

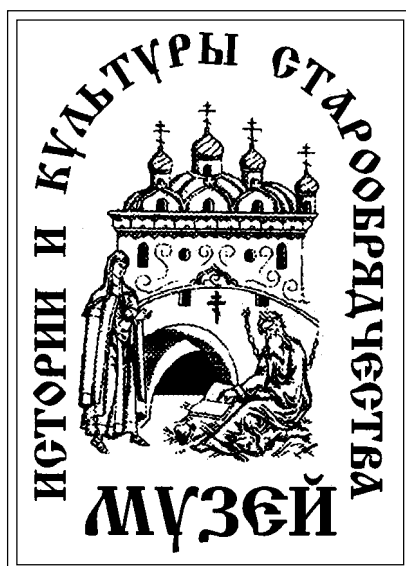


# СТАРООБРЯДЧЕСТВО



ИСТОРИЯ  
КУЛЬТУРА  
СОВРЕМЕННОСТЬ

12



#### Редакционная коллегия:

**В.И. Осипов** —  
главный редактор  
**Е.И. Соколова** —  
ответственный секретарь  
**Н.В. Зиновкина** —  
младший редактор

**Контактные телефоны**  
(8-495) 457-32-26  
(8-48438) 4-32-36  
[victory1@kaluga.ru](mailto:victory1@kaluga.ru)

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

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

**Выпуск 12**  
**МОСКВА**  
**2007**

# Старообрядчество:

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

№ 12

## СОДЕРЖАНИЕ

### СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

**В.В. Керов**

Старообрядчество как конфессия раннесовременного типа  
и проблема «обрядоверия» ..... 4

**В.В. Молзинский**

«Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии»  
Н.А. Римского-Корсакова: К проблеме отражения тенденций  
старообрядчества и славянофильства в отечественной  
музыкальной культуре ..... 11

**В.А. Бердинских**

Арсений Суханов о происхождении Кирилла и Мефодия ..... 18

**Р.И. Перекрестов**

Об иконописной традиции Ветки и Стародубья ..... 27

### СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

**В.И. Осипов**

«Дом мой дом молитвы наречется...» ..... 34

**В.В. Власова**

Культовые памятники и формирование локальной специфики  
старообрядческой традиции у коми ..... 43

**Л.В. Хирьянова**

К истории белгородского старообрядчества ..... 48

### ТРАДИЦИИ

**С.С. Михайлов**

Современное состояние похоронно-поминальной обрядности  
у старообрядцев Гуслиц и Гжели ..... 51

**С.В. Горожанина**

К вопросу о погребальной одежде старообрядцев ..... 57

### ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

**В.В. Боченков**

Владимир Карлович: к вопросу об изучении апологетического  
и эпистолярного наследия ..... 65

**Л.Н. Приль**

Ф.Е. Мельников: вехи сибирской биографии ..... 72

### ЗАБЫТЫЕ СТРАНИЦЫ

**Е.М. Сморгунова**

Ранние работы академика В.В. Виноградова  
о старообрядчестве ..... 87

**Виктор Вл. Виноградов**

О самосожжении у раскольников-старообрядцев (XVII—XX в.) ..... 90

### АРХИВ

**В.В. Боченков**

Неизвестные письма инок Алимпия (Милорадова)  
(по документам ОР РГБ) ..... 100

**Р.А. Майоров**

К вопросу о переписке священника Иоанна Верховского  
со старообрядцами г. Вольска ..... 112

### КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

**Т.С. Рудиченко**

Рец.: Денисов Н.Г. Стрельниковский хор Костромской  
земли: традиции старообрядческого церковного пения.  
(М., 2005) ..... 117

## СТАТЬИ И СООБЩЕНИЯ

### СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК КОНФЕССИЯ РАННЕСОВРЕМЕННОГО ТИПА И ПРОБЛЕМА «ОБРЯДОВЕРИЯ»

*В.В. Керов*

**В** ходе своего развития старообрядчество уже в первой четверти XIX в. превратилось в конфессионально-экономическую общность. Важнейшей социальной функцией старообрядчества стало его участие в осуществлении модернизации страны (1). В отличие от петровских и последующих преобразований нонэтатистская модернизация, обеспечивавшаяся старообрядческим конфессионально-экономическим сообществом, имела характер не ломки старого, а органической, хотя и ускоренной эволюции. Старообрядческая модернизация явилась частью всемирно-исторического процесса (как и её государственное alter ego), схожей по социальным и социально-психологическим следствиям с европейской Реформацией (в отличие от государственной модернизации).

По мнению исследователей, многие особенности психологического типа ревнителей древлего благочестия были обусловлены, в том числе, тщательно переработанным и переосмысленным наследием традиционного православия (2). Тем более это относится к старообрядческой системе ценностей и моральных институтов, в ходе трансформации которых староверы не только остались в формальных рамках догматов, принятых первыми Вселенскими Соборами, но и сохранили базовую категориальную систему русского православия, оформившуюся к середине XVII в.

Так, прибыль ради наживы и труд ради собственного благополучия, как и раньше, имели традиционный принижённый статус. Высокой была оценка труда о Господе, сложившаяся также до раскола Русской Православной Церкви. В то же время наполненные новым содержанием старые категории, оставаясь на конфессиональной основе, получили новую жизнь, не связанную непосредственно с религиозными задачами. Фактически возникшие ценности и нормы консолидировались настолько, что распространились на всю хозяйственную деятельность староверов и могли уже не ориентироваться лишь на нужды старообрядческого сообщества. Так, устойчивые установ-

ки в ходе объективизации конфессиональных ценностей обеспечили превращение интенсивного и «неумеренного» труда, как и предпринимательского дела, в самостоятельные ценности.

