали приезжать в Москву к Илье Алексеевичу почётные федосеевцы искать его покровительства. Ковылин понимал важность таких посещений и решился посредством их распространить влияние своей общины на все иногородные федосеевские общества. В молельне он старался произвести на них особенное впечатление богатым украшением икон, стройностью пения и благочинным отправлением службы. Приезжие федосеевцы обыкновенно просили при этом Ковылина дать им ради общей пользы христианства певчих, образовавшихся в его обители, и наставников, воспитавшихся под его руководством. Ковылин, разумеется, охотно соглашался на такие просьбы... Со своей стороны он обещал им всякую помощь, даже материальными средствами кладбища, что действительно и исполнял на самом деле. Таким образом кладбище сделалось средоточием не только московских, но и всех иногородных федосеевских общин» (14).

Характерен и тот факт, что даже моленный костюм староверов в том виде, каким он был в XX в., по мнению ряда исследователей, складывался во многом в соответствии с правилами, выработанными на Преображенском кладбище (15).

В обширный список губерний, федосеевские общины которых состояли в тесном общении с Преображенским кладбищем, вошли Архангельская, Витебская, Владимирская, Казанская, Калужская, Костромская, Нижегородская, Новгородская, Рижская, Рязанская, Саратовская, Симбирская, Тамбовская, Тверская, Ярославская и др., города Астрахань, Вятка, Казань, Новочеркасск, Тюмень, земли Урала, Кубани и Дона. Кроме этого, Преображенское кладбище поддерживало обширные связи с федосеевскими общинами Украины и Белоруссии (16).

На протяжении всей своей истории Преображенское кладбище обладало неоспоримым авторитетом в старообрядческой среде и немалой властью. Действительный статский советник Игнатьев в «Отчёте о современном положении раскола беспоповщинской секты в Москве», составленном в мае 1858 г., охарактеризовал ПБД как «главную резиденцию раскола беспоповщинской секты, имеющую влияние на все отрасли беспоповщины по целой России, руководившую повсюду распространением раскола, поддерживающую его деньгами, связями, назначением в известные пункты настоятелей, духовных отцов, решающую все вопросы» (17).

Такого же мнения придерживались и «про-

тивораскольничьи миссионеры», чей съезд прошёл в Москве в 1888 г. Преображенское кладбище было признано «главным гнездом ... откуда эти вредные учения распространяются во все места России ... а ближайшими его ветвями — в Москве же противозаконно построенные во многих местах обширные и богатые федосеевские обители» (18).

Полицейские наблюдатели сообщали, что ни одно из согласий так успешно не распространяется, как федосеевское, ни одно, как оно, не захватило самые отдалённые страны России, и везде, где оно ни проявляется, видно, «что Преображенское кладбище поддерживает своих единомышленников деньгами, книгами и даже наставниками» (19). Продажа иногородним федосеевцам книг, рукописей и икон, созданных мастерами ПБД, составляла одну из важнейших статей доходов федосеевского центра (20).

По материалам «Орловских епархиальных ведомостей» можно судить о тесных связях федосеевских общин Орловской губернии с Преображенской обителью, которая отправляла орловцам книги, кресты и иконы для моленных, вещи и деньги для раздачи неимущим, а также духовных наставников для проведения публичных бесед. В начале XX в. Преображенское кладбище выступало также как центр грамотности для орловских федосеевцев. Сюда посылали девушек для обучения чтению, письму, пению и основам вероучения (21).

По материалам Преображенской старообрядческой типографии известен житель Усть-Цильмы, бывший в конце XIX—начале XX вв. официальным торговым агентом московских преображенских промышленников, — С.Е. Чупров (22).

После смерти И.А. Ковылина в ПБД проживало более 1500 человек обоего пола, и до 10 тыс. прихожан было в одной только Москве (23). Несмотря на кончину основателя, влияние московской федосеевской общины оставалось колоссальным. В XIX в. Преображенское кладбище стало духовно-административным центром всего федосеевского согласия. Здесь проходили федосеевские соборы 1810, 1814, 1816, 1817 и последующих годов, отсюда распространялись письменные обращения «ко всем христианам» (24). По-прежнему федосеевские наставники, воспитанные на ПБД, разъезжали по общинам во всех концах России.

Так, например, наставник Иван Васильевич Елкин, ямщик с. Зимогорье — старинного федосеевского центра Новгородчины, получил образование в ПБД под руководством Семёна Кузьмича (ум. 1859). Примечательно и то, что зимогорская моленная, находившаяся «под особым покровительством Преображенского богаделенного дома», располагалась в центре села,

прямо напротив (!) никонианской церкви, в центральной избе обширного дома И.В. Елкина (25).

Вполне логично предположить, что при крупнейшем федосеевском центре России должны были работать либо централизованные иконописные мастерские, либо большой штат иконописцев, трудившихся «надомно». На их существование при Преображенском кладбище указывает, в первую очередь, наличие многочисленных московских моленных: их у московских федосеевцев в середине XIX в. было около 100 (26), из которых «одних замечательных по драгоценности украшений считалось более 40» (27).

Некоторые из них довольно подробно описал действительный статский советник Скородумов в рапорте, поданном московскому генерал-губернатору князю Долгорукову в 1888 г. Он сообщал, что «путём секретных розысков ... негласных действий комиссией дознано, что кроме Преображенского богаделенного дома и 2 помещений вне его ограды для певчих, клирошанок и псалтирщиц, федосеевские раскольники в период последних 20 или 25 лет устроили в разных местах Москвы самовольно и в нарушение запрещений правительства, последовавших в начале 50-х годов, ещё не менее 8 особых обителей, скитов или приютов, которые содержатся на счёт того же богаделенного дома или же на счёт главных его руководителей и призывают, не без ведома местной полиции (позже вычеркнуто карандашом. — *Т.И.*), под видом „жильцов“, „чернорабочих“ или „из благодаяния“ до 95 мужчин и до 555 женщин, не считая в том числе 25 человек певчих и до 167 клирошанок и псалтирщиц или читалок. Кроме того, у федосеевцев есть ещё мелкие приюты, размещённые в небольших домах последователей этой секты, густо заселивших местность у Преображенской заставы и ближайшего к ней с. Черкизова. Не только певчие и читалки, но и значительная часть из призываемых в этих приютах лиц, преимущественно женского пола, имеют молодой возраст от 15 до 30 лет, а в домах Быкова и Маревой есть даже малолетние, до 15 лет. Две названные из этих же обителей, находящиеся на Покровке и в Грузинах, представляют собой как бы правильно устроенные монастыри, а остальные 6, при началах общежития, имеют моленные с иконостасами, аналоями и прочею церковною утварью» (28). К рапорту прилагался список известных федосеевских обителей Москвы с указанием адресов, домовладельцев, состава призываемых и кратким описанием (см. Приложение).

Заметим, что федосеевская обитель Василия Егоровича Быкова упоминается и в личных записях Егора Егоровича Егорова. Он описал беседу, произошедшую 26 июля 1908 г. в чулане эконома ПБД (отметим, что Егоров пишет о себе в третьем лице): «В.Е. Быков говорил там, что он стро-

ит моленную в своём доме в Москве в Грузинах и жительство при ней для призреваемых более 50 человек на свой счёт, и желал бы её прочно оставить, но на каких условиях, надо обсудить. Выходя из комнаты, он сказал Егорову:

— Вот надеюсь, что когда отстрою, то ты мне поможешь, пожертвуешь иконы туда в моленную.

Но Егоров счёл это за насмешку над собою и прочими, так как В.Е. Быков начал строить, не посоветовавшись с христианами, надеясь лишь на свой ум и свои средства, сказал:

— Сохрани меня Бог пожертвовать туда, я не желаю разбивать свою коллекцию, которую желал бы оставить обществу нашему христианскому. Если невозможно для этого в моём доме находиться в виде моленной по каким-либо причинам, то выстроить для этого помещение на кладбище и поместить иконы и книги туда, а не дробить иконы на разные места» (29).

Приведённые выше документы свидетельствуют не только о числе московских федосеевских обителей, часть которых имела при себе моленные, но ещё и о том, что «иконостасы, аналои и прочая церковная утварь» в них подчас были высочайшего художественного достоинства (уровня коллекции Е.Е. Егорова), если это позволяли капиталы и амбиции устроителя.

Подтверждает это и перечисление иконописных сокровищ в моленной купца И.Н. Горюнова — одного из попечителей Преображенского кладбища. Как отмечает Ф.И. Буслаев, «эта молельня одна из самых богатых в Москве по многочисленности икон, предлагающих образцы всех лучших стилей русской иконописи, начиная от греческого и древнего Новгородского и Московского до позднейшего Строгановского и Царского» (30).

Кроме этого, выдвинутое предположение подтверждается и сведениями о выполнении заказов для общин по всей Российской империи и за её пределами. Например, в 1848 г. из Преображенской обители в Спасо-Троицкий монастырь в Войново (Польша) был прислан инок Антоний с 3 возами книг и икон (31). Подтверждение этому содержит и обширная переписка духовных наставников ПБД с федосеевскими общинами России. Приведём письмо от 10 апреля 1817 г., отправленное с Преображенского кладбища в Саратов: «Благочестия подражатель, сиротский попечитель и строитель богоспасаемого места, благодетель наш Иван Артемьевич. Душеспасительно здравствуй на лета премногавседомовно.

За долг поставляю на любезное ваше Д апреля мною полученное от вас письмецо отписать. Из донесения вашего видно, что премудрый промысел управляет всею вашею христианскою участию к пользе любящим его, о сем я

неизреченно радуюсь. Ваша икона, по мнению моему, кажется, будет готова выслать к вам на Макарьевскую ярмонку, если Бог благоволит подкрепить силы по намерению нашему, как стремится мое и брата Алексея желание обещанное выполнить, богоспасаемую вашу саратовскую обитель и вас посетить. Тогда оную с собою привезть позвольте вам. Доложить между сим временем, не угодно ли вам будет на сию икону на поля хорошенькой сделать серебряной и позолоченной оклад, или с чернью. Я себя склоняю вам подать на сие совет сделать. Кажется, будет хорошо. Я постараюсь в сем деле усугубить свои подвиги противу всегдашних ваших благодеяний, если вам заблагорассудится уважить наше предложение и склонить себя ко исполнению оногo дела, нисколько не медля меня уведомить к начатию дела приступить или отказать... Вам всяких благ желатель как и есмь Лука Терентьев, Алексей Терентьев. ЗТКЕ лета. Апреля I числа. Москва» (32).

Очевидно, что в обязанности федосеевских изографов входила, помимо письма новых образов, и починка древних. По мнению А.С. Преображенского, федосеевские иконники, вероятнее всего, сыграли ведущую роль в процессе становления старообрядческой реставрации (33). При этом характерные приёмы «правки» небольших древних икон у них сложились не позднее 1800-х годов. Этот факт иллюстрирует целая группа икон, принадлежавших московскому купцу-федосеевцу Лаврентию Ивановичу Осипову, введённая в научный оборот А.С. Преображенским (34).

Однако не только наличие большого числа моленных и связи с общинами по всей России указывают на существование при ПБД иконописных мастерских. Ещё одним доводом является необходимость в «правильных» иконах, выполненных в соответствии со всеми конфессиональными требованиями. Характерное для староверов-беспоповцев обострённое ощущение «безблагодатности мира» и «пришествия последних времён» обусловило их конфессиональные особенности: более строгие правила повседневной и религиозной жизни, более жёсткие требования к культовым предметам (примером может быть полемика о «пилатовом титле»). К тому же, как отмечает Е.М. Юхименко, «выделение ряда беспоповских согласий привело к появлению новых старообрядческих иконописных мастерских, поскольку члены образованного согласия, как правило, считали себя более строгими в вере и потому не могли принимать работы „чужих“ изографов» (35).

Очень точно эту мысль сформулировал замечательный старообрядческий иконописец-попoveц Яков Алексеевич Богатенко: «Главная потребность старообрядцев по отношению к иконописи, несомненно, заключается в том, что иконы, как заказываемые вновь, так и реставри-

руемые должны исполняться в строго старообрядческом духе, т.е. с полным соблюдением всех правил и отличительных особенностей, какими и обуславливается старообрядческая иконопись» (36).

Старообрядческая иконопись, то есть иконы, созданные мастерами-староверами, зримо выразила основные догматы вероучения и особенности богослужения старообрядцев (37). Эти воплощённые догматы являются обязательными иконографическими признаками при выявлении памятников старообрядческого искусства и подразумевают написание имени Спасителя только с «І» десятеричной, а также имён и текстов в дореформенной редакции (38); изображение двуперстия и трисоставного восьмиконечного Креста (39). Общей для всех старообрядческих согласий была символика евангелистов, восходящая к толкованию Ириния, епископа Лионского (40) (в данном толковании евангелиста Марка символизирует орёл, а Иоанна — лев); изображение только канонизированных до раскола святых и изображение св. Александра Невского в схеме после распоряжения Петра I по ведомству православного исповедания от 15 июня 1724 г., согласно которому св. князя «в монашеской персоне никому отнюдь не писать ... А писать тот святого образ в одеждах великокняжеских» (41).

Тем не менее, вокруг большинства иконографических особенностей шла серьёзная полемика. Пилатово титло — один из наиболее обсуждавшихся элементов старообрядческой иконографии. Это связано с тем, что на дониконовских иконах надпись на титле обычно не изображалась. Написание титла могло быть разным, в зависимости от того, какому согласию принадлежал иконописец. Большинство беспоповцев не принимали изображение Распятия с титлом «І.Н.Ц.І.», а только с надписью «Царь Славы Иисус Христос Сын Божий». В верхней части Креста они обычно изображали образ Спаса Нерукотворного. Только федосеевцы сначала признавали оба способа написания титла, но на рубеже XVIII–XIX вв. (42) приняли точку зрения поморского согласия (43). Старообрядцы-поповцы считали правильными оба варианта (44).

Также не было полного единства и в вопросе о поздних вариантах иконографии Богородицы. Например, филипповцы — единственное согласие, не признавшее икону «Богоматерь Неопалимая Купина» и образ «Богоматерь всем скорбящим Радость» как явленный после Никона (45).

Таким образом, создание икон в соответствии со всеми конфессиональными требованиями, понимание нюансов иконографии и символики, знание стилистических предпочтений одноверцев — всё это свидетельствует о тщательной профессиональной подготовке изографов Преображенского кладбища.

Известно, что ещё И.А. Ковылин создал при Преображенской богадельне училище, положив «начало систематическому воспитанию малолетних раскольников в общественных школах» (46). В анонимной «Истории Преображенского кладбища» сообщается, что «для воспитанников Ильи Алексеевича устроены были особые приюты, где их обучали уставному чтению, письму, пению, вообще давали приличное для федосеевца образование» (47).