В целом, одной из самых важных особенностей социокультурной системы старообрядчества стало совмещение и взаимодействие в старой вере новаций и традиционализма, которыми характеризуются как всё старообрядчество в историческом аспекте, так и абсолютно все стороны его жизни. Подчас новое в социально-психологических аспектах и формах религиозности старой веры (как в случае с методизмом и сакрализацией повседневности) консервировало традиционализм как черту сознания и веры. Сам лозунг защиты старины, формальное осуждение старообрядцами любых нововведений представлял собой несомненное проявление глубокого традиционализма. Многие авторы отмечали новые явления в старой вере, соглашались, что старообрядчество «в известной мере» выполнило ту же роль, что и протестантизм в Западной Европе, активно участвуя в развитии «капиталистического города и промышленности», и в тех же работах подчёркивали «консерватизм общественных идеалов и быта» старообрядцев (3).

В полной мере это сочетание относится, например, к языку произведений староверов, лингвокультурные особенности которого не только у Аввакума, но и у старообрядцев XX в. сохранили элементы, «утраченные „общерусским языковым типом“» (4). Анализ поморских исторических сочинений показал «сочетание традиционных элементов, присущих древнерусским памятникам письменности, и новаторских традиций» (5). Аналогичной была ситуация, например, в архитектурных формах старообрядческих храмов, часовен и молелен. Так, особенность стилистики Преображенского монастыря обеспечивалась тем, что была использована древняя монастырская схема (квадратный план с собором в центре), но многое (положение в основу градского, а не монастырского поселения, строительство жилых зданий по принципу митрополичьих палат и др.) превращало его в «старообрядческое общежитие нового типа». Изначальным архитектурным стилем для

Преображенского богаделенного дома стала неоготика, модная в конце XVIII в., в сочетании с древними традициями, восходящими не только к древнерусским каменным храмам, но и деревянной архитектуре (6).

Консервация традиционалистских черт самого типа мышления староверов была так значительна, что можно обнаружить вплоть до XIX в. включительно (особенно у крестьян в отдалённых от центра страны районах и вне городских центров) даже элементы пластического, вещного мышления (7), сопрягавшегося с новыми чертами. Так, в известном пермском «Цветнике», где ярко проявилось такое мышление, контент-анализ показал наличие и серьёзных новаторских элементов, прежде всего активное вероисповедание, призывы к социальному активизму, обоснование личной ответственности и пр. (8). Даже в деловой культуре самых передовых старообрядческих хозяев второй трети XIX в. взаимодействовали элементы культуры современного предприятия (в частности, постоянный поиск и изобретение новых экономических ресурсов и пр.) (9) и вполне традиционной хозяйственной культуры.

Это сочетание не было лишь «внешним», оно оставалось сущностной, интегративной чертой системы ценностей старой веры. Вообще сам по себе традиционализм далеко не всегда имеет отрицательное влияние, задерживая развитие социума. Так, не может быть в этом отношении однозначно оценено глубоко традиционное положение старообрядчества о том, что цель и смысл жизни человека, всей человеческой истории, человеческой культуры — в устремлении к Богу.

В развитии староверия как конфессионально-экономической общности традиционализм имел объективно инструментальные функции, невольно став одним из орудий эффективной модернизации системы ценностей, институтов и установок. Именно синтез новаций и традиции обеспечил массовое внедрение ценностей и институтов старой веры, а вследствие этого — соответствующих устойчивых установок. Только так возможно было создавать новое, развивая вековые традиции, и не встречать отвержения со стороны консервативных масс. Социология религии утверждает, что сама история религии (как и культуры в целом) развивается не на основе «отмены» и «устранения», а «через постепенную эволюцию, в которой прежнее достояние взаимодействует с нововведениями» (10). Поэтому в сочетании осознанной борьбы за старое и неосознанного новаторства нет парадокса, это взаимодействие представляет собой почти универсальное явление.

В этом отношении от старой веры мало чем отличались признанно «обновленческие» течения протестантизма. Признаком архаичного консерватизма и даже противостояния прогрессу часто считалась враждебность староверов к «новинам»

Алексея Михайловича и Петра I, прежде всего к внедрению новой культуры. «Отцы» протестантизма были не менее далеки «от того, что теперь именуют „прогрессом“, бытовых нововведений, вообще „радости жизни“» (11). Кальвинисты, сыгравшие огромную роль в экономическом перевороте, запрещали концерты, театр, танцы, другие развлечения, развернули борьбу с инакомыслием. По описаниям они отличались «тёмной простой одеждой ...суровой и постной внешностью, неразговорчивые, враждебные всем удовольствиям и всем искусствам, вечно с молитвой, псалмом или текстом писания на устах» (12).