Автор «S» пишет, что учреждённое Ковылиным воспитание малолетних к 1825 г. «приняло вид ещё более правильный» (48): «в одном из зданий кладбища устроено училище, где мальчики с бойкими способностями обучались чтению и письму церковному под руководством наставника Осипова; потом очередные наставники толковали им катехизис; образование оканчивалось изучением главных пунктов отличия от православной церкви. Для учеников открыта была библиотека кладбища, состоявшая из старопечатных книг и раскольничьих сочинений, которою они пользовались под руководством своих учителей... Некоторые из членов кладбищенской школы приобретали замечательное искусство писать по-уставному и потом занимались переписыванием богослужебных книг, которые по дорогой цене продавались в конторе кладбища иногородным федосеевским общинам и зажиточным федосеевцам. Другие занимались иконописным искусством и делали копии с древних икон, иногда так удачно, что самые знатоки с трудом могут отличить копию от оригинала. Весьма искусно умели воспитанники подделываться и под древние рукописи, изменяя притом самый цвет бумаги и соблюдая малейшие оттенки древности. Кладбищенские работы в этом роде, под именем настоящих древних рукописей, продавались за дорогую цену и распространялись даже между православными» (49).

Действительно, внутренний распорядок ПБД содержал указание обязательно обучать призреваемых детей грамоте и различным ремёслам: «Малолетние сироты, на воспитание принимаемые, до семнадцатилетнего возраста должны воспитываться в свободе, но не праздными, обучаться словесной грамоте и писать, и по способности упражняться в рукоделиях, которые по возрасту могли бы доставлять им пропитание» (50).

В одной из статей Н.С. Лесков отметил, что «в этом заключалось общественное образование в большой Ковылинской школе на Преображенском кладбище и в этом же оно заключалось во всех общинах федосеевского согласия» (51). По словам Лескова, в школе Ковылина обучалось около 200 мальчиков (52). Автор «S» уточняет, что 200 детей числилось в так называемой детской палате по смерти Ковылина, то есть в 1809 г. (53). Однако неясно, сколько из них обучалось на «ико-

нописном отделении». Тем не менее, очевидно, что Илья Алексеевич позаботился о подготовке иконописцев, воспитав поколение «своих», «преображенских», изографов.

Обучившиеся при ПБД иконописцы, как и духовные наставники, разъезжались по всей России. Так, например, московский иконник-федосеевец Николай Сидорович в 1818 г. был отправлен в Ростов «для поправления своей жизни». Сын московского федосеевца Сидора Осиповича — Николай — вероятнее всего, к 1818 г. был уже сложившимся живописцем. По указанию московских наставников, в ростовской общине Николай Сидорович должен был выбрать себе духовного отца, выдержать епитимью, после чего мог приступить к созданию икон (54). Интересно отметить, что примерно в то же время отец иконника Николая — Сидор Осипович — был направлен в ту же ростовскую общину как наставник (55).

Однако профессиональное обучение подросков, налаженное с таким размахом, пришлось прекратить уже в 1823 г. На основании высочайшего повеления от 24 марта 1823 г. министр внутренних дел граф Кочубей указал московскому генерал-губернатору князю Голицыну «к неперемennomу выполнению» ряд мер в отношении Преображенского кладбища. В их число входило изменение правил воспитания сирот в ПБД: «приема подкидышей обоего пола не возбранять, но воспитывать их в доме только до четырнадцатилетнего возраста, а затем попечитель дома обязан отпускать или пристроить их вне оногo» (56).

Следующее ужесточение мер последовало в 1834 г. при императоре Николае I (1825–1855). Так, 26 мая 1834 г. было приказано: «1) В Преображенской богадельне оставить подкидышей только до трёхлетнего возраста; 2) от 3 до 12 лет отдать в воспитательный дом; 3) всех в возрасте свыше 12 лет мужского пола определить в военные кантонисты, а женского — пристроить по возможности, прочих же, равно как и тех, коим нельзя будет доставить приличного жития, обратить в воспитательный дом» (57). Однако об этом высочайшем повелении попечитель Преображенского кладбища «узнал заблаговременно» и принял соответствующие меры: часть воспитанников была передана в надёжные руки в Коломне, Иванове и других местах, другие же размещены по домам, принадлежавшим ПБД (58). В итоге, когда представители властей явились на кладбище для приведения в исполнение высочайшего повеления, они нашли там не более 20 питомцев и «толпу фабричных, заявивших, что это их незаконно прижитые дети» (59).

Этот случай не только иллюстрирует, как федосеевцы защищали юных членов общины в условиях ужесточившихся репрессий, но также

свидетельствует о том, что продолжать их профессиональное обучение с прежним «ковылинским» размахом на ПБД было крайне затруднительно.

Тем не менее, обучение искусству иконописания при Преображенском кладбище не прекратилось, хотя, очевидно, происходило теперь гораздо более скрытно. Например, в конце XIX в. при московском федосеевском центре обучился иконному мастерству Трофим Стефанович Новиков, работавший затем, на рубеже XIX–XX вв., в с. Екатериновка Самарского уезда, а затем в с. Обшаровка (60).

Таким образом, в вопросе о «ковылинской» школе, при которой было иконописное отделение, намечались отправные точки. В то же время вопрос о способе организации самих иконописных мастерских (как месте организованного труда) при Преображенском кладбище требует более подробного изучения, а сведения о таковых более отрывочные.

Существование иконописных мастерских при старообрядческих центрах — факт общеизвестный. Так, например, в Выговском общеземстве уже в первые десятилетия XVIII в. работали собственные иконописцы, пришедшие из разных мест России, в основном с Русского Севера. Изографом был один из выговских наставников каргополец Даниил Матвеев, прибывший в пустынь в 1702 г. в пятнадцатилетнем возрасте и проживший там 74 года. Известны также имена иконников: архангелогородца Афанасия Леонтьева, вязниковца Алексея Гаврилова, тихвинца Петра Артемьева. Уже на Выгу как иконописцы сформировались такие мастера, как Григорий Яковлев, Семён Петров, Козьма Иванов и другие. В XVIII в. они выработали устойчивую художественную традицию, влияние которой распространялось не только на севере, но и на других, нередко отдалённых территориях (61).

Иконописные мастерские существовали и при московских беспоповских центрах. Известно, что таковая была при Покровской Мониной моленной беспоповского поморского законобрачного согласия. В первые же годы существования моленной её настоятель Гавриил Ларионов Скачков (1807–1821) поручил зятю — Захару Фёдоровичу Бронину — писать иконы для моленной и на продажу. При следующем настоятеле, Антипе Андрееве (1821–1836), была организована иконописная мастерская, руководил которой также З.Ф. Бронин, до своего обращения в единоверие, произошедшего около 1827 г. (62).

Другой общероссийский беспоповский центр филипповского согласия — Братский двор — располагался на территории частного домовладения, тем не менее, его насельники находились под постоянным вниманием полиции, подвергались внезап-

ным обыскам, конфискациям имущества и высылке из Москвы. Однако во дворе домовладения в подвале находилась тайная меднолитейная мастерская, в корпусах проживали насельники, там же были устроены моленные, в одном из корпусов — комнаты и мастерская иконописца (63).

Собирая факты о возможном способе организации иконописной мастерской при ПБД, на начальном этапе исследования темы мы имели основание предположить, что иконная мастерская могла быть организована на территории самой Преображенской богадельни подобно тому, как в одном из зданий кладбища было устроено училище (64). Такое предположение возникало и по аналогии с филипповским Братским двором. Однако по данному вопросу удалось собрать лишь отдельные высказывания, может быть, не всегда точные.

Упоминание непосредственно о мастерской при Преображенском кладбище встречается в связи с именем братьев Фроловых. Ряд исследователей подчёркивает, что братья Гавриил и Тит **«устроили»** (здесь и далее выделено нами. — Т.И.) иконописную мастерскую при Московской Преображенской общине» (65), однако этот факт не уточняется и может толковаться различно. Юрий Николаевич Мануйлов — автор публикаций о творчестве Г.Е. Фролова — также отмечает: «в 1875 г. Фроловы были приглашены для работы в Москву, где **открыли** иконописную мастерскую при федосеевской Преображенской общине» (66). Однако в более ранней публикации Ю. Мануйлов несколько иначе охарактеризовал роль Фроловых, которые **«стали работать»** в иконописной мастерской при Преображенском кладбище, в этом же году (1875) они занимаются росписью храма на Преображенском кладбище» (67). Иными словами, мастерская при ПБД уже существовала к приезду братьев Фроловых. В то же время выдающийся деятель старообрядчества, наставник, историк, краевед, педагог Иван Никифорович Заволоко (1897–1984), для которого Г.Е. Фролов был духовным отцом (68), описал события более обобщённо: «После смерти отца, в 1875 г., Г.Е. переехал вместе со своим братом Титом в Москву. Здесь, на Преображенском кладбище, они занимались иконописанием» (69). Таким образом, для более точного определения роли братьев Фроловых в организации иконописной мастерской при ПБД необходимо дальнейшее детальное исследование с привлечением конкретного фактического материала.

Сведения о существовании при Преображенском кладбище относительно крупных иконописных мастерских относятся лишь к началу — первой половине XX в. Их организация связана с именами Афанасия Трифиловича Михайлова и Тарасия Иларионовича Иларионова.

Афанасий Трифилович Михайлов известен

как иконописец, руководитель иконной мастерской и крупнейший торговец иконами (не позднее 1881—ум. в 1948) (70–71). Он работал в конце XIX—первой половине XX в., являлся активным членом федосеевской общины ПБД. Имя А.Т. Михайлова значится почти в каждом списке прихожан, присутствовавших на собраниях Преображенской общины. Так, например, 6 января 1904 г. он участвовал в обсуждении проекта Устава внутреннего распорядка общины, состоявшемся в доме Кремнева (72). В ноябре 1906 г. вместе с Т.И. Иларионовым участвовал в выборе уполномоченных на Всероссийский съезд староверов старопоморского согласия. В списке кандидатов А.Т. Михайлов вписан под №5, так как был пятым по числу голосов (73). 8 апреля 1907 г. в общине состоялось первое общее собрание для выбора членов в совет и настоятеля. А.Т. Михайлов баллотировался в старосты, но из 3 кандидатов набрал наименьшее число голосов (74 голоса — «за») (74). Участвовал в собрании общины 23 и 26 сентября 1907 г. (75). 28 и 30 июня 1908 г. присутствовал на собраниях, прошедших в конторе ПБД. Включён в группу по подготовке Старопоморского съезда (76).

Проживал в собственном доме, находившемся по адресу: Москва, Преображенское, ул. 9-я рота (77).

В общине был из числа новожёнов (78). Супруга А.Т. Михайлова, Евдокия Егоровна, неоднократно упоминается в документах из архива Е.Е. Егорова. Известно, что она вместе с супругом присутствовала на освящении новой каменной молельной в с. Киселеве (станция Середа Костромской губернии), состоявшемся 14 октября 1907 г. (79).

Интересный эпизод, касающийся семейного положения А.Т. Михайлова, описан в бумагах Егорова. 9 февраля 1908 г. в конторе ПБД состоялось собрание, на котором обсуждались кандидатуры на должность старосты. Надо заметить, что с введением в общине Преображенского кладбища метрической документации именно в обязанности старосты входило вести записи о рождаемости, смертности и «брачную» книгу. Поскольку сама «брачная» книга вызвала необычайно острые споры в среде федосеевцев, то и требования к старостам обсуждались весьма бурно: может ли он принадлежать другому беспоповскому согласию, или, будучи членом общины, являться новожёном, может ли участвовать в собраниях общины, или существует возможность нанимать на эту должность никониан. Большинство кандидатов на эту роль отказывались от выполнения обязанностей: крайнее неприятие данного документа как бы распространялось и на человека, ведущего записи.

На вышеупомянутом собрании Е.Е. Его-

ров предложил И.М. Круглова и И.Т. Горячева в качестве кандидатов на должность старосты. «Ему сказали, что Горячева неудобно, что он не нашего общества. Егоров сказал, смеясь:

— Назначайте кого-либо из трёх: Т.И. Иларионова, Е.Е. Егорова и Р.И. Кистанова, но лишь с тем условием, чтобы молились на соборе.

Говорят:

— Нельзя.

Егоров говорит:

— Почему нельзя. Я первый за грех не считаю (ведение „брачной“ книги. — Т.К.) потому, я не венчаю, не совершаю брак и этим не узаконяю, а принимаю готовое заявление для записи в книги то действие, которое без нас свершилось.

Стали говорить А.Т. Михайлова в кандидаты в старосты. Егоров говорит:

— Михайлова нельзя, потому он иконописец.

— Если, — говорят, — что даже женатому нельзя писать иконы, то кольми паче такому неудобно будет. Хотя есть и неженатые, путаются сколько угодно, а пишут иконы. Только я говорю не насчёт Т.И. Иларионова, а насчёт других, которые ведут зазорное поведение.

Поговорили ещё кой-что неважное и разошлись в девятом часу без результата» (80).

Действительно, в соответствии с конфессиональными требованиями, федосеевский иконописец не мог быть новожёном. Как видно из приведённого выше документа, общине было известно о семейном положении Михайлова, тем не менее для него делается исключение, вероятнее всего, в силу его несомненного таланта.

На основании документов из архива Е.Е. Егорова можно заключить, что Михайлов был одним из крупнейших торговцев древними иконами на рубеже XIX–XX вв. Именно у него Егоров приобрёл значительную часть икон для своего собрания.

Так, например, из письма Егорова от 16 июля 1911 г. мы знаем о 2 иконах, купленных, вероятно, у Михайлова: «Две иконы Нерукотворенного образа и Знамение Богородицы посылаю. ... Икона Нерукотворенного образа дорогая и Знамение, говорит Афанасий Трифилович, тоже будто бы от него, разрезана на двое двухсторонняя икона» (81).

В письме от 14 сентября 1911 г. Стефан Емельянович Шашабрин (Казань, Лобачевская ул., дом Колмаковой) просит Александра Дмитриевича Полякова: «Добрый Александр Дмитриевич, Бога ради, узнай насчет иконы и книги. Да еще, может, увидишь Афанасия Трифиловича. Передай ему мой христианский поклон. Икону и крест я получил — очень доволен. Спаси его Господи за труды» (82).

На сегодняшний день известны следующие произведения Михайлова:

1. Икона «Обрезание Господне». Около 1905 г. Москва. Происходит из собрания Е.Е. Егорова. В каталоге его собрания значится: «Нового письма Афанасия Триф. Михайлова ... 7 вершков» (83);

2. Икона «Свв. Кирик и Улита». 1905 г. Москва. 31,1x26,1 см. Частное собрание (Германия) (84). На обороте иконы имеется надпись: «Москва 1905го года декабря 24 дня иконописец А.Т. Михайлов»;

3. Икона «Мч. Феодор Стратилат». 1913 г. Москва. «6 вершков». Происходит из собрания Е.Е. Егорова (85).

А.Т. Михайлов руководил иконописной мастерской. Произведением, написанным в его мастерской, можно считать икону «Акафист Богородице» 1901 г. из собрания ГРМ (31,2x26,7x2,6 см). В Русский музей икона поступила в 1913 г. из собрания Н.П. Лихачёва. На тыльной стороне доски над верхней шпонкой тушью: «Январь 1901 года. Писано в мастерской // Афанасия Трефиловича Михайлова в Москве» (86).

В мастерской А.Т. Михайлова были написаны иконы для иконостаса храма в честь Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы 2-й Московской общины поморского согласия, что в Токмаковом переулке (87). Выполнение столь масштабного заказа косвенно указывает на то, что в подчинении у Михайлова был весьма немалый штат подмастерьев.