Вообще в католицизме, протестантизме и других религиозных системах, вплоть до сектантских, присутствует то, что подчас находят лишь в старообрядчестве — «неизбежный во всякой религии» консерватизм и традиционализм (13). Э. Трёльч и Й. Хейзинга доказывали, что «Реформация вовсе не была зарёй современной культуры, и по своей природе и направленности старый протестантизм был продолжением подлинно средневековых культурных идеалов... Средние века всё ещё продолжали своё существование в старом протестантизме, ибо он безусловно держался принуждающей власти учения и принципиально отвергал светскую культуру, как то делал средневековый католицизм... он появляется прежде всего как обновление и укрепление идеалов навязываемой церковной культуры, как всеобъемлющая реакция средневекового мышления, вновь разрушающего уже достигнутые начальные основания свободной, мирской культуры». Лютер, Мюнцер и Кальвин — «мощные духом личности», но они «очень неренессансны», подчёркивал Хейзинга (14).

В старой вере средневековый традиционализм присутствовал в ещё большем объёме. В определённой степени это было связано с поставленными задачами сохранения древнего благочестия, но в старообрядчестве «„охранительная“ миссия вовсе не была ретроградной. Его положительный пафос, конечно, не в ритуализме, не в простом сохранении старины, а в блюдении чистоты Церкви» (15), которая, как считалось, была ослаблена непосредственно перед реформами Никона. Состояние русского православия середины XVII в. отнюдь не понималось как идеал древнего благочестия. Воспроизводя цели кружка «ревнителей», старообрядческие учителя ощущали себя «людьми „обновления“, стремились сообщить „простецам“ истину о Боге „очистить ветхость“ во имя духовного обновления» (16).

В целом призывы староверов немногим отличались в этом смысле от лозунгов лидеров Реформации, отчётливо выраженных Эразмом Роттердамским в письме к Папе, где он требовал не новаций, а «восстановления истинно христианского благочестия, изрядно пообветшавшего» (17). И в средние века в центре «интересов

исторических религий стояла драма спасения и они не интересовались социальными переменами как самоцелью. Напротив, эти перемены были им ненавистны, и, когда исторические религии ратовали за реформу, делали они это лишь во имя какого-нибудь предшествовавшего образцового социального строя, возврата к которому и добились» (18). Но и позже — в религиозных течениях раннего нового времени — в старой вере, как и в западноевропейском христианстве, обновление проходило в основном под знаменем защиты старины, возвращения к «истинному» христианству. Оно соответствовало переходному социокультурному типу, в рамках которого речь идёт не просто о традиционной культуре, но о продолжении традиций в новой культуре (19).

Вынужденно чуткие к изменениям окружающей действительности, староверы на самом деле пришли в ряде случаев к новым интерпретациям старых христианских тезисов и новым институциональным нормам, в прошлом имевшим корни, но не получавшим распространения (как например, крещение мирянами, канонически обоснованное и встречавшееся раньше в условиях нехватки священства на окраинах страны). Взгляд стороннего наблюдателя отразил А. Лерой-Больё: «Из старых книг они [староверы] вытаскивают новые идеи, которые бы возмутили первых расколоучителей» (20). Первоначальная оборонительная позиция оказалась тесно связанной со стремлением к выживанию и адаптации, а значит — к переменам и преобразованиям.

Очень важно при этом, что в отличие от протестантизма и, в определённой степени, католицизма, старообрядцы оставались в принципе в рамках традиционной православной догматики, не изменяя её. Даже наиболее радикальные беспоповские согласия «ничего по существу своей доктрины не несли реформационного или протестантского, хотя по форме и могли напоминать реформацию» (21). Новации в вопросах канонического права возникали, прежде всего, в беспоповских согласиях лишь в тех случаях, когда ревнители древнего благочестия, державшиеся при этом старого, «лишались возможности прямо использовать традиционные нормы канонического права» (22). Так, беспоповцы в отличие от протестантов не отвергали таинств, но не могли осуществлять их в связи с их недоступностью, в условиях, когда, с их точки зрения, исчезло «правильное» священство и т.п. Но и здесь староверы всеми силами пытались привязать возникавшие нормы к традиции, что и порождало активную полемику. Механизм изменения демонстрирует трансформация концепции трудовой аскезы. В старой вере был спасителем, как и в раннем православии, только труд о Господе, обычная работа служила лишь поддержанию жизни человека и его близких. В то же время любой труд, результаты которого или

их часть предназначались религиозной общине, всему сообществу, вере, признавался таким душе-спасительным трудом Бога ради. Выстраивалась последовательность: старый тезис — новая интерпретация — новый институт — новые установки — изменения социальной практики.

Именно по этой схеме старообрядчество смогло выполнить функции раннесовременной религии (по классификации Р. Беллы) и «сформулировать заново свою систему религиозных символов таким образом, чтобы придать смысл культурному творчеству в деятельности посюстороннего мира, направить мотивацию, дисциплинированную через посредство религиозного обстоятельства, на занятия этого мира», а также «способствовать развитию солидарной и интегрированной общности» (23).

Однако ряд авторов, главным образом зарубежных, отрицает возможность отнесения старой веры (как и православия в целом) к религиям такого типа прежде всего из-за приверженности староверов «обрядности», оторванной, якобы, от вероучения. Многие российские философы утверждали, что такое православие, не имевшее, по их мнению, развития религиозной мысли, облегчало формирование «храмового благочестия», обрядоверия (24). Как метко заметил канадский исследователь, под влиянием «антиобрядовых предрассудков» в западном обществе, «даже благожелательно настроенные работы по старообрядчеству окрашены предвзятостью по отношению к чрезмерному вниманию представителей этой веры, уделяемому чистоте обрядов. Современным умам это представляется праздным и далёким от общепризнанного понимания христианства» (25). Это мнение действительно распространено и восходит к работам Вебера и Парсонса, которые, в своей ориентации на самую «передовую», по их представлениям, конфессию — протестантизм, считали обряд признаком консервации традиционализма, аргументируя это тем, что повышенное значение ритуала в конфессиональной культуре ограничивает её рационализацию (26).