Кроме этого, Н.П. Лихачёв опубликовал 4 прориси с икон «строгановских писем» из собрания мастера, вероятно, выполненные им самим: «Господь Вседержитель, сидящий на престоле, с припадающими преподобным Максимом и св. Иоанном Воином», «Свв. великомученики Георгий Победоносец и Димитрий Селунский, в рост», «Св. великомученик Никита», «Три отрока в пещи огненной» (88).

В 1900–1910-х годах в Москве работал Тарасий Иларионович Иларионов, вероятно, один из ярчайших людей своего времени — иконописец, реставратор, торговец иконами, полемист; человек, считавшийся авторитетом в духовных вопросах, стоявший у начала разделения федосеевского согласия на московский и казанский толки. Журналист газеты «Русское слово» описал его так: «Стильная фигура. Голиаф ростом с длинную, никогда не выдавшей ножниц, рыжеватой бородой и волосами в скобку, Тарасий Иларионович просится на полотно, так характерна его внешность» (89).

Иларионов руководил артелью, работавшей в г. Чистополе Казанской губернии. Несколько его мастеров трудились с ним в Москве. О некоторых из них известно из анонимного письма-доноса: «Его мастера Висарион, Федор

и Константин ходят в короткой одежде, не считают за грех с неверными вместе пить из одной посуды. У Висариона борода стриженная, театры посещают и на гуляньях не в обычной одежде, да и сам от девок не уходит. Можно ли таким иконы писать. Сами учат, а сами делают нехорошее ... с почтением пребываем. Христиане города Москвы» (90).

Иларионов проживал по адресу: Москва, Черкизово, 2-я улица, дом Петровой. Этот адрес указан на письме от 1 сентября 1911 г., отправленном Иларионову из Чистополя В.И. Сюзьяевым (91). На другом письме, отправленном Иларионову духовными наставниками самарской федосеевской общины 16 августа 1907 г., значится адрес: Москва, с. Черкизово, задняя линия, №45 (92). На письме от И.И. Чекмарева (Казань), написанном 29 декабря 1908 г., указано: Москва, Черкизово, дом №405 (93), что, очевидно, является ошибкой отправителя. Вероятнее всего, и московская квартира, и мастерская Иларионова находились именно по этому адресу.

Кроме этого, источники позволяют предположить, что в начале XX в. московская федосеевская община была ещё и своеобразными «курсами повышения квалификации» для уже сложившихся иногородних мастеров. Эти сведения связаны с именем старообрядческого просветителя Луки Арефьевича Гребнева — вятского писателя, иконописца, литейщика, типографа, библиофила, фотографа. Гребнев родился в 1867 г., работал в с. Старая Тушка Малмыжского уезда Вятской губернии (94). В Москве Лука Гребнев провёл всего 2 года, 1907 и 1908-й. В этот недолгий период он, вероятно, перенимал опыт у московских иконников-федосеевцев, а также работал в типографии Г.К. Горбунова (95). Исследователь его творчества В.К. Семибратов пишет, что «академией» в искусстве иконописания для Л.А. Гребнева была Преображенская община в Москве, где иконы писались по древним образцам, наследующим традиции Андрея Рублёва и Строгановской школы. Здесь же совершенствовал свои навыки выходец из г. Гродно иконописец Г.М. Макаров, приехавший вместе с Л.А. Гребневым в Старую Тушку (96). Вероятнее всего, при Преображенском кладбище они работали с кем-то из ведущих иконописцев общины, возможно, с А.Т. Михайловым или Т.И. Иларионовым.

Однако возникает закономерный вопрос: каким образом был организован труд московских иконописцев-федосеевцев на протяжении целого столетия, от рубежа XVIII–XIX вв. до рубежа XIX–XX вв.

В настоящее время вопрос о способе организации мастерских при Преображенской обители несколько прояснился в связи с изучением документов из архива Е.Е. Егорова. Егор Егорович

Егоров (97), московский купец, федосеевец, авторитетнейший деятель Преображенской общины, известен главным образом благодаря своей коллекции рукописных и старопечатных книг, икон и произведений медного литья, которая хранилась в его домашней молельной, находившейся в его особняке в Салтыковском (ныне Дмитровском) переулке. В отделе рукописей РГБ хранится фонд Егорова за №98. Он включает в себя древние и старообрядческие книги из коллекции Егорова, а также документы по истории Преображенского кладбища, собранные, скопированные или составленные самим Егоровым.

Основную часть этого архива составляют 15 рукописных большеформатных книг, написанных им самим (98). К ним примыкает небольшая тетрадь «Каталог собрания икон Егорова». Отдельно хранится папка с личными документами, автографами писем и фотографиями Егорова. В этом же собрании хранится рукописная книга «История Преображенского кладбища с 1854 по 1862 год», составленная Егором Яковлевичем Каревым, и отдельная книга черновых документов для этого труда, а также сборники «Московских отеческих писем с Преображенского кладбища». Этот комплекс документов, собранных Егоровым, содержит бесценную по своей полноте, достоверности и подробности информацию о Преображенском кладбище.

В ходе нашей работы с архивом Егорова мы обнаружили как имена ранее неизвестных иконописцев, так и адреса проживания и адреса домашних мастерских известных ранее мастеров. Но в рассмотренных документах нет ни одного упоминания о том, что на территории Преображенской богадельни или за её стенами в Москве было хоть что-то, напоминающее централизованную иконную мастерскую.

К тому же существует ряд и других источников, опровергающих первоначальную версию о существовании иконописной мастерской непосредственно на территории ПБД. Так, по данным полиции, в 1846 г. в ПБД проживало лишь 2 иконописца (99). Вероятно, одним из них был иконописец-старинщик Кузьма Васильев, работавший в середине XIX в. Его имя известно благодаря делу о покупке Н.А. Папулиным древних икон из сольвычегодского Благовещенского собора. Вместе с московским иконописцем-федосеевцем Фёдором Никитиным был послан в Сольвычегодск для поновления икон (100).

Вторым, по всей видимости, был Фёдор Сидоров, неоднократно упоминавшийся в «Дневных дозорных записях» с 1844 по 1847 гг. и в дневниках И.М. Снегирева, который консультировался с Ф. Сидоровым во время работы над статьёй о русской иконописи (101).

Жизнь иконописца в ПБД красноречиво

характеризует «известие» в «Дневных дозорных записях» от 12 апреля 1847 г.: «Преображенское кладбище было встревожено прибытием чиновника, в сопровождении двух купцов ... взяв с собой казначея Андрея Иларионова, обходили моленные как мужских, так и женских приютов, рассматривая древние иконы... Потом спросили: есть ли на кладбище живописец? — на что им казначей ответил: „Есть“... Семен же Козмин приказал своему келейнику запереть дверь и уйти в келарню; с Семеном Козминым заперся и живописец Федор Сидоров; оба они оставались запертыми до отъезда посетителей» (102).

Материалы многочисленных обысков и дознаний, проведённых на территории Преображенского кладбища, также не подтверждают версию о существовании в стенах ПБД иконописной мастерской. Один из таких подробных отчётов о федосеевском центре сделал в 1853 г. действительный статский советник Безак, член совета министра внутренних дел. По его описанию, «на Преображенском кладбище мужское и женское отделения обнесены были оградами с зубцами и башнями по углам; внутри каждого отделения, среди дворов, находились соборные молельни с колокольнями и двумя на каждой колоколами, служившими один для звона в праздники для созыва живущих вне ограды, в так называемой Грачёвской слободе, на молитву; другой — повседневный. Для призыва псаломщиков и призреваемых к молитве, столу и работе внутри корпусов находились ещё малые колокольчики для внутреннего извещения о молитве, обеде и о перемене стоящих за чтением псалтири. Внутри ограды на мужском дворе устроены 2 каменных корпуса для помещения призреваемых, трапезы, выделки свечей, кухни и других хозяйственных потребностей; кроме того, в одном из этих корпусов устроена была молельня и при ней крещальня. Внутри ограды также возведены были 6 деревянных келий, в коих помещались большей частью так называемые настоятели и наставники Преображенского кладбища; да ещё особое тоже деревянное здание для конторы кладбища. На женском дворе находились 6 каменных корпусов для помещения призреваемых и всей их прислуги, в каждом корпусе — молельня с иконостасом в два света; независимо от сего — 3 деревянных здания, предназначенные для больных, и 40 отдельных домиков, носивших название келий, в коих размещались посещавшие кладбище странники и богомольцы. Вне ограды находятся разные хозяйственные строения, как то: сараи, конюшни, амбары, навесы, скотный двор и караульни или сторожки у въездов. На самом кладбище находилась часовня, носившая название Преображенской, а на Хапиловском пруду деревянное здание, составлявшее крещальню для взрослых» (103).

В 1865 г., в связи с передачей мужской по-

ловины ПБД единоверческой общине, была составлена подробная опись зданий с оценкой строений и планом (104). На плане мужского двора были обозначены «1) главный каменный надвратный корпус с 2 подвалами; 2) каменный флигель с 2 погребами, бывший квартирою смотрителя; 3) каменное здание, занимаемое призренниками; 4) каменный погреб и кладовая за молельней; 5) новый корпус; 6) новый сарай у нового корпуса; 7) деревянная баня с медною коробкою для воды; 8) деревянный сарай у бани; 9) каменный амбар; 10) каменный навес; 11) досчатый сарай за воротами навеса; 12) каменная конюшня и экипажный сарай; 13) деревянные амбары с каменным подвалом; 14) деревянный сарай рядом с амбарами; 15) деревянные сараи; 16) посреди двора церковь; 17—18) ограда» (105). В соответствии с этим планом отдельного помещения для иконописной мастерской на мужской половине в 1865 г. не было.

В то же время существует немало свидетельств из разнообразных источников о том, что большинство иконописцев-федосеевцев скрытно проживали и трудились по частным московским домам. Об одном из них стало известно благодаря надписи на обороте иконы «Господь Вседержитель», созданной в 1813 г.: «Написан бысть сей с(вя)тый образ Хр(и)ста Спасителя в Москве в Преображенском доме г(оспо)д(и)на Д.П. Казанцева московским гражданином и иконописцем Иаковом Михайловым Жучковым 1813 года июн(я) по усердию грешного старца Феодосия Микин(?)» (106).

Иконописец-федосеевец Григорий Кириллов прославился в связи с историей о пропаже в 1812 г. из Успенского собора Московского Кремля чудотворной иконы Иерусалимской Божией Матери. По анонимным и не проверенным донесениям, святыня была похищена Г. Кирилловым и хранилась в его доме, расположенном по адресу: 3-й квартал Лефортовской части, дом Венедиктова (107).

Судиславский мещанин Александр Андреев, работавший во второй трети XIX в., часто приезжал в Москву и проживал в том же 3-м квартале Лефортовской части, в доме мещанина Ерофея Афанасьева (108). Проживая в Москве и находясь в розыске, мастер продолжал заниматься иконописью (109).

Золотарь по дереву Богдан Яковлевич Егоров жил в Арбатской части, Медвежьем переулке, доме №3, принадлежавшем знаменитой серпуховской купчихе-старообрядке Анне Васильевне Мараевой (110). В начале 1890 г. правительство Москвы обвинило хозяйку дома в незаконном создании федосеевской «обители» (то есть тайной богадельни или монастыря для старцев федосеевского согласия), что каралось законом по особой статье. В связи с этим А.В. Мараева предоставила список всех проживающих в её доме лиц

с указанием профессий, что должно было опровергнуть обвинение в организации богадельни. В списке под №11 указано: «Егоръ[ов] БогданъЯковлевичъ. Золотарь по дереву. [Работает] на месте» (111).

Об иконописце Иване Васильевиче Крылове стало известно благодаря сборнику, составленному в 1880-х годах известным наставником тюменской филипповской общины Варсонофием Ивановичем Макаровым. В данном сборнике помещён список адресатов Макарова. В списке адресатов значится: «Иконописец Иван Васил. Крылов, улиц. 6 рота в Преобр. В Москв.» (112). Возможно, автор надписи допустил ошибку: дом И.В. Крылова, вероятнее всего, находился по улице 9-я рота.

Вероятно, ближайшим соседом Ивана Крылова был иконник Дмитрий Фёдорович Кузнецов, проживавший по ул. 9 роты в доме №24, принадлежавшем Василию Яковлеву Васильеву, а позднее его сыну Ивану Васильеву (113). В начале 1890 г. правительство Москвы потребовало у домовладельца И.В. Васильева, обвинённого в незаконном создании федосеевской общины, список всех проживающих в его доме лиц. «Васильев же хотя и заявил, что в его доме живут старообрядцы, но так же различных званий и занимаются различным мастерством, как жильцы» (114). И.В. Васильев составил список жильцов, в котором значится: «Домовладелец Иван Васильев Васильев. Дома №24 и 26, находящиеся в Лефортовской части 2-го участка по ул. 9 роты. Дом №26 — занимаю я, домовладелец, на короткий срок, часто приезжая в Москву по торговым делам с фабрики, находящейся в г. Серпухове. при доме находятся дворник, кухарка и прачка ... Дом №24. Жильцы: ... 3. Дмитрий Федоров Кузнецов с матерью — живописец, у него трое работников» (115). Последнее замечание может свидетельствовать о том, что в доме Васильева находилась небольшая иконописная мастерская, которой руководил Д.Ф. Кузнецов.

На основании всех приведённых выше документов можно предположить, что централизованной иконописной мастерской при ПБД не было ни на территории кладбища, ни за его пределами. В период с начала XVIII в. до начала XX в. иконописцы тайно работали по частным квартирам чаще одни, иногда с несколькими подмастерьями. Заметим, что производство медных икон и крестов при Преображенском кладбище происходило таким же образом: в меднолитейных мастерских, расположенных в частных московских домах, трудился мастер с несколькими помощниками (116).

С начала XX в., в связи с коренным изменением в политике государства по отношению к старообрядцам, появляются более крупные иконописные мастерские, при которых, вероятнее всего, совершенствовались навыки иногородние изографы. На данный момент можно назвать

имена двух руководителей таких мастерских: это А.Т. Михайлов и Т.И. Иларионов.

В связи с этим термин «иконописная мастерская Преображенского кладбища» не является указанием на старообрядческую организацию или заведение, расположенное по конкретному адресу. Термин «иконописная мастерская Преображенского кладбища» — это понятие стилистическое, а не «административное». Однако на данный момент дать полноценную характеристику стилистических особенностей «преображенской иконописной мастерской» не представляется возможным. На данном этапе можно говорить только об индивидуальном стиле единичных московских мастеров-федосеевцев, например, Гурия Иванова или Афанасия Михайлова. Это связано с тем, что выявление памятников, созданных московскими изографами-федосеевцами, только начато и ждёт дальнейшего исследования.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Петром I был издан ряд указов, запрещающих производство меднолитых икон: 1722 г. — Указ «О воспрещении употреблять в церквах и частных домах резные и отливные иконы»; 1733 — запрет на литые иконы и кресты, кроме нательных крестов. Литые иконы предписывалось, «образ, употребить на церковные потребы, и ... оных икон отныне впредь не лить и обретающимся купеческим людям в рядах продаже оных воспретить». (Старообрядчество. Иллюстрированная энциклопедия. М., 2005. С.106—107).