Старообрядцы действительно отличались особой приверженностью к сохранению обряда в неизменном виде. Он стал для них в большей степени, чем для паствы официальной церкви, символом истинной веры. Углубление религиозности и развитие внутренней активной веры сочетались у Аввакума с усилением роли внешнего благочестия и канонической обрядности. В отношении привязки канонических таинств к истинному благочестию автор «Жития» следовал идеям «Слов на еретики» Спиридона Потёмкина, провозгласившего в своем богословском труде незыблемость обрядов — «все бо святая суть» (27). Вслед за Потёмкиным Аввакум осудил исключение из Символа Веры слова «истинный» и т.д., эта точка зрения сохранилась вплоть до современности. Ста-

рообрядчество и в XX в. продолжало считать, что обряд — «видимый покров незримой тайны... ступени, по которым миллионы верующих века и века восходили к Богу... святая мысль, молитвенная деятельность, *исторически* так тесно соединились с обрядом, что уничтожить обряд значит разорвать ряд ассоциаций. Значит подвергнуть опасности самую мысль, связанную с обрядом и выраженную в нём» (28).

В то же время, хотя официальными борцами с «расколом» выдвигались обвинения в обрядоверии и в отношении старообрядцев, которые якобы испытывали «раболепную привязанность к старым книгам» и держались «суеверий» (29), современные богословы Русской Православной Церкви также считают неразрывным богопочтение внутреннее и телесное, проявляемое «в разнообразных внешних формах» («коленопреклонения, крестное знамение, воздеяние рук, употребление разных богослужебных предметов и все наружные действия общественного христианского богослужения»). «Духовное поклонение необходимо сопровождается телесным, вследствие тесной связи и взаимодействия души и тела», — утверждают они, подчёркивая, что осуществление прославления Господа даёт богослужение, лишь «взятое *во всём его объёме*» (30). Многие православные авторы отмечают, что именно обряд и богослужение, как и все формы внешнего богопочтения, внесли в жизнь верующего не только «необходимый порядок, ритмичность», но и «нравственное содержание и смысл» (31).

Само решение вопроса о соотношении значения обряда и традиционализма не является очевидным ни в социологии религии, ни даже в христианском богословии.

*Во-первых*, понятие «обрядоверия» до сих пор неясно, оно не определено и чаще носит характер полемического аргумента межконфессиональных дискуссий. Вообще критика «обрядности» всегда была свойственна в основном западному христианству в его идейной борьбе с православием (32). В России, как считают историки религии, «взгляд на обрядность как неправильное приближение к Богу возник в XVIII в.». В связи с восприятием западного понимания рациональной духовности развивалось «умаление значения обрядности», хотя эта якобы «праздная обрядность», как ещё раньше с успехом продемонстрировали в дискуссиях с католической церковью византийские православные деятели, играла большую роль в толковании общих христианских догм (33).

Некоторые современные богословы, в том числе западные, продолжают в принципе осуждать пресловутое «обрядоверие», однако христианская «церковь, исповедуя религию „духа и истины“, не упразднила богослужение, ритуалы и культ в качестве внешнего символа духовного служения». В современном христианском (да и не

только) вероучении для Бога важнее нравственный подвиг, чем обряд и уставы, «однако, — утверждают богословы, — религиозная вера живёт в символике ритуала» — недостаточно «носить Бога в сердце» — вне ритуала не может быть таинства единения с Богом (34).

Социологи также считают, что одним из важнейших компонентов религии является обряд, ритуал, ритуальное поведение как совокупность повторяющихся регулярных действий в установленном порядке и форма санкционированного символического поведения, выполняющая коммуникативную роль — приобщение к общим символам («священным вещам» — по Дюркгейму) (35). Только через ритуал можно установить связь с сакральными смыслами (36). Кроме того, к «любому точно зафиксированному и предписанному ритуалу почти насильственно присовокупляются магические представления»: внутренне религиозное содержание неотделимо от веры в то, что «последовательность определённых слов в определённой ситуации, последовательность определённых жестов или телодвижений и т.д. оказывают прямое воздействие на трансцендентные силы» (37). Такие представления в большей степени, чем доктринальные компоненты религии, обеспечивают возможность человеку, участвуя в ритуале, ощутить свою сопричастность к религии.

*Во-вторых*, в историческом плане интересные заключения делают в отношении приверженности ритуалу и обряду западные авторы (когда речь не идёт о православии). Они отмечают, что утрированное выражение традиционных религиозных ценностей, тем более наложившиеся на этнопсихологические особенности, характерно было для Западной Европы переходного периода. В XIV–XV вв. как народная, так и богословская религиозность выразились и здесь во вспышке почитания традиционных форм культов с новой интенсивностью, приводившей подчас к использованию такого активного средства, как религиозные войны. По мнению западных историков, такая набожность не являлась проявлением консервативной инерции и не может быть приравнена ни к «обрядоверию», ни тем более к «суеверию», но представляла собой иной тип поиска внутренней религиозности, вызванной к жизни множеством новых социально-исторических процессов и явлений, развивавшихся до и во время периода конфессиональной конфронтации (38).