2. В качестве примера приведём фрагменты описей, опубликованные Н.В. Пивоваровой: «3. Икона Успения Божией Матери ... При сопровождении тела Божией Матери ко гробу изображён присутствующим вместе с другими апостолами и апостол Фома, а апостол Иоанн несомым на облаках к сопровождению тела вместе с другими апостолами. Замечания: Как при сопровождении тела Божией Матери ко гробу изображён на иконе и апостол Фома, не бывший при оном, как говорит нам церковное предание, да и апостол Иоанн не был восхищен облаком к погребению Божией Матери, то икона сия признается несогласною с учением Православной Церкви».

Подробнее см.: Бусева-Давыдова И.Л. О границах понятия «старообрядческая иконопись» // Искусствознание. №2. М., 2005. С.202—203; Пивоварова Н.В. Старообрядческая часовня за Леонтьевской церковью в Ярославле и ее иконы (по документам РГИА) // Страницы истории отечественного искусства XVI—XX века. СПб., 2007. С.79—80; Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX—начала XX века. М., 2002. С.19—42; Тарасов О.Ю. Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995. С.220—235.

3. Тарасов О.Ю. Указ. соч. С.220.

4. Цит. по: О современном состоянии раскола безпоповщинской секты в Москве и её окрестностях. 29 марта 1860—19 июня 1878 гг. // ЦИАМ. Ф.203. Оп.352. Д.1. Л.22.

5. Пятницкий И.К. Секта странников и её значение в расколе. 1906. С.56–57; Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. 2-е изд. М., 1988. С.144–145 (цветная вклейка); Мальцев А.И. Евфимий-странник и его рукопись // Экспонаты музея рассказывают. Ярославль, 1989. С.86–95. С.112–113 (вклейка); он же. Староверы-странники в XVIII–первой половине XIX века. Новосибирск, 1996. С.61–64, 66; Игнатова Т.В. К истории московского филипповского центра Братский двор во второй половине XIX–начале XX вв. (новые документы из фондов ЦИАМ) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.13. М., 2009. С.44–62; Юхименко Е.М., Горшкова В.В. «Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного». Собрание Григория Лепса. М., 2012. С.144–155.

6. Юхименко Е.М. Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке: К 100-летию освящения поморского храма в честь Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы в Токмаковом переулке. М., 2008. В монографии рассматривается организация иконописной мастерской московских поморцев, называются имена ведущих иконописцев, приводятся архивные и современные фотоснимки как иконного убранства храма в целом, так и отдельных икон. Также см.: Юхименко Е.М., Горшкова В.В. «Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного»... С.136–143.

7. Из истории Преображенского кладбища. М., 1862. Это же сочинение было опубликовано в «Русском вестнике»: С. Из истории Преображенского кладбища // Русский вестник. Т.37. №1–2. М., 1862. С.747–797.

8. Из истории Преображенского кладбища. С.7–9.

9. Там же. Позднее эти цифры приводит В. Васильев, ссылаясь на документы Министерства внутренних дел: дело №3 от 19 февраля 1819 г. и дело №577–68 от 18 июля 1853 г. См.: Васильев В. Организация и самоуправление Феодосиевской общины на Преображенском кладбище в Москве (по архивным документам) // Христианское чтение. 1887. №11–12. С.570. Примеч. 1.

10. Мельников П.И. Счисление раскольников // Русский вестник. 1868. №1–2. Т.73. С.411–412. Примеч. 2.

11. Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX–начала XX. М., 2002. С.39; Юхименко Е.М. Правительственная политика «борьбы с расколом» и история старообрядческого движения XVII–начала XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.9. М., 2002. С.4.

12. Из истории Преображенского кладбища. С.18. Позднее эти цифры повторяет В. Васильев. См.: Васильев В. Указ. соч. С.579. Однако Васильев допускает опечатку, указывая «300» как число прихожан.

13. Типография была учреждена Григорием Клементьевичем Горбуновым в 1910 г. Подробнее см.: Так это было (История рода Горбуновых в воспоминаниях И.В. Разживина) // Музейный хронограф: сборник научных трудов сотрудников Костромского музея-заповедника. Кострома, 2010. С.281–282.

14. Из истории Преображенского кладбища. С.18–19. Далее эти данные повторил В. Васильев. См.: Васильев В. Указ. соч. С.579.

О тесной связи карельских старообрядческих общин с ПБД см.: Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С.43. Примеч. 158 и 159. С.88, 209.

О связи ПБД с вятскими староверами см.: Семибратов В.К. Л.А. Гребнев — просветитель, типограф, книжник // Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археологии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхнего Камья (Мир старообрядчества. Вып.6). Ярославль, 2005. С.355, 358; он же. Староверы Федосеевцы Вятского края. М., 2006. С.74–75, 152.

О влиянии ПБД на общины Латвии можно заключить, в частности, из слов И.Н. Заволоко: «В середине XIX столетия иноком Петром (из д. Речино Рижского уезда) были основаны 2 общины — в д. Тихотке и м. Кольках, на правилах Московского Преображенского кладбища». Цит. по: Заволоко И.Н. Фролов Гавриил Ефимович (к 50-летию со дня смерти) // Старопоморский церковный календарь на 1980 г. Вильнюс; Рига; Москва. С.81.

15. Фишман О.М. Указ. соч. С.204.

16. Дневные дозорные записи о московских раскольниках / Сообщены А.А. Титовым // ЧОИДР. М., 1885. Кн.2. Отд.V. С.1–40; Кн.3. Отд.V. С.41–80; Кн.4. Отд.V. С.81–120; 1886. Кн.1. Отд.V; 1892. Кн.1. Отд.I. С.1–98; Кн.2. Отд.I. С.99–251; Из истории Преображенского кладбища. С.30. Также см.: Васильев В. Указ. соч. С.586; Фишман О.М. Указ. соч. С.43.

17. О современном состоянии раскола беспоповщинской секты в Москве и ее окрестностях. 29 марта 1860–19 июня 1878 гг. // ЦИАМ. Ф.203. Оп.352. Д.1. Л.28–29.

18. Дело о съезде в Москву противораскольников миссионеров. 1888 г. // ЦИАМ. Ф.16 Оп.78. Д.307. Л.30б.

19. Дневные дозорные записи... М., 1885. Кн.4. С.94–95 (запись от 30 декабря 1845 г.).

20. Из истории Преображенского кладбища. С.46.

21. Благодарю Марианн Александровну Комову за указание на приведённые ниже документы:

Краткая история прошлого и общая характеристика современного состояния расколо-сектантства в Орловской епархии в связи с миссией против него // Орловские епархиальные ведомости (ОЕВ). 1901. №39. С.1613.

Отчёт о состоянии раскола старообрядчества в Орловской епархии в связи с миссией против него за 1901 и вторую половину 1902 гг. // ОЕВ. 1902. №22–23. С.902, 920.

Состояние раскола в районе прихода с. Ломовца, Кромского уезда // ОЕВ. 1903. №44. С.948–950.

Отчёт о состоянии раскола старообрядчества в Орловской епархии в связи с миссией против него за вторую половину 1902 г. // ОЕВ. 1903. Приложение к офиц. отд. №18. С.1, 8–9.

Георгиевский А. Из дневника епархиального миссионера: раскол в с. Черни, Кромского уезда // ОЕВ. 1905. №6. С.166; он же. Из дневника епархиального миссионера: старообрядчество в приходах сс. Жерновца и Добрыни, Кромского уезда // ОЕВ. 1906. №19: С.562.

Собеседование со старообрядцами в приходах Воронца и Сомова, Кромского уезда // ОЕВ за 1906 г. №41: С.1126.

Посещение епархиальным миссионером центров

раскола в Кромском уезде // ОЕВ. 1906. №50. С.1353–1354.

Из отчёта о состоянии раскола-сектаторства и миссии в Орловской епархии за 1906 г. // ОЕВ. 1907. №31. С.407.

22. Афанасьев А., Афанасьев Ю. Великопожеская икона в цивилизационном контексте старообрядчества // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. 2012. №11 (101). С. 6–7.

23. Из истории Преображенского кладбища. С.29. Эти цифры повторит Васильев В. Указ. соч. С.585–586.

24. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы. С.232.

25. Фишман О.М. Указ. соч. С.55.

26. По данным полицейских наблюдателей, в 1847 г. в Москве существовало 119 федосеевских моленных. Дневные дозорные записи... // ЧОИДР. М., 1892. Кн.1. С.69, 88.

27. Из истории Преображенского кладбища. М., 1862. С.46.

28. ЦИАМ. Ф.16. Оп.78. Д.307. Л.6–6об.

29. Книга копий документов, писем, выписок из газет и записей дневникового характера, относящихся к жизни Московского Преображенского кладбища и старообрядцев беспоповского федосеевского согласия. 1905–1911 гг. // НИОР РГБ Ф.98 Б/ш. №2077 (2086, 2085). Л.64об.

30. Буслаев Ф.И. Московские молельни // Сочинения Ф.И. Буслаева по археологии и истории искусства. Т.1. СПб., 1908. С.254; Подробное перечисление наиболее ценных икон в моленной Горюнова см. там же, с.254–256; Также см.: Вздорнов Г.И. История открытия и изучения русской средневековой живописи. XIX век. М., 1986. Примеч. 73. С.290–291.

31. Морозова Н., Потащенко Г. Старообрядческая иконопись в странах Балтии и Польше: иконописные центры и мастера // Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом. Вильнюс, 2010. С.118; 72 иконы из старообрядческого монастыря, находящегося в д. Войново, попали в Ольштынский музей Вармии и Мазур. Музей приобрёл их в 1970 г. Подробнее см.: Kozłowiecka-Sikorska Grazyna Ikony staroobrzędowców w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur. Olsztyn, 1993; Кожженецка-Сикорска Гражина. Избранные элементы художественной и материальной культуры старообрядцев в Польше // Мир старообрядчества. Вып.4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований: Материалы международной научной конференции. М., 1998. С.404–410.

32. Московские отеческие письма с Преображенского кладбища, писанные по нашествии французов // НИОР РГБ. Ф.98. №1044. Часть 2. Л.285об.–286об.

33. Преображенский А.С. К ранней истории старообрядческого собирательства: иконы с художественно оформленными владельческими надписями конца XVIII–XIX века // История собирания, хранения и реставрации памятников древнерусского искусства: Сб. статей по материалам научной конференции (25–28 мая 2010 года). М., 2012. С.58.

34. Там же. С.25–120.

35. Юхименко Е.М., Горшкова В.В. Указ. соч. С.15.

36. Данное объявление многократно публиковалось в старообрядческих периодических изданиях, например, журналах «Церковь», «Изборник слова

правды», «Изборник народной газеты», а также было вынесено на Прейскурант иконописной мастерской Я.А. Богатенко. Прейскурант опубли.: Юхименко Е.М., Горшкова В.В. Указ. соч. С.21.

37. Подробнее см.: Захарова С.О. Отражение в памятниках уральской иконописи богослужебных особенностей старообрядцев-поповцев (на примере иконы «Житие Марии Египетской») // Россия: классический ракурс. Три века русской художественной культуры: Сб. докл. науч.-практ. конф. на выст. «Сияющая Россия», посвящ. 200-летию со дня рожд. А.С. Пушкина (памятники искусства России, Европы и Востока XVI–XX вв. из собр. Челябинской областной картинной галереи). Челябинск, 2000. С.124–131.

38. Например, написание имён: Иус, Анфиноген, Давыд, Сава, Предотеца. Написание специальных терминов: стихера. Названия сюжетов: «Всем скорбящим радость». Подробнее см.: Пивоварова Н.В. Памятники богослужебной культуры старообрядцев // Образы и символы старой веры / Государственный Русский музей. Альманах. Вып.217. СПб., 2008. С.9–18. О различиях в дореформенном и исправленном тексте Книги Притчей Соломоновых, специфике старообрядческой иконографии «Премудрость созда себе храм» см.: Пивоварова Н.В. Беспоповская и поповская традиции староверия в Романове-Борисоглебске в первой половине XIX века и их отражение в иконографии некоторых «романовских» икон // XIII Золотарёвские чтения: Материалы научной конференции. 26 октября 2010 г. Рыбинск. Т.1. Рыбинск, 2010. С.155–162; Бусева-Давыдова И.Л. О границах понятия «старообрядческая иконопись» // Искусствознание. М., 2005. №2. С.198–216.

39. В «Поморских ответах» однозначно сказано: «И святые апостоли, и святые отцы, и вся древле-православная церковь на иконном изображении распятие Христово на трех древесех изображающи, в четвертых дску над главою Христа пишут». Цит. по: Ответ 50, часть 9 «О новомудрствовании распятия Христово на двочастнем кресте, а не на трисоставнем» // Поморские ответы. М., 2005. С.158–159.

40. Это толкование повторили византийские богословы Андрей Кесарийский и Анастасий Синаит. Другое толкование символов евангелистов предложил св. Иероним и вслед за ним Епифаний Кипрский. В их истолковании Иоанна символизирует орёл, а Марка — лев. Такой вариант символики характерен для икон господствующей церкви. См. подробнее: Евсеева Л.М., Чугреева Н.Н. Комментарии к иконографии «Спас в силах» // Иконы Твери, Новгорода, Пскова. XV–XVI вв. М., 2000. С.115.

41. Русское искусство из собрания Государственного музея истории религии. М., 2006. С.233.

42. Павлов С.Н. Старообрядческая поморская икона: вопросы атрибуции // Санкт-Петербургский фонд культуры. Программа «Храм». К 150-летию со дня рождения Н.П. Кондакова: Сборник материалов. Вып.6. СПб., 1994. С.110–124. Сноска 21.

43. Белобородов С.А. Иконы «неистинные» и запрещенные (к постановке проблемы) // Вестник музея. Невьянская икона. Вып.1. Екатеринбург, 2002. С.85–86.

44. Подробнее см.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.84, 282–283, 287; Бусева-Давыдова И.Л. О границах понятия «старообрядческая иконопись»

С.200; Кроме этого, подтверждением служат памятники церковного искусства, хранящиеся в старообрядческом Покровском соборе при Рогожском кладбище в Москве. Например, Крест на престольный второй трети XIX в. (кат. №128 С.192) имеет изображение Господа Саваофа в верхней части и надпись на титуле «Ц(А)РЬ СЛ(А)ВЫ», ниже по сторонам нимба «ІС», «ХС», по сторонам лика — «С(Ы)НЪ», «Б(О)ЖІЙ». На престольный Крест-мошевик рубежа XIX–XX веков (кат. №135 С.200) имеет в верхней части изображение Господа Саваофа и надпись на титуле «І.Н.Ц.І.». За престольный крест рубежа XIX–XX вв. (кат. №137 С.204) имеет в верхней части изображение Спаса Нерукотворного и надпись на титуле «Ц(А)РЬ СЛ(А)ВЫ», ниже по сторонам нимба «ІС», «ХС», «С(Ы)НЪ», «Б(О)ЖІЙ». См.: Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церковного убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве. М., 2005.