Следовательно, представляется очевидным, что, пусть и в несколько иной степени (требующей, впрочем, специального сопоставительного исследования) в старообрядческой приверженности обряду лишь проявились черты, в определённой степени аналогичные особенностям реформационной и особенно католической контрреформационной форм западноевропейской духовной модернизации.

В результате, представляется, что положения современного богословия, социологические и исторические исследования (как и острота современных дискуссий вокруг возможности изменения православного обряда) не дают возможности связывать напрямую староверческое пристрастие к традиции внешнего благочестия с их интегративным повышенным традиционализмом, оставляя за этим феноменом характер нейтральности по отношению к модернизационным аспектам старообрядчества.

Таким образом, старообрядчество представляло собой вполне законченный тип раннесовременной религии. Идеальным представляется случай, когда историческая религиозная традиция преобразуется в раннесовременный тип религии, способствуя процессу модернизации в той форме, как это произошло в католицизме — не меняясь кардинально. Протестантизм, теологически оставаясь разновидностью христианства и не выходя за рамки сложившейся в позднее средневековье общехристианской или (по выражению Э. Трёльча) «единой христианской культуры», более радикально трансформировался, видоизменив догматы и церковные институты, в том числе иерархические. В этом аспекте старообрядчество представляло собой промежуточный подтип, поскольку сохраняло верность основным историческим формам, прежде всего догматике, но отвергло исторически существовавшую священную иерархию официальной Русской Церкви, фактически создав своё священство (в некоторых соглашениях) или его аналоги.

При этом старая вера как раннесовременная религия, не порывая с историческими формами символической структуры религии, «сумела переформулировать её таким образом, чтобы направить дисциплину и энергию религиозной мотивации на дело преобразования светского мира» (39). В результате в старообрядчестве, как и в других раннесовременных религиях, наметилась замена традиционалистского стремления к сохранению достигнутого (в социально-религиозном, хозяйственном, историческом аспекте в целом) постановкой задачи интенсивного деятельного развития (в старообрядчестве — под флагом «возрастания веры»). Это позволило старой вере как раннесовременной религии реализовать свой путь цивилизационной модернизации, в том числе в хозяйственной сфере. А в виде обратной связи модернизационные потенции старой веры, в свою очередь, обеспечили расширение её влияния и придали ей социальную устойчивость. Как верно отметил А.С. Пругавин, все соглашения старообрядчества «с течением времени, постоянно принимают в себя новое влияние, поглощают новые идеи и направления, которые не дают им застыть, окаменеть и заглох-

нуть, которые обновляют их, внося с собой новые силы, новую энергию и живучесть» (40).

## ПРИМЕЧАНИЯ

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

2. См.: Меняйленко М.К. О социальном значении духовного опыта старообрядчества // Старообрядческая культура Русского Севера. М.; Каргополь, 1998. С.57.

3. Некоторые вопреки собственной логике добавляли, что в старообрядчестве «всё было традиционно», у Аввакума, выражавшего взгляды «патриархального крестьянства», невозможно найти не только признаков Нового времени, но и «переходного звена» и т.п. (см.: Проворихина А.О. Московское старообрядчество // Москва в её прошлом и настоящем. М., 1916. Вып. XII. С.65; Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969. С.41; Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. №1. С.76–98; Рогов А.И. Народные массы и религиозные движения в России второй половины XVII в. // Вопросы истории. 1973. №4. С.43; и др.).

4. Маёрова К.В. Отражение «картины мира» языковой личности алтайских старообрядцев в их устной повествовательной культуре // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.327.

5. Гурьянова Н.С. Поморские исторические сочинения XVIII в. // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С.101.

6. См.: Васильев А.В. Архитектура Преображенского старообрядческого богаделенного дома. Традиции и новации // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.305–310.

7. Объёмно-пространственное, предметное, конкретно-образное мышление, характерное для традиционного общества. Так, например, на Западе и на Руси нечистота, в том числе физическая, воспринималась как стимул для возникновения хаоса и действия злых (нечистых) сил. На Руси пластичность мышления сохранялась дольше. Иностранцев и в XVII в. изумляла любовь русских к бане, где, как считалось, смывалась не только телесная грязь, но и греховность и духовная нечистота. В Европе было уже утрачено единство души и тела, потерялось духовное значение внешних мер достижения физической чистоты, способы телесного очищения стали бесполезны для души, в то время как русские крестьяне и в XIX в. не могли впускать в дом нечистых животных (прежде всего, собак) и вносить посуду для еды в баню, где «сбрасывалась» телесная и ду-

шевная нечистота. См.: Scedegeger G. Pervers Abenland – barbarisches Russland. Begegnungen des 16. und 17. Jahrhunderts im Schatten kultureller Missverständnisse. Zürich, 1993.

8. См.: Сия есть вера христианская к Богу // А[рхимандрит] П[алладий]. Обозрение пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С.193–204.

9. В терминологии историка и теоретика предпринимательства А.Д. Чандлера. Chandler A.D. La main visible des managers. Une analyse historique. P., 1988. P.81.

10. Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1998. С.372.

11. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С.69.

12. Поршнев Б.Ф. Кальвин и кальвинизм // Вопросы религии и атеизма. М., 1958. №VI. С.99–100.

13. Мельников Ф.Е. Современные запросы старообрядчества. М., 1991. С.116. Вообще не стоит преувеличивать модернизм современного общества даже в самых передовых странах. Социологи предлагают «постоянно помнить о том, что даже в самых развитых обществах нижний слой примитивного и архаичного всё ещё очень силен: он господствует в жизни многих людей и присутствует в душе каждого из нас» (Белла Р.Н. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. М., 1972. С.280).

14. Хейзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры. М., 1997. С.327, 328. Да и сам Ренессанс, писал Хейзинга, «был гораздо более „средневековым“, чем он обычно видится».

15. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т.1. Ч.1. С.52–53.

16. Бахтина О.Н. Старообрядческая литература и традиции христианского понимания слова. Томск, 1999. С.189.

17. Хейзинга Й. Проблема Ренессанса. С.334. Курсив мой. – В.К.

18. Белла Р.Н. Указ. соч. С.273.

19. См, например: Hendrix S.H. Tradition and Authority in the Reformation. Aldershot, 1996.

20. Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes. P., 1889. Т.3. P.452.

21. Рогов А.И. Указ. соч. С.43.

22. Мальцев А.И. Проблема чиноприёма новообращённых в сочинения старообрядцев-беспоповцев XVIII–начала XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.474–481. См. также: Покровский Н.Н. Традиции и новации в духовной жизни российского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.6–12.

23. Белла Р.Н. Указ. соч. С.276.

24. Бердяев Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С.52. См. также: Голубинский Е.Е. История русской церкви. М., 1997. Т.2. Первая половина тома. С.808–810.

25. Шеффел Д. Старая вера и русский церковный обряд // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С.24.

26. С этой точки зрения, элемент сакральности не позволяет свести акт ритуала «к обыденному утилитарному расчёту выгод, поскольку при этом он перестал бы быть сакральным». Символический, ритуальный элемент, включаясь в отношения целей и средств, приводит к тому, что рациональный критицизм по отношению к нему становится в высшей степени нежелательным (См.: Парсонс Т. О структуре социального действия. М., 2000. С.197, 198, 199). Не противоречит такому подходу и марксистская традиция (см., например: Лукач Д. Повседневная жизнь, частный индивид и религиозная потребность // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996. С.380–415).

27. См.: Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII в. М., 1995. С.262–264, 340.

28. Михаил (Семёнов), еп. Избранные статьи (из журнала «Церковь» за 1908–1915 гг.). СПб., 1998. С.186.

29. Толстой М.В. История русской церкви. М., 1991. С.570. Советская историография, видя в глубине старой веры классовую борьбу, не могла не поддержать этот тезис, отметив на её поверхности «излишнюю приверженность к культовым формам» и «мелочным обрядовым вопросам» (Русское православие: Вехи истории. М., 1989. С.266).

30. Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. Новосибирск, 1991. С.210–211. Курсив мой. – В.К.

31. Экономцев И., игум. Некоторые особенности русского средневекового христианства // Экономцев И. Православие, Византия, Россия: Сб. статей. М., 1992. С.35–44. С.38.

32. Этот тезис использовали и некоторые российские авторы, критиковавшие православие, в том числе, например, В.С. Соловьёв, даже литургизм относивший к признакам обрядоверия.

33. Шеффел Д. Указ. соч. С.23, 24–25. В частности, византийская церковь отвергала филиокве для поддержания учения о целостности Троицы, защищала троекратное погружение, подчёркивавшее в таинстве крещения «вероятную значимость смерти и воскрешения Христа», держалась двоеперстия, когда существовала

угроза монофизитства и пр. Соответственно, современные авторы-представители Русской Православной Церкви отрицают обрядоверие как черту даже средневекового русского христианства (Экономцев И. Указ. соч. С.38).

34. Гаража В.И. Социология религии. М., 1996. С.61.

35. Там же. С.48, 58.

36. Ерасов Б.С. Указ. соч. С.362.

37. См.: Лукач Д. Указ. соч. С.391.

38. См.: Лемэтр Н. Католики и протестанты: религиозный раскол XVI века в новом освещении // Вопросы истории. 1995. №10. С.48–49.

39. См.: Белла Р.Н. Указ. соч. С.273–274.

40. Пругавин А.С. Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905. С.93.