45. Белобородов С.А. Указ. соч. С.85–86; Быкова Е.В. Иконографические особенности образа Богоматери в старообрядческой среде // «А мне глаголати неленостно»: Раскол и старообрядчество в современной рефлексии: Сборник научных трудов. Кострома, 2012. С.67–71; она же. Старообрядческая икона как явление культуры XIX–XX веков: исторический и художественный аспекты (по материалам экспедиций в Кировской и Нижегородской областях). Киров, 2003. С.9–35.

46. Лесков Н.С. С людьми древлего благочестия (Первое письмо к редактору «Библиотеки для чтения») // Полное собр. соч. в 30 т. Т.3. М., 1996. С.494. Также об училище на ПБД см.: Васильев В. Указ. соч. С.575; Федосеевцы. История Преображенского кладбища // Кельсиев В. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.1. Лондон, 1860. С.47–48; Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. Т.3. СПб., 1872. С.150–151; Синицын П.В. Преображенское и окружающие его места, их прошлое и настоящее. М., 1895. С.146; Стебницкий М. (см. Лесков Н.С.) С людьми древлего благочестия. СПб., 1863. С.15–16; Тарасов О.Ю. Икона и благочестие. С.408.

47. Из истории Преображенского кладбища. 1862. С.14.

48. Там же. С.44.

49. Там же. С.44–45. Эту информацию о школе Ковылина почти дословно приводит Н.С. Лесков в статье «С людьми древлего благочестия (Первое письмо к редактору «Библиотеки для чтения»)».

50. Сборник. Указы Преображенского кладбища. Переписка отцов. Ок. 1900 г. Сборник включает «Историю Преображенского богаделенного дома в документах (копии и выписки) // НИОР РГБ. Ф.98. (Егоров). №832. Л.18; №832. Л.1–46.

51. Лесков Н.С. С людьми древлего благочестия (Первое письмо к редактору «Библиотеки для чтения»). С.494–495.

52. Там же. С.497.

53. Из истории Преображенского кладбища. С.30.

54. Источником биографических сведений служат 2 письма, отправленные из ПБД в ростовскую федосеевскую общину:

1. Письмо от 10 августа 7326 (1818) г.:

«Возлюбленная о Христе братия града Ростова, Николай Федорыч, и Иван Петрович, и причивси. Радуйтесь о Христе. Отправился отсель весною Сидора Осипыча сын Николай для поправления своей жизни и примирения к братии, которого милостию своею не оставьте. И по должности христианской пусть бы он себе сыскал, кого ему рассудится по совести из ваших себе в духовные отцы. И тому от нас объявите, чтоб его без сомнения принял и по должности своей исправил. Притом бы, когда он безбедно свою жизнь будет в христианстве продолжать, позволил и иконы писать, на что и наше благоволение ему дано. И о сем письме и самому Николаю объявите, что мы, просьбу его удовлетворяя, сим вам воспием. Так же и вы, пожалуйте, не оставьте того в забвении и кому следует объявите. Впрочем, здравствуй о Христе, я же к вам всегдашний доброжелатель. Алексей Терентьев. 1 августа 7326 года. Москва» // Московские отеческие письма с Преображенского кладбища. Часть 2. // НИОР РГБ. Ф.98. №1044. Л.428об.–429.

2. Письмо от 21 декабря 7327 (1818) г.:

«(...) Вы же, чета мирного владыки, разрешенного уже и у вас водворяющегося Николая Сидорова не связывайте, аще не будет от него каких других качеств, Церкви противных, а что принадлежит сказать о восписании ему впредь икон, я на то второе ваше письмо для того не отвечал. Поелику вам всем вообще из Москвы, собственно моею рукою писанным, от лица Алексея Терентьича письмом решительно сказано, чтоб когда изберет он себе отца духовного у вас и примирится в христианство, и по окончании наложенной ему епитимии разрешен был и благословен оным на восписание святых икон, и за силою того письма я уже переиночивать против старших себя не могу, да и сделать иначе не отважусь. Поелику у нас таковым позволяется, и для того молчал, а когда вы то забыли или самое письмо утратили, то паки советую вам поступить с ним в силу того же письма и позволить Ивану Иванычу ему иконы писать... Всегдашним доброжелателем, многогрешный Сергей Семенов.КА декабря 7327 года» (Там же. Л.437об.–438).

55. «По общему согласию всех нашего царствующего града Москвы в сиротском богаделенном преображенском доме живущих духовных отец, сей брат наш Сидор Осипыч отправляется к вам, которому по благословию отца его духовного Алексея Терентьича и вручается при всяких случаях различные и позволительные нам спасительные тайны совершать, в прочем и всю церковную службу и по умерших всякие поминки во всякое время отправлять». Письмо от 29 октября 1817 г. // Московские отеческие письма с Преображенского кладбища. Часть 2 // НИОР РГБ. Ф.98. №1044. Л.409об.–410.

56. Васильев В. Указ. соч. С. 594–595.

57. Там же. С.598.

58. Там же.

59. Там же. С.599.

60. Половинкин П.В. Старообрядческие иконописные мастерские в Самарском крае // Половинкин П.В., Кожевникова М.В. Старообрядчество Самарского края. История и культура. Самара, 2007. С.7.

61. Иткина Е.И., Юхименко Е.М. Иконописная

школа // *Неизвестная Россия: К 300-летию Выговской старообрядческой пустыни: каталог выставки.* М., 1994. С.31–32; *Выговская поморская пустынь и её значение в истории России: сб. научных статей и материалов.* СПб., 2003 (статьи: Платонов В.Г. Иконопись Выгореции в собраниях музеев Карелии. С.220–230; Фролова Г.И. Внутреннее убранство часовен Выговской пустыни. С.159–167; она же. Иконописцы Выговской староверческой пустыни. С.211–219; Чугреева Н.Н. Группа поморских икон в собрании Музея имени Андрея Рублёва // *Мир старообрядчества.* Вып.4: Живые традиции: Результаты и перспективы комплексных исследований: материалы международной научной конференции. М., 1998. С.391–396; Алехина Л.А., Зотова Е.Я., Комашко Н.И. Искусство Поморья XVIII–XIX веков // *Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования.* 2011. №6 (87). С.4–29.

62. Лесков Н.С. Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве // *Полное собрание сочинений в 30 т. Т.10.* М., 2007. С.266; Юхименко Е.М. Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке: К 100-летию освящения поморского храма в честь Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы в Токмаковом переулке. М., 2008. С.49; Юхименко Е.М., Горшкова В.В. Указ. соч. С.136–143.

63. О мастерских Братского двора подробнее см.: Игнатова Т.В. К истории московского филипповского центра «Братский двор» во второй половине XIX–начале XX века (новые документы из фондов ЦИАМ) // *Старообрядчество. История, культура, современность.* М., 2009. Вып.13. С.44–62.

64. Из истории Преображенского кладбища. С.44–45.

65. Барановский В., Потащенко Г. Староверие Балтии и Польши: краткий исторический и биографический словарь. Вильнюс, 2005. С.438.

66. Мануйлов Ю. Заметки о деятельности иконописной мастерской Г.Е. Фролова // *Культура староверов Балтии и Польши: исследования и альбом.* Вильнюс, 2010. С.149.

67. Русская икона из коллекции Гуннара Сави-саара. Кат. №170. С.186.

68. О взаимоотношениях И.Н. Заволоко и Г.Е. Фролова см.: Пазухина Н.В. Просветительская, краеведческая и издательская деятельность И.Н. Заволоко в 1920–1930-е годы // *Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхокамья (Мир старообрядчества. Вып.6).* Ярославль, 2005. С.404, 409, 411, 417–418.

69. Заволоко И.Н. Указ. соч. С.81.

70. Приблизительная дата рождения определяется на основании участия А.Т. Михайлова 26 ноября 1906 г. в выборах уполномоченных. По правилам общины, введенным в 1906 г., принимать участие в собраниях и выборах мог человек, достигший 25 лет.

71. Старообрядческий церковный календарь на 1971 год. Вклейка с иллюстрациями. Ил. без номера. Опубликован портрет иконописца с помощниками и год смерти.

72. НИОР РГБ. Ф.98. Б/ш №2077 (2086, 2085). Л.19.

73. Цит. по: НИОР РГБ. Ф.98. Б/ш №2077 (2086, 2085) Л.15об.–16; Также см.: НИОР РГБ Ф.98. Б/

ш. №2074 (2084, 2086). Л.179–179 об.

74. НИОР РГБ. Ф.98. Б/ш. №2077 (2086, 2085). Л.26об.–27об.

75. Там же. Л.43об.

76. Там же. Л.57об.–58.

77. Адрес указан на письме от 15 сентября 17418 (1909) г., отправленном старцем Алексеем Балашовым (с. Спасское Нижегородской губернии Васильевского уезда) духовным отцам общины ПБД. Письмо содержит вопросы полемического характера об общине. Письмо прислано на имя А.Т. Михайлова по адресу: Москва, Преображенское, 9-я рота, собственный дом (НИОР РГБ. Ф.98. Б/ш. №2065 (2075). Л.181–183).

78. Новожены — у небрачных беспоповцев так назывались супруги, вступившие в брак, уже будучи полноценными членами согласия. Поскольку у небрачных беспоповцев супружество почитается незаконным сожитием, то с таковыми статьи «Польского» устава, принятого в 1752 г., повелевали обходиться весьма строго: решено было не принимать новожен на общее моление, не жить с ними в одной храмине и не сообщаться в едении, не мыться вместе в бане, не принимать их на покаяние, хотя бы и перед смертью, крестить их детей, с обещанием разойтись и проч. (Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч. С.199).

79. НИОР РГБ. Ф.98. Б/ш. №2074 (2084, 2086). Л.69; Там же. Б/ш. №2077 (2086, 2085) Л.115.

80. Там же. Л.288–288об.

81. Письмо от 16 июля 1911 г. Е.Е. Егорова Василию Егоровичу Егорову (Почтовая станция Крутец. Псковской губернии Порховского уезда, деревня Ручейки, настоятелю В.Е. Егорову) // РГБ. Ф.98. Б/ш. №2066 (2076). Л.371.

82. Там же. Л.426.

83. Каталог собрания икон Егорова. Л.106. Запись №831.

84. Опул.: *Lebendige Zeugen. Datierte und signierte ikonen in Russland um 1900.* Frankfurt am Main, 2005. Кат. 92. С.124, 241.

85. Каталог собрания икон Егорова. Л.107об. Запись №847.

86. Инв №ДРЖ Б-298. Опул.: Лихачёв Н.П. Материалы для истории русского иконописания Ч.2. С.13 №677. Табл. №СССXLV; Пречистому образу Твоему поклоняемся: Образ Богородицы в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995. С.141; Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея: Альманах. Вып.217. СПб., 2008. С.144–145 №126; Игнатова Т.В. Возникновение «неоновгородского» стиля в старообрядческой иконописи рубежа XIX–XX веков // *Стиль Мастера: сб. ст.* М., 2009. С.326–365.

87. Подробно о стиле и композиции иконостаса см.: Юхименко Е.М. Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке. С.120–122. Фотографии иконостаса см.: вклейка №1, ил. без номера; фотографии отдельных икон см.: вклейка №2, ил. без номера.

88. Опул.: Лихачёв Н.П. Материалы для истории русского иконописания Ч.2. С.13. №678, 679, 681, 682. Табл. №СССXLVI–СССXLVIII.

89. Книга писем Е.Е. Егорова, его корреспон-

дентов и третьих лиц // НИОР РГБ. Ф.98. Б/ш. №2065 (2075). Л.72.–72 об.; «Ересь Тарасия Иларионовича» // Русское слово. 1909. №39.

90. НИОР РГБ. Ф.98. Б/ш. №2065 (2075). Л.82–82об.

91. Там же. №2066 (2076). Л.95–95об.

92. Там же. №2074 (2084, 2075). Л.20об.–21.

93. Там же. Л.251.

94. Подробнее о Л.А. Гребневе см.: Семибратов В.К. Л.А. Гребнев и родословия вятских старообрядцев // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.10. М., 2004. С.87–89; он же. Л.А. Гребнев – просветитель, типограф, книжник С.353–365; он же Староверы-федосеевцы Вятского края; он же Книга «О картежной игре» – одно из уникальных изданий типографии Л.А. Гребнева // Традиционная книга и культура позднего русского средневековья: труды Всероссийской научной конференции к 40-летию полевых археографических исследований Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (Москва, 27–28 октября 2006 г.). Ч.2. Ярославль, 2008. С.188–193.

95. Семибратов В.К. Л.А. Гребнев – просветитель, типограф, книжник. С.355; он же. Староверы-федосеевцы Вятского края. С.74–75.

96. Он же. Староверы-федосеевцы Вятского края. С.152.

97. Подробнее о Е.Е. Егорове см.: Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина. Указатель. Т.1. Вып.2. М., 1986. С.61–76.

98. В описях они называются «Книги копий писем Е.Е. Егорова, его корреспондентов и третьих лиц» или «Книги копий документов, писем, выписок из газет и записей дневникового характера, относящихся к жизни Московского Преображенского кладбища и старообрядцев беспоповского федосеевского согласия».

99. Дневные дозорные записи... // ЧОИДР. М., 1885. Кн.3. Отд.V. С.56.

100. «1845 г. Июля 3. Известно было о иконах, купленных федосеевцем Папулиным из Сольвычегодского собора и скрытых ныне частью на Преображенском кладбище, а частью у лиц, которым он их продал; дальнейшие сведения, приобретенные по сему делу, объясняют, что намерения федосеевцев их приобрести были предположены за два года до совершения покупки, – по соглашению Папулина с Семеном Козьминым; из Москвы отправлены были: 1-й Московский мещанин Федор Никитин (проживающий ныне у Гучкова, в Клинской его пустоши); 2-й Московский мещанин Козьма Васильев, проживающий ныне на кладбище, в Сольвычегодске для исправления некоторых порчей от времени в тех иконах оказавшихся» // ЧОИДР. М., 1885. Кн.3. Отд.V. С.43.

101. Записи в дневнике от 17 декабря 1844 г. (Русский архив. 1903. Кн.2. №5. С.95); от 7 января 1845 г. (Русский архив. 1903. Кн.2. №6. С.220); от 21 сентября 1847 г. (Русский архив. 1903. Кн.2. №8. С.578); от 26 октября 1847 г. (Русский архив. 1903. Кн.2. №5. С.580).

102. Дневные дозорные записи // ЧОИДР. М., 1892. Кн.1. С.91.

103. Васильев В. Организация и самоуправление Феодосиевской общины. С.574–575. Автор ссылается на дело №577-68 от 18 июля 1853 г. из архива МВД.

104. «Дело о переводе, по Высочайшему повеле-

нию, призренников из мужского на женский двор Преображенского Богаделенного Дома и о передаче мужского двора, со всеми на оном строениями, в ведение Единоверцев, для устройства мужской Единоверческой обители». 2 дек. 1865–1865 // ЦИАМ. Ф.157. Оп.1. Д.35. Подробная опись зданий мужской половины: Стр.117–131, 149–150, 156–178. На с.180 – оценка строений.

105. ЦИАМ. Ф.157. Оп.1. Д.35. Л.93. (с.184).

106. Опубл.: Хотеевкова И.А. Русская иконопись XIX–начала XX веков в собрании ГИМ // Из истории русской изобразительной культуры XVIII–XX вв. М., 1991. С.25. Примеч. 1; Также см.: Преображенский А.С. К ранней истории старообрядческого собирательства. С.52–53.

107. «1846 г. Сентября 1. Весьма долговременные розыскания правительства о пропавшей иконе Иерусалимской Божией Матери из московского первопрестольного Успенского собора, после нашего неприятели, остались тщетными... Внезапный случай открывает даже еще живущего ныне похитителя этой святой драгоценности. В 3-м квартале, Лефортовской части, в доме Венедиктова, проживает федосеевец, мещанин Григорий Кирилов, занимающийся иконописным мастерством; похитив описанную икону Пресвятой Девы, он долго ее таил у себя, но, по дружбе с федосеевцем же купцом Иваном Петровым Каржавиным, решил ее ему показать. Икона эта и по сие время, как утверждают, сохраняется у означенного мещанина Григория Кирилова, неизвестно только, соблюден ли драгоценный оклад, которым она украшена» (Дневные дозорные записи // ЧОИДР. М., 1892. Кн.1. С.19–20). Также см.: Дневные дозорные записи // ЧОИДР. М., 1892. Кн. 2. С.125.

108. «1848 г. Января 10. По наблюдениям видно, что отыскиваемый полицией судиславский мещанин Александр Сергеев, бывший в судиславской Папулина общине главным живописцем, укрывается ныне в доме федосеевца, московского мещанина Ерофея Афанасьева, в 3 квартале, Лефортовской части» (ЧОИДР. М., 1892. Кн.2. С.150).

109. «1848 г. Мая 24. Раньше в донесении объяснено было, как скрылся федосеевский иконописец Александр Андреев, – с того времени и поныне числясь не отысканным по полиции, – проживает у купца Ерофея Афанасьева, в Лефортовской части, в 3-м квартале, весьма свободно занимаясь иконописью. Александр Андреев был отыскиваем по своим живописным работам, которые он исполнял, проживая в Судиславле у известного Папулина» (ЧОИДР. М., 1892. Кн. 2. С.150, 208).

110. ЦИАМ. Ф.16. Оп.78. Д.307. Л.52.

111. Там же.

112. Першина М.В. Братский двор и региональные общины филипповского согласия во второй половине XIX века // Гуманитарные науки в Сибири. №3. 2006. С.28–33.

113. ЦИАМ. Ф.16. Оп.78. Д.307. Л.35.

114. Там же. Л.35об.

115. Там же. Л.51.

116. Подробнее об организации меднолитейных мастерских при ПБД см.: Зотова Е.Я. О московских «медных заведениях» // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С.402–418.

Приложение

«Сведения о раскольниках безпоповщинской федосеевской секты, призреваемых в тайных обителях»

(Дело о съезде в Москву противораскольничьих миссионеров. 1888.
ЦИАМ. Ф.16 Оп.78. Д.307. Л.19–20).

№	Адрес	Кол-во призреваемых				
		Возраст	Мужчины	Возраст	Женщины	Малолетние
1	В доме Баранова и Кочегарова №49, по Покровке. Обитель с характером правильно устроенного монастыря (позже вычеркнуто. — Т.К.). С общежитием и полной моленной. Настоятельница, казанская мещанка Евдокия Егорова Асадлова (Асаднова?), называемая «матерью Евникеей». Призреваемые в скуфьях и тёмной одежде, по домовым книгам числятся жильцами, а содержатся на счёт членов комитета Преображенского богаделенного дома, Баранова и Кочегарова, из коих последний состоит в то же время пенсионером, призреваемым в ПБД	23-х лет свыше 60	1 7	15–20 20–30 30–40 40–50 50–83	12 21 14 12 25	нет
2	В доме Мараева, №25 по Суворовской улице — обитель с характером общежития; моленная для призреваемых и приходящих; небольшая больница, куда врач, однако же, не допускается. Призреваемые все преклонного возраста, кроме 26 человек, кои моложе 30 лет, но страдают неизлечимыми болезнями. Содержится обитель на средства ПБД. В качестве жильцов призреваются 64 мужчины и 132 женщины.		64		132	
3	В доме Василия Яковлева Васильева, №24–26 по улице 9-й роты обитель с таким же характером, как в доме Мараева. Кроме проживающих здесь двух певчих, все призреваемые преклонного возраста.		10		60	
4	В доме Кочегарова, № 6 (бывший Бузиной) по ул. 9-й роты обитель с характером двух предыдущих. Моленная, больница без врача.			До 30 лет пожилых	14 63	
5	В доме Быкова, Пресненской части по Грузинской ул. обитель с 1856 г. Имеет вид правильно устроенного монастыря, с полной моленной. Призреваемые числятся жильцами и содержатся на счёт ПБД. Обитель сходная с помещающейся на Покровке, где числится игуменьей «Евникея»	Преклонных лет	14	13–15 17–20 21–25 26–30 31–35 36–45 46–50 51–60 61–84	6 9 7 8 4 10 7 20 39	6

6	В доме Мараевой №3, Арбатской части по Медвежьему переулку, с моленною для призреваемых и приходящих. Призреваемые числятся по книгам «из благодеяния». При моленной 8 женщин 12–28 лет и 1 мужчина эконоом. Числятся «жильцами»: Семья из 4 человек, в том числе, в счёт 8, одна певчая и ещё 3 женщины. Всего: Мужчина – 1 Женщин – 5 Малолетний – 1. Тут же приходящие дети обучаются грамоте и молению по Преображенскому кладбищу.	П	1 – эконоом	12–28	8	
7	В доме Тихомирова №17–19 по ул. 9 роты обитель в 2 флигелях, из коих в одном имеется моленная на счёт купцов Матвеевых, с приютом для 18 женщин, большей частью преклонного возраста, а в другом флигеле устроены квартиры. В них помещаются 12 женщин большей частью также пожилых. Пищевое довольствие от благотворителей. Итого: 30 пожилых женщин.			пожилых	30	
	ИТОГО. Всего по секретным осмотрам, произведённым в разное время: Мужчин – 88 Женщин – 556 Малолетних – 7					
	Кроме этого. 1. В доме бывшем Кочегарова № 30 (ныне Москвина) по ул. 9 роты помещается 194 женщины, а за выбывшими 27-ю, наличествовали в день осмотра 167 – читалок и клирошанок, пребывающих большей частью в ПБД. Из них числится: 65 – чернорабочих, 93 – жилицами 2. В доме Васильева (бывшем Соловьева) №5–7 по Кладбищенскому переулку, 25 человек певчих, пользующихся столом от ПБД.		25	11–14 15–20 20–30 30–40 40–60	14 52 43 21 36	Ребёнок 9 лет – 1



А.В. АФАНАСЬЕВ, Ю.И. АФАНАСЬЕВ

ВЕЛИКОПОЖЕНСКАЯ ИКОНА В СВЕТЕ ПИСЬМЕННЫХ СВЕДЕНИЙ

На протяжении многих лет мы изучали иконы, бытующие в регионе Усть-Цильмы на Печоре, и сравнивали их с известными нам образцами выгорецких писем. Иконы Выга в их наиболее ярком воплощении хорошо представлены в книге «Образы и символы старой веры», изданной петербургским Русским музеем в 2008 г. Светлые охры во многом определяют их мажорный колорит. Этот «солнечный» Выг узнаваем. Именно эти произведения вспоминаются прежде всего, когда речь заходит о Выге. Выгорецкие сюжеты, видимо, в виде прорисей и образов попадали в Великопоженский скит на притоке Печоры Пижме — эту отдаленную часть единого поморского целого, центром которого был Выг.

Великопоженский скит в свое время был широко известен. В 1875 г. одно из крупнейших европейских издательств Юстуса Пертеса выпустило в составе атласа под редакцией Штилера карту территории Русского Севера от Кольского полуострова до Урала. На этой масштабной карте ее автор, выдающийся знаток географии Севера Петерманн, счел необходимым отметить Великопоженский скит как монастырское поселение. И это несмотря на то, что уже два десятилетия скит был официально закрыт властями.

На Пижме местные живописные материалы придали иконам выгорецкой традиции особый сдержанный и более строгий колорит. Эта разница очевидна при непосредственном сравнении известных нам икон одного сюжета, но происходящих из двух иконописных центров. Это, в частности, «Сон праведника» из коллекции В. Бондаренко и частной московской коллекции (1), «Собор святых, предстоящих Софии, премудрости Божьей» из коллекции Русского музея в Петербурге и частного владения в Усть-Цилемском районе (2).

Размышляя о развитии иконописания Великопоженского скита, мы не можем сказать, было ли в его истории сколь-либо заметное отставание от выгорецких образцов. Вполне вероятно, что развитие столь узнаваемого выгорецкого стиля последних десятилетий XVIII в. — первых десятилетий XIX в. шло синхронно на Выгу и на Пижме и разница во времени между появлением здесь и там однотипных сюжетов могла быть совершенно незначительной. Нельзя априори отрицать и встречного влияния Великопожни на Выг — в этом аспекте мы только начинаем задавать себе вопросы. Ниже будет упомянут факт из более поздней истории — посылки икон из Великопожни к старообрядцам Петербурга, традиционно снабжавшимся выгорецкими мастерами. Об оп-

ределенной самостоятельности Великопожни может говорить и наличие в творчестве местных иконописцев сюжетов, которых мы не знаем на Выгу. Это, в частности, поясной образ Ильи Пророка в изводе, пришедшем из Новгорода и получившем распространение на Севере (3). Несколько таких изображений Ильи бытует на Печоре, есть в частной коллекции в Москве, но среди произведений Выга они нам не встречались. Пристальный исследователь иконографии образа «Огненное вознесение Ильи Пророка» М.А. Чернов обратил наше внимание на оригинальные относительно ареала Выга иконографические и художественные особенности трактовки этого сюжета на Печоре (положение Ильи в пещере, начертание милоти в руках Пророка и др.) (4).

Итак, вершина стиля Выгореции и Великопожни — это последние десятилетия XVIII в. — первые десятилетия XIX в. Что было до этого на Выгу? Что было на Великопожне до этого? О раннем выгорецком иконописании сведения имеются, о печорском — почти ничего. Но на Печоре, в отличие от Выгореции, сохранилась среда исторического бытования старинных икон. До наших дней уцелело немного. Эти редкие образцы, дошедшие из глубины первых десятилетий XVIII в., говорят о влиянии средневековой русской иконописи Новгорода (5).

Не удивительно, что после десятилетий советского беспамятства местные исследователи долгое время игнорировали своеобразие бытующих в усть-цилемском районе икон. Чего стоит хотя бы брошюра музея Журавского в Усть-Цильме (6), составители которой даже не сделали попытки атрибутировать хоть что-то из имеющихся в собрании музея икон как продукт творчества местных мастеров и лишь сослались на «предположение» о возможности собственного иконописания в крае. Эта бедно напечатанная брошюра с плохо сфотографированными иконами и сомнительными атрибуциями ещё долгие годы будет создавать у приезжих посетителей музея, у молодого поколения устьцилемов сниженное представление о культуре усть-цилемского старообрядческого очага.

Недооценка этой культуры выдает, к сожалению, ещё недостаточно глубокое осмысление старообрядчества как феномена русской крестьянской цивилизации. Старообрядческие общины всегда стремились создать свой завершённый, полноценный мир, микрокосм. Их бытовая жизнь была неотделима от творчества, а творчество носило универсальный характер. В этой творческой синергии отдельные элементы усиливали качество и значение друг друга. В основе культуры



лежало Писание, книга, которая у устьцилемов, на Великопожне достигла значительного расцвета. И мы знаем, что в тех старообрядческих центрах, где бытовала книжная культура, с неизбежностью присутствовала и икона. Наоборот — иконописание без книжности — представить ещё можно, но книжность без иконописания — вещь почти немислимая. Биллингтоновская двоица — икона и топор — знаковые артефакты русской цивилизации, но для характеристики старообрядческой культуры необходимо добавить и книгу. Недаром старообрядческие иконы так часто содержат надписи, выполненные полууставом, характерным для рукописной книги. Темой особого захватывающего исследования было бы сравнение

палеографии выгорецких и великопоженских икон, выгорецкого и печорского полууставов.

На протяжении ряда лет мы слышали мнение, что иконописание на Великопожне не упоминается в письменных источниках и, следовательно, не может считаться доказанным фактом. В 2011 г. мы совершили экспедицию по течению Пижмы и в окрестностях деревни Скитская, место прежней локализации Великопоженского скита, чтобы взять образцы грунта и сравнить их с образцами иконных красок. Результаты исследований, проведенных в московском Институте наследия под руководством В. Н. Ярош, опубликованы в 2012 г. (7). Они подтвердили факт местного иконописания с использованием преиму-

ственно локальных природных пигментов. Между тем, уже в 2011 г. в научном сборнике материалов Пятых Аввакумовских чтений в Нарьян-Маре вышла статья Е.Г. Меньшаковой об иконописцах храмов Пустозерска. Статья содержит данные, найденные ею в ходе изысканий в госархиве Архангельской области. Елена Геннадьевна любезно предоставила нам развернутый текст документа. Это «Дело об обозрении Его Преосвященством церквей в угодьях Пинежском и Мезенском в 1857 г., составленный протодиаконом Павлом Спицыным». Протодиакон Спицын пишет: «Великопоженский скит секты беспоповщинской находится в 40 в. от Усть-Цильмы на р. Ухте (Ухта — явная ошибка протодиакона, речь идет о Пижме. — прим. авторов) на прекрасном месте. В нем живет до 20 молодых и старых женщин и несколько мужчин, есть моленная очень прочная и из хорошего материала выстроена и много келий тоже постройки недурной и не старой. Не подалеку от скита выстроены два или три дома, в котором живет крестьянин для надзора за скитом и управления его экономической частью, а также для сбора подаваний и распределения их между живущими в ските. В скитах занимаются писанием икон, ловлею рыбы, женщины — приготовлением разных вещей из льна, шерсти и шолка. Все это под видом торговли развозится с письмами к благотворителям в Москву и Санкт Петербург и другие города и таким образом собираются значительные суммы» (8). Мы оповестили о новых данных музее Журавского в Усть-Цильме. Свидетельство, обнаруженное Е.Г. Меньшаковой, как и результаты объективного анализа, закрывают дискуссию о наличии или отсутствии великопоженского иконописания.