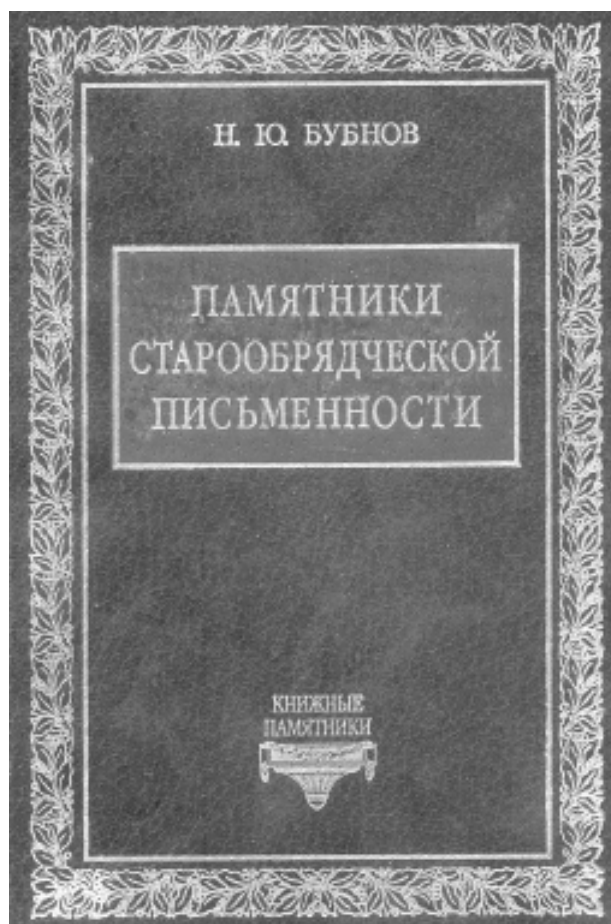
## БИБЛИОГРАФИЯ

**Бубнов Н.Ю. Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого. История о патриархе Никоне / автор-составитель Н.Ю. Бубнов. СПб., 2006**

В настоящем издании Николаем Юрьевичем Бубновым продолжена публикация не издававшихся ранее старообрядческих сочинений, выявленных в хранилищах БАН. Первая часть книги посвящена исследованию творческого наследия писателя-богослова 2-й половины XVII в. иеромонаха Геронтия Соловецкого. Публикуемые сочинения содержат развёрнутую критику церковной реформы патриарха Никона 1653–1658 гг.

Во второй части книги — старообрядческой «Истории о патриархе Никоне» — представлены частная жизнь и реформаторская деятельность патриарха, рассматриваемые со старообрядческих позиций. В этом сочинении, написанном в середине XIX в. неизвестным автором, использованы многочисленные старообрядческие легенды о патриархе-реформаторе — «искоренителе церковного благочестия».

Тексты снабжены комментариями и иллюстрированы миниатюрами из старообрядческих рукописей. Книга предназначена как для профессиональных историков, так и для широкого круга читателей, интересующихся историей Русской Православной Церкви и желающих лучше понять причины трагического церковного раско-



ла, в XVII в. разделившего Россию на два непримиримых лагеря.

## «СКАЗАНИЕ О НЕВИДИМОМ ГРАДЕ КИТЕЖЕ И ДЕДЕ ФЕВРОНИИ» Н.А. РИМСКОГО-КОРСАКОВА: К ПРОБЛЕМЕ ОТРАЖЕНИЯ ТЕНДЕНЦИЙ СТАРООБРЯДЧЕСТВА И СЛАВЯНОФИЛЬСТВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

*В.В. Молзинский*

**С**лавянофильство и старообрядчество — разнородные, но глубоко связанные тенденции отечественной культуры. По крайней мере, мир «древлеправославной» старины открылся грамотной России во многом благодаря литературно-публицистическому наследию славянофилов, которые первыми обратили взор на народно-крестьянскую жизнь, уклад, обычаи, специфику религиозного сознания и устои веры. Западничество, как известно, «мало интересовалось народным религиозным сознанием, и то небольшое внимание, которое оно изредка уделяло ему, было вниманием политическим, интересом социально-общественным, всегда внешним по отношению к его внутренней сущности», — замечал С.Н. Дурьлин (1). Славянофильство же во всём многообразии его течений привлекло взор просвещённой России к культурному наследию «древлеправославной» старины, её духовным традициям и идеалам, особенностям жизненного уклада и всей системы богословских и социально-политических идей.

Проблема соотношения и взаимодействия славянофильско-старообрядческих идей по сей день влечёт учёные умы. Среди последних работ диссертационное исследование О.В. Парилова, который в рассмотрении славянофильства акцентирует внимание «на тех его чертах, которые коррелируют с соответствующими чертами раннего раскола» (2). Исследования прошлого и настоящего делают правомерным утверждение, что духовная близость славянофильства и старообрядчества — небесспорно всеобъемлющая, но реально существующая и порой рельефно выступающая черта культуры, в частности, её литературно-художественной, философской и исторической мысли. Заслуга славянофилов, думается, в создании идейных подступов к всестороннему изучению старообрядчества благодаря разработке ими того специфически русского учения, которое «было и стремилось быть религиозной философией культуры» (3) и олицетворяло собой идею «пра-

вославного христианства, как особого типа культуры» (4). Уточним: никто из основоположников русского славянофильства не имел склонности к старообрядчеству, а тем более не исповедовал явно его идей. Но славянофилы смогли понять огромную значимость раскола в русской народной истории.

Отдавая должное их вкладу в формирование научно-исследовательского подхода к осмыслению раскола как народно-исторического, крестьянско-религиозного явления, особо выделим в их ряду имя И.С. Аксакова. Именно славянофил И.С. Аксаков, по словам Н.П. Гилярова — одного из крупнейших «расколоведов» России — как никто близко подошёл к пониманию сути старообрядчества (5). Согласно заключениям этого мудрого мыслителя XIX в., борьба со староверием не имела успеха потому, что не понимали его причин, в основе которых лежало не невежество (как думали церковные, а в большинстве и светские историки), а протест против положения дел в государстве, «современного порядка вещей» (6). В числе прочих причин И.С. Аксаков указывает неприятие «казённой» церкви, поддерживаемого ею государства и отвращение к духовенству (7).