Культурная близость (если не сказать — единство) Великопожни и Выга вовсе не означает её вторичности и не умаляет значения печорского поморского очага, сильного и жизнеспособного, в ряде проявлений сохранившегося до наших дней и этим уникального. Более того, великопоженское иконописание фактом своего существования подкрепляет статус и выгорецкого. Нам приходилось слышать мнение, что поскольку значительное количество икон «солнечного» выгорецкого стиля попало в музеи из петербургских старообрядческих моленных, то в Петербурге они и писались. В какой-нибудь столичной мастерской с присущим мастерам Северной Пальмиры аристократизмом и виртуозностью. Не отрицая в принципе вероятности работы кого-то из выгорецких выходцев в Петербурге, скажем, что великопоженское иконописание периода расцвета стиля свидетельствует о высоком художественно-технологическом мастерстве старообрядческих изографов, подвизавшихся в суровых условиях простого северного быта. В то время, когда Выг использовал промышленные краски, в том числе, как

установила В.Н. Ярош, импортные, на Печоре долгое время не имели к ним доступа. Однако и на подножном материале создавали шедевры иконописи. Мы ни в коем случае не можем недооценивать художественной и производственной культуры далеких от столиц старообрядческих поселений, будь то Ветка, Горнозаводской Урал, и другие центры старообрядческой крестьянской и крестьянско-промышленной цивилизации, для которых Выг был авторитетом, образцом и наставником.

Более того, архивная находка Е.Г. Меньшаковой доставляет нам ценнейший материал для реконструкции истории Великопожни. Помним, нас ещё при первом посещении музея Журавского поразило изображение Великопоженского скита. На старинном рисунке предстает похожее на средневековый город поселение с высокими хорами, окружённое стеной. И вот, мы узнаем, что в 1857 г., спустя 3 года после официального закрытия скита, в нём продолжают трудиться 2 десятка женщин и неустановленное количество мужчин (полагаем, мужчины, по случаю приезда благочинного, как наиболее вероятные кандидаты на возможные репрессии, сочли за лучшее скрыться подальше в лесу). Сколько всего оставалось жителей в скиту и сколько из них занимались именно иконописью? Очевидно, что до закрытия скита иконописцев было больше, а особенно много их должно было быть в период наибольшего расцвета иконописания — в последнее десятилетие XVIII—начала XIX вв. Логично предположить, что число их нарастало по мере восстановления скита после самосожжения 87 его жителей в 1743 г.

Поскольку мы затрудняемся сказать что-то определенное об иконописании до «гари», то попробуем рассмотреть период от самосожжения в 1743 г. до закрытия в 1854 г. Насельники скита занимались, конечно, и обычным хозяйством, но главным содержанием их жизни были виды деятельности, понимаемые как служение. За произведения этой деятельности они получали недостающие насущные продукты со стороны. Поэтому не будет преувеличением принять за среднее постоянное количество иконописцев в скиту в 10 человек. Это число представляется нам минимальным средним, исходя из интерполяции данных, между которыми лежит более столетия: 87 мучеников середины XVIII в. и несколько десятков насельников середины XIX в.

Сколько икон выделял иконописец в месяц? В высокопрофессиональных мастерских с разделением труда в разные исторические периоды на долю мастера, обслуживаемого подмастерьями, могло приходиться до нескольких сотен икон в месяц. Останемся, однако, в рамках понятий о труде иконописца как о священнодействии, а не как о ремесленном конвейере, и предположим, что один скитский иконописец вырабаты-

вал в месяц упорным трудом 10 икон. Это дает нам суммарную выработку 100 икон в месяц и 1200 в год. А за 110 лет от восстановления скита до его закрытия мы получаем 132 000 икон. Сотня тысяч икон — это реконструируемый минимум, доля Великопожн среди десятков миллионов образов, написанных Русью за более чем столетие.

Сегодня количество икон, бытующих в усть-цилемском районе, можно оценить разве что в несколько сотен в основном сильно повреждённых памятников. Такова историческая усадка некогда мощного пласта.

За пределами региона великопоженских икон встречается крайне мало. С другой стороны, нам не довелось увидеть в усть-цилемском районе икон, которые можно было опознать как произведения «солнечного» Выга. Усадка этих пластов, не столь мощных — великопоженских икон за пределами Печоры и выгорецких на Печоре — произошла практически под ноль. Если из сотни тысяч местных икон остались сотни (и это среди верного традициям населения!), то из предполагаемых сотен или тысяч вывезенных и ввезённых за рассматриваемое столетие — почти ничего. Кроме того, ещё в годы советской власти из региона было изъято едва ли не все средневековое наследие усть-цилемских староверов. Лишь малоинтересные для собирателей советской поры иконы Нового времени — произведения Великопожн, в известной степени сохранились. Большинство уцелевших икон сильно повреждены, изображения стерты. Однако и в таком виде для верующих это по-прежнему священные, ревниво оберегаемые от постороннего глаза образа. И это бесценный материал для исследователя, способного понимать всё прошлое великолепие даже поврежденного образа.

Во второй половине XIX в. под влиянием правительственной политики происходит разложение уклада, которое историк А.В. Пыжиков назвал староверческим, крестьянско-купеческим капитализмом (9). Этот уклад, основанный на общинном капитале, надклассовой солидарности гонимых одноверцев и участии работников в прибылях предприятия, постепенно уступает на русской почве место капитализму западного типа, в котором работник — всего лишь средство производства, отчуждённый от собственности и управления. Предприниматель и работник становятся каждый сам по себе и сам за себя. Если раньше содержание иконописцев, их труд были сакральной, а потому неперенной частью жизни старообрядческой общины, то со временем иконопись все больше становилась частным делом, обычным, выражаясь современным языком, бизнесом. По всей России происходит упадок старообрядческой иконописи. Поздняя Ветка, поздний Урал далеки от первоначальных образцов. Расцветает изысканное, виртуозное письмо в Палехе, Мстере,

Москве. Но этот изыск, завершившийся чувственной истомой модерна — произведения совершенно иного духа — мирского и суетного, в отличие от иконы старообрядческих общин XVIII–XIX вв. Не случайно «старообрядческий задурок», жульническая подделка под древность — позорное новое слово в русском иконном деле позднего периода.

Процесс деградации мы наблюдаем и на Печоре. Великопоженский скит разогнан, нет больше авторитетного центра и строгих критериев. Ещё видны старые традиции, еще используются местные материалы, но вершина печорского иконописания безвозвратно пройдена. Появляются привозные промышленные краски, колорит икон становится ярким, пестрым — и теряет выразительность. Встречаются небрежные начертания букв.

Активизация торгового обмена приводит к появлению на Печоре в конце XIX — начале XX в. значительного числа привозных икон. На месте осуществляется копирование (переливка) медных икон по московским, старым выгорецким и, возможно, своим образцам. Эти иконы, по данным местных жителей, возят в Москву золотить старинным ртутным способом. Своей ртути и технологии золочения, скорее всего, нет, однако довольно своего золота.

Великопоженская икона осталась в прошлом — ярким памятником русской старообрядческой крестьянской цивилизации, свидетельством могучего таланта русского народа, его неодолимого стояния в истине, стремления к идеалу.

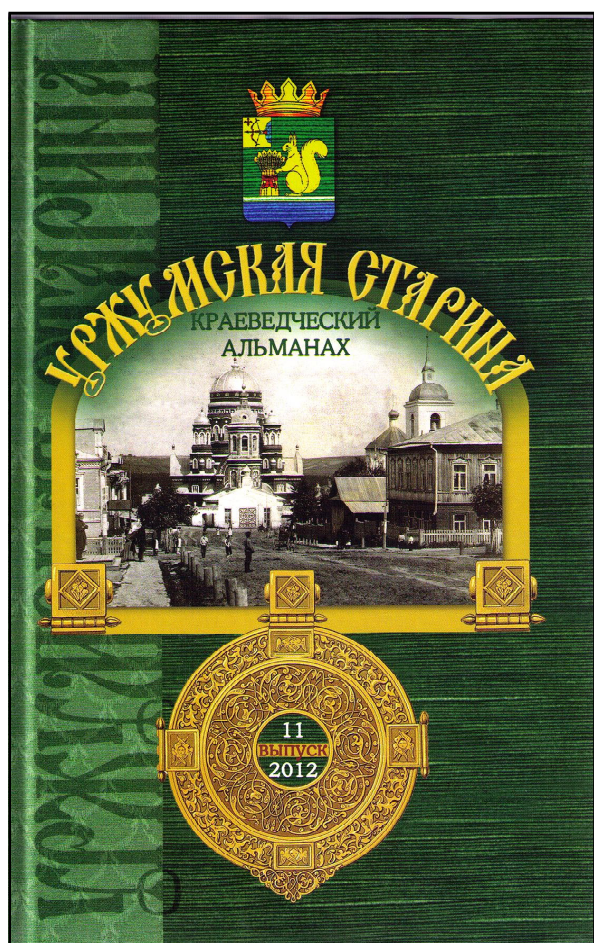
ПРИМЕЧАНИЯ

1. Краски великопоженских икон // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. М., 2012. №5. С.15–16.
2. Великопоженская икона в цивилизационном контексте старообрядчества // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. М., 2012. №11. С.18; Образы и символы старой веры. ФГУК «Государственный русский музей». СПб., 2008. С.82–83.
3. Великопоженская икона в цивилизационном контексте старообрядчества // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. М., 2012. №11. С.11.
4. Иконы старообрядческих иконописных школ // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. М., 2010. №5. С.13; Образы и символы старой веры... С.60–62.
5. Великопоженская икона в цивилизационном контексте старообрядчества... С.15.
6. Памятники иконописи 16–19 веков в коллекции музея А.В. Журавского. МБУ «Усть-Цилемский историко-мемориальный музей А.В. Журавского», 2012.
7. Краски великопоженских икон // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. М., 2012. №5.
8. ГААО. Ф.29. Оп.4. Т.2. Д.214.
9. Пыжиков А.В. Грани русского раскола. М., 2013. С.167 и др.

БИБЛИОГРАФИЯ

НА СТРАНИЦАХ «УРЖУМСКОЙ СТАРИНЫ»

В 1990 г. в районном центре Кировской области Уржуме было положено начало изданию краеведческого альманаха «Уржумская старина», инициатором чего стал в то время сотрудник местной газеты «Кировская искра» В.А. Ветлужских. До 2003 г. энтузиасту удалось напечатать в местной типографии 10 выпусков, которые содержат множество интересных (подчас уникальных) материалов, посвящённых истории, культуре, природе одного из южных угол-



ков Вятской земли.

Не последнее место в альманахе занимает старообрядческая тематика, поскольку Уржумский уезд (район) издревле является местом традиционного проживания старообрядческих (прежде всего, беспоповских) согласий. Но если прежде материалы издания касались лишь частных аспектов истории староверия, то в появившемся после десятилетнего перерыва 11-м выпуске «Уржумской старины» этой теме посвящён обстоятельный очерк В.А. Ветлужских «Из истории старообрядчества на уржумской земле».

Вехи этой истории подробно рассмотрены

автором, начиная с первого упоминания ревнителей древнего благочестия в документах начала XVIII в., когда в Уржуме «под караулом» оказались привезённые сюда с Керженца «старец и старица», и кончая современным положением дел, при котором старообрядчество остаётся «одной из ведущих религиозных групп верующего населения района».

Текст очерка разбит на главки: «Взаимоотношения с официальной православной церковью», «Русский Турек - центр старообрядчества на уржумской земле», «Филипповское согласие на территории района», «Обрядовые особенности уржумских староверов» (рассмотрены на примере федосеевского, поморского брачного (даниловского) и филипповского согласий).

Особую ценность повествованию придаёт то, что оно основано на материалах личного архива автора, который за несколько десятилетий посетил практически все населённые старообрядцами сёла и деревни района, записал рассказы старожилов, собрал сотни документов и фотографий (некоторыми из них проиллюстрирован текст). Пригодились исследователю и сведения, обнаруженные им в Государственном архиве Кировской области, Уржумском районном архиве, фондах Уржумского краеведческого музея. Ссылки на них даны в списке источников и литературы, содержащем 106 позиций.

Не будет преувеличением сказать, что очерк одного из виднейших исследователей малой родины, Почётного гражданина г. Уржума В.А. Ветлужских «Из истории старообрядчества на уржумской земле» войдёт в золотой фонд вятского краеведения.

Однако «старообрядческое» содержание 11-го выпуска альманаха не исчерпывается только этой работой. Так, большую статью о своих принадлежавших к поморцам уржумских предках опубликовал кандидат исторических наук, преподаватель Саратовского государственного университета Е.Н. Ардабацкий. При этом жизнь и деятельность выдающихся купцов-лесопромышленников Шамовых, связанных родственными узами с другими известными кланами братьев по вере (например, с саратовскими Ляховыми), умело вписана в контекст истории вятского старообрядчества и страны в целом. Текст сопровождается уникальными фотографиями из архива семьи.

Материалы, в той или иной мере касающиеся староверия, встречаются и в некоторых других материалах «Уржумской старины», например, в статье об учительнице С.А. Амфионовой (1892–1989), оставившей заметный след в истории местного родиноведения.

В.К. Семибратов

Кочергина, М.В. Стародубье и Ветка в истории русского старообрядчества (1760–1920 гг.): демографическое развитие старообрядческих общин, предпринимательство, духовная жизнь, культура. Монография. Брянск: Издательство «ООО «Ладомир», 2011. – 451 с: ил. 15.



Монография к.и.н. М.В. Кочергиной является попыткой дать комплексный анализ развития старообрядческих общин двух крупных центров русского старообрядчества – Стародубья и Ветки – во второй половине XVIII–начале XX вв. На основе изучения широкого круга исторических источников, а также проведенных полевых исследований, автор восстанавливает историю их развития – экономико-демографическое развитие старообрядческих поселений, превращение их в посады и города; развитие промышленности и предпринимательства в старообрядческой среде, выявляет роль старообрядческих монастырей, скитов, обителей и пустыней как центров духовной жизни населения и уникальных собраний древнерусского духовного и художественного наследия. В них сохранялись традиции образования и просвещения, иконописания и книгописания, религиозного шитья и вышивки.

Принципиально новым в монографии является исследование истории старообрядческих общин в первые годы советской власти: измене-

ния социальной структуры, хозяйственной деятельности и культурно-бытового уклада старообрядческих общин Стародубья и Ветки после Октября 1917 года.

Монография представляет интерес для широкого круга исследователей истории русского старообрядчества.

Содержание

Введение

Глава 1. Старообрядческие общины Стародубья и Ветки как объект исторического исследования

1.1. Старообрядческие общины Стародубья и Ветки в историографии

1.2. Цель и задачи исследования, методологическая основа, терминология

Глава 2. Демографическое развитие старообрядческих общин Стародубья и Ветки в 1760–1917 гг.

2.1. Населенные пункты, количество и движение старообрядческого населения в 1760–1860 гг.

2.2. Демографическое развитие старообрядческих общин Стародубья и Ветки. Численность, социальный состав, изменение правового статуса и фактическое положение старообрядческих общин Стародубья и Ветки в 1860–1917 гг.

Глава 3. Экономическое развитие старообрядческих общин Стародубья и Ветки в 1760–1917 гг. Предпринимательство в старообрядческой среде

3.1. Экономическое развитие старообрядческих поселений Стародубья и Ветки в 1790–1860 гг.

3.2. Развитие промышленности и торговли в старообрядческих поселениях Стародубья и Ветки в 1860–1917 гг.

3.3. Развитие сельского хозяйства в старообрядческих поселениях Стародубья и Ветки в 1860–1917 гг.

Глава 4. Духовные центры старообрядцев Стародубья и Ветки и их влияние на местное население в 1760–1917 гг.

4.1. Старообрядческие монастыри, скиты, пустыни и обители Стародубья и Ветки как центры духовной жизни

4.2. Насильственная ликвидация старообрядческих духовных центров Стародубья и Ветки и их обращение в единоверие в 1850-х гг.

Глава 5. Духовная культура старообрядцев Стародубья и Ветки во второй половине XVIII–начале XX вв.

5.1. Собираемость книг как показатель духовной культуры старообрядцев. Библиотеки духовных центров старообрядцев и личные книжные собрания во второй половине XVIII–начале XX вв.

5.2. Активизация духовной деятельности в «золотой век» русского старообрядчества на территории Стародубья. Старообрядческие съезды и начетчики. Преодоления споров и разногласий в среде старообрядцев

Глава 6. Художественная культура старообрядцев Стародубья и Ветки во второй половине XVIII–начале XX вв.

6.1. Архитектура и внешний облик старообрядческих поселений во второй половине XVIII–начале XX вв.

6.2. Роль иконописной традиции Стародубья и Ветки XVIII–XX вв. в художественном наследии русского старообрядчества

6.3. Особенности бытования медной художественной пластики, религиозного шитья и вышивки в старообрядческой среде Стародубья и Ветки

Глава 7. Изменения социальной структуры, хозяйственной деятельности и культурно-бытового уклада старообрядческих общин Стародубья и Ветки после Октября 1917 г. Репрессии против старообрядческого населения

7.1. Социальная структура старообрядческих общин Стародубья и Ветки после Октября 1917 г.

7.2. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Стародубья и Ветки после Октября 1917 г.

7.3. Культурно-бытовой уклад в старообрядческих поселениях Стародубья и Ветки после Октября 1917 г. Репрессии против старообрядческого населения

Заключение. Источники. Литература. Приложение.

Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Сборник научных сообщений Международного научного симпозиума ОРЛР, состоявшегося в Тульче (12-14 июня 2009 г.). Бухарест, 2011.

Международный научный симпозиум ОРЛР – «Первая целенаправленная попытка Общины ознакомить внешний мир с „миром“ русских старообрядцев» (Андрей ИВАНОВ).

1-й международный научный симпозиум Общины русских-липован Румынии (ОРЛР) состоялся в октябре 1993 г. в городе Тульча (сборник научных сообщений вышел в Бухаресте в 1996 г., Изд-во АРАРАТ, ответственные редакторы: Андрей Иванов и Ричард Моррис);

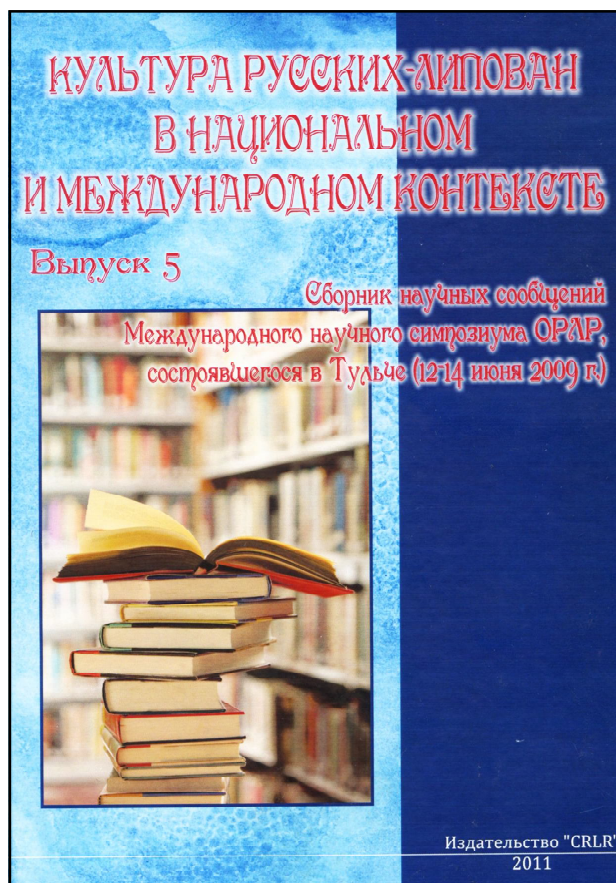
II-й – прошёл в ноябре 1996 г. в г. Сучава (сборник сообщений вышел в 1998 г. в Бухаресте, Изд-во КРИТЕРИОН, ответственные редакторы: Иван Евсеев, Светлана Маркелов-Молдован и Ангара Нири);

III-й симпозиум проходил в Национальном музее истории Румынии в Бухаресте, в 2000 г. (сборник сообщений вышел в Бухаресте, Изд-во Критерион, ответственные редакторы: Иван Евсеев, Светлана Молдован и Ангара Нири);

IV-й международный научный симпозиум Культура русских-липован в национальном и международном контексте состоялся в г. Брэила с 10 по 13 марта 2005 г. (сборник сообщений вышел в Бухаресте, в 2006 г., в издательстве «CRLR», ответственные редакторы: Иван Евсеев, Светлана Молдован и Татьяна Воронцова);

V-й международный научный симпозиум Культура русских-липован в национальном и международном контексте проходил с 12 по 14 июня 2009 г. в г. Тульча (доклады и сообщения участников публикуются в данном сборнике).

Цель Международного научного симпозиума ОРЛР – узнать как можно больше из сообщений докладчиков о «мире» русских старообрядцев



и ознакомить как самих старообрядцев, так и тех, кто хочет узнать о них, о столь трагичной их истории, об их культуре и языке-говоре, об их религиозных толках и согласиях, о современном положении всех старообрядческих общин, где бы они ни находились. Данный сборник содержит доклады и сообщения (в алфавитном порядке их авторов алфавит русского языка), представленные на V-м международном научном симпозиуме «Культура русских-липован в национальном и международном контексте». В сборнике мы печатаем также работы тех, кто не смог участвовать в семинаре, но прислал нам свои интересные материалы о русских старообрядцах мира.

Содержание

I. ИСТОРИЯ. РЕЛИГИЯ

Вероника Абрамова

ТУЛЬСКИЙ ВАРИАНТ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КНИГИ «ЦВЕТНИК»

Александр Варона

О ПРАВОВОМ ПОЛОЖЕНИИ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В РУМЫНИИ (с 1878 г. по 1947 г.)

Ирина Кучерявенко

ЕДИНОВЕРИЕ В ИЗМАЙЛЬСКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ В XIX–I половине XX вв.

Александру Магола

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЛАДЫКИ ИННОКЕНТИЯ УСО-

ВА В «БОГОСПАСАЕМОМ РУМЫНСКОМ КОРОЛЕВСТВЕ»

Роман Майоров

ЕПИСКОП ИУСТИН ТУЛЬЧИНСКИЙ (ПО МАТЕРИАЛАМ ОТДЕЛА РУКОПИСЕЙ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ)

Александр Пригарин

НЕКРАСОВЦЫ И ЛИПОВАНЕ НА ДУНАЕ В ДОКУМЕНТАХ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА: ФОРМЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В АКТУАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

Людмила Свинцова

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ АДАПТАЦИИ СТАРООБЯДЦЕВ ВЕТКИ ИСТАРОДУБЬЯ В СФЕРЕ ТРАДИЦИОННОЙ БЫТОВОЙ КУЛЬТУРЫ В XVII–XIX ВВ.

Валерий Тимофеев

СТАРООБЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ И ПРИХОДЫ В АВСТРАЛИИ, 1958–1983

Алла Федорова

В ЗАЩИТУ ФЕОГЕНА: АНАЛИЗ БРОШЮРЫ С. НИКАНОРОВА «ОБРАЩЕНИЕ К БРАТЬЯМ СТАРООБЯДЦАМ»

Petru Flenchea

MELCHISEDEC ȘTEFĂNESCU ȘI COMUNITATEA RUȘILOR-LIPOVENI DIN MUNICIPIUL ROMAN

II. КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Екатерина Анастасова

СТАРОВЕРЫ НА БАЛКАНАХ И В ПРИБАЛТИКЕ – РЕЛИГИОЗНОЕ И СВЕТСКОЕ (20 ЛЕТ ПОСЛЕ ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ПЕРЕМЕН)

Александр Апанасенок, Елена Апанасенок

СЕЛЬСКИЕ СТАРООБЯДЧЕСКИЕ ОБЩИНЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ РОССИИ В XX ВЕКЕ: ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ТРАДИЦИЙ (НА МАТЕРИАЛАХ КУРСКОГО КРАЯ)

Marina Vraciu

NIKOLAI KLIUEV, SAU DESPRE POEZIE ȘI PROFETIE ÎN EXISTENTA UNUI CONTEMPORAN AL LUI SERGHEI ESENIN

Илие Данилов

ДВА РАСКОЛА РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ

Йелис Еролова

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СТАРООБЯДЦЕВ В БОЛГАРИИ

Leonte Ivanov

CSHITE PENTRU O IMAGINE A RUSULUI LIPOVEAN ÎN CULTURA ROMÂNĂ

Валерий Керов

КОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ ДЕЛОВОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ СТАРООБЯДЦЕВ-ПРЕДПРИНИМАТЕЛЕЙ XIX В.

Ирина Поздеева

ВЕРА И ДУХОВНАЯ ПОЭЗИЯ РУССКОГО СТАРООБЯДЧЕСТВА

Ольга Савостьянова

НЕКОТОРЫЕ ДАННЫЕ ПО ИСТОРИИ УСАДЕБНОЙ КУЛЬТУРЫ СТАРООБЯДЦЕВ-БЕГЛОПОВЦЕВ СЕЛА КОЛОМЕНСКОЕ

Александра Феноген

ИССЛЕДОВАНИЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ-ЛИПОВАН РУМЫНИИ (ИЗ ОПЫТА ЭКСПЕДИЦИЙ ПО ЛИПОВАНСКИМ МЕСТНОСТЯМ)

Александр Черных

РУССКОЕ СТАРООБЯДЧЕСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ПРИКАМЬЯ: ВЛИЯНИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ФАКТОРОВ НА РАЗВИТИЕ КАЛЕНДАРНОЙ ОБЯДНОСТИ

Nona Curalariu

RUȘII-LIPOVENI-PORTUL. LOCUINTA. OVISEIURILE

В.Н. Долженко

О РЕПЕРТУАРЕ ЗАБАЙКАЛЬСКОГО СЕМЕЙСКОГО НАРОДНОГО ХОРА «ИСТОКИ»

Gabriel Mardare

STAROVERII ÎN ORIZONTUL CULTURAL FRANCEZ

Светлана Молдован

ИВАН ЕВСЕЕВ - ЛОМОНОСОВ РУССКИХ-ЛИПОВАН

Сергей Петров

СТАРОВЕРЫ НА ПЕРЕКРЁСТКЕ ВРЕМЁН

Сергей Таранец

СТАРООБЯДЧЕСКОЕ ДОМАШНЕЕ И ШКОЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В XVIII-НАЧАЛЕ XX ВВ.

Daniel Hrenciuc

RUȘI LIPOVENI DIN BUCOVINA (1774–1941). CONTRIBUTII

Елена Сморгунюва

РУМЫНСКО-МОЛДАВСКИЕ КОНТАКТЫ В ЭКСПЕДИЦИЯХ ПО МЕСТАМ РАССЕЛЕНИЯ РУССКИХ СТАРОВЕРОВ



НАШИ АВТОРЫ

Афанасьев Андрей Васильевич, член союза журналистов Москвы.

Афанасьев Юрий Игоревич, исследователь, коллекционер.

Безгодов Алексей Александрович, заместитель председателя правления РОО «Культурно-паломнический центр имени протопопа Аввакума».

Боченков Виктор Вячеславович, к.филол.н., заведующий архивом митрополии РПСЦ.

Боднарюк Богдан Михайлович, д.и.н., доцент кафедры этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Юрия Федьковича, Черновцы, Украина.

Девятьярова Ольга Владимировна, историк, г. Нижний Новгород.

Игнатова Татьяна Викторовна, научный сотрудник научно-просветительского отдела Музея древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева.

Керов Валерий Всеволодович, д.и.н., профессор кафедры истории России Российского университета дружбы народов, г. Москва.

Кузнецова Наталья Юрьевна, аспирант Петрозаводского государственного университета г. Петрозаводск (Республика Карелия).

Лунёва Ольга Константиновна, Одесский национальный экономический университет, старший преподаватель кафедры общей экономической теории, г. Одесса, Украина.

Малышева Е.Ю., старший преподаватель кафедры «Иностранные языки» филиал РОАТ г. Нижний Новгород.

Маслова Юлия Валерьевна, аспирант Академии переподготовки работников искусства, культуры и туризма, г. Москва.

Михайлов Сергей Сергеевич, н.с. Музея истории и культуры старообрядчества, г. Москва.

Морохин Алексей Владимирович, к.и.н., доцент Нижегородского государственного университета имени Н.И.Лобачевского, г. Нижний Новгород.

Молзинский Владимир Владимирович, д.и.н., к.искусствоведения, профессор, заведующий кафедрой теории и истории музыки Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств, заслуженный работник высшей школы РФ, действительный член Международной академии наук высшей школы.

Осипов Виктор Иванович, директор Центра истории и культуры старообрядчества, председатель Боровской старообрядческой общины, г. Боровск.

Осипова Анна Викторовна, сотрудник музея-квартиры К.Э. Циолковского в г. Боровске.

Павлова Ольга Анатольевна, к.и.н., кафедра Гуманитарные науки Нижегородского государственного инженерно-экономического института, г. Нижний Новгород.

Перекрестов Рамуальд Игоревич, краевед, исследователь старообрядчества, г. Одинцово Московская область.

Петров Сергей Петрович, председатель совета РОО «Общество культуры семейских Республики Бурятия», г. Улан-Удэ.

Пригарин Александр Анатольевич, к.и.н. Одесский государственный университет им. И.И. Мечникова, г. Одесса, Украина

Сажин Борис Борисович, к.и.н., обучение в Высшей Школе Экономики (Магистерская программа «информационные ресурсы исторической науки»), г. Москва.

Сироткин Сергей Васильевич, н.с., Российский Государственный Архив Древних Актов, г. Москва.

Таранец Сергей Васильевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института украинской археологии и источниковедения им. М. С. Грушевского НАН Украины, г. Киев.

Хантурова И.Е., старший преподаватель кафедры «Иностранные языки» РОАТ филиал МИИТ г. Москва.

Чучко Михаил Константинович, д.и.н., профессор, заведующий кафедрой этнологии, античной и средневековой истории Черновицкого национального университета им. Юрия Федьковича, Черновцы, Украина.



**Богородица Утоли печали и болезни.
XVIII в. Великопоженский скит.**

**Рождество Богородицы. XVIII в.
Великопоженский скит.**



Редакционная коллегия:

В.И. Осипов — главный редактор

Е.И. Соколова, А.В. Осипова —
ответственные секретари

Н.В. Зиновкина —
младший редактор

Сборник подготовлен в рамках деятельности
Комиссии по исследованию старообрядчества
при Международном комитете славистов
(руководитель д.филолог. н. Л.Л. Касаткин)

Контактные телефоны

8-910-518-05-97 /victory1@kaluga.ru

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