В наибольшей мере, однако, это неприятие официальной, «казённой», государственно-православной церкви касается не столько воззрений основоположников славянофильства, сколько представителей так называемого «позднего» славянофильства, «эпицентром» которого стала, как известно, «молодая редакция» журнала «Москвитянин». Вокруг неё группировалось новое поколение русских мыслителей, близких традиционно-славянофильским идеям, но существенно переосмысливающих ряд исторических и религиозных установок «классиков». Так, уходит в прошлое идеализация периода московской государственности, и возрастает интерес к эпохе Киевской Руси и вечевому укладу вольных городов (Пскова и Новгорода). Иначе оценивается роль петровских преобразований как тягостных для народа, хотя и неизбежных в процессе развития российской государственности. При этом не реформы Петра представляются поворотным

моментом в судьбе отечества, а события полувековой давности — церковный раскол XVII в. Иным становится отношение к религии и официальной церкви, ознаменованное особым интересом к старообрядчеству. Г.В. Флоровский видит причину последнего в «открытии мира купечества для русской литературы» (8). Версия великого философа представляется если не всецело раскрывающей суть вопроса, то, по крайней мере, правомерной его постановкой. Достаточно вспомнить имя и дарование А.Н. Островского — члена «молодой редакции» — автора многих замечательных пьес, благодаря которым жизнь и нравы купечества навсегда входят в область театральной драматургии. Литературными влияниями, образами купечества и «реалистическими чувствами живого быта», свойственными всем членам «молодой редакции», Г.П. Флоровский объясняет интерес к старообрядчеству со стороны Т.И. Филиппова, что трудно подтвердить или опровергнуть (9). Только влияние старообрядчества на мировоззрение Т.И. Филиппова и других славянофилов нового поколения было несомненным. Ёмким обобщением этого влияния выглядят слова Ап.А. Григорьева: «Мне старый собор нужен, старые образа в окладах, с сумрачными ликами, следы истории нужны, нравы нужны, хоть, пожалуй, и жёсткие, да типические» (10). Эти образные сферы влекли умы и сердца многих мыслителей и художников России.

Ценностные представления старообрядцев об историческом развитии России и соответствующая область определений находит преломление в системе эстетических принципов выдающихся деятелей русского искусства, в частности, А.Н. Бенуа. Рассматривая вопросы отражения истории в творчестве русских художников, он именует Петра Первого антихристом (обнаруживая здесь очевидное влияние старообрядческих воззрений), считая его царствование фактом национальной трагедии, а допетровскую Русь — «самобытно-прекрасной» (11) в духе недвусмысленно славянофильских взглядов на вопросы русской историко-культурной самобытности.

История церковного раскола XVII в. и его последствий для России привлекли внимание многих авторов, оставивших ряд произведений той или иной степени яркости и культурно-исторической значимости. Среди них заслуживают упоминания литературно-художественные и театрально-драматические произведения Э.Б.С. Раупаха, К.П. Масальского, М.Н. Загоскина, Н.А. Вроцкого (А.А. Навроцкого), А.Д. Улыбышева, А.Ф. Писемского, П.И. Мельникова-Печерского, Н.С. Лескова, Д.Л. Мордовцева, живописные полотна В.Г. Перова, Г.Г. Мясоедова, наконец, «Утро стре-

лецкой казни» и «Боярыня Морозова» В.И. Сурикова, а также опера «Хованщина» М.П. Мусоргского, где тема старообрядчества выходит на первый план явлений отечественной культуры, ибо оказывается сюжетной основой произведений из числа наиболее выдающихся вершин русской классики в жанрах исторической живописи и оперного искусства.

Мир старообрядчества, его прошлое и настоящее, исторические корни и жизнь в государстве, система нравственных ценностей и отношений к сложившимся социальным и религиозно-политическим реалиям — всё это и в дальнейшем влекло представителей русской науки и художественной мысли, предопределяя рождение особого круга явлений музыкального и изобразительного искусства. Всё больший интерес при этом обнаруживается к самому образу мысли и жизненному укладу народа, той его части, что бережно хранила приверженность заветам «древлеправославной» старины, создавая свой, неповторимый круг духовных ценностей, запечатлённых в устной и письменной традиции народного творчества. Этот интерес, однако, ограничивался до поры до времени условиями цензурного режима, несколько смягчённого, как известно, в первые годы царствования Александра II, но сохраняющегося, по сути, до либерально-правительственных актов 1905—1906 гг. Неудивительно поэтому, что лишь в эти относительно краткие периоды рождаются художественные произведения подобной направленности. В музыке они связаны с именем Н.А. Римского-Корсакова, с шедевром его зрелого творчества — оперой «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии» (пост. в 1907 г.). Её появление даже с натяжкой едва ли надо связывать с изначальной приверженностью автора к старообрядчеству. Скорее можно говорить об общей тенденции интереса определённой части русской интеллигенции к миру русской старины и уважения к истокам традиционного русского религиозного сознания.

Формирование данной тенденции, конечно же, осуществлялось не на рубеже XIX—XX столетий, ознаменованном рождением замечательных произведений искусства, отвечающих подобным умонастроениям, а гораздо ранее — с середины—второй половины XVII в., что ёмко и концентрированно сформулировано В.П. Рябушинским в его книге «Старообрядчество и русское религиозное чувство», изданной впервые в 1930 г. и недавно появившейся в новом издании исследований В.П. Рябушинского, объединённых указанным заголовком (12). Старообрядчество в понимании В.П. Рябушинского сохранило себя в народе как «организованное выражение древнего русского благоче-

ствия» (13). Это и влекло в наибольшей мере сердца деятелей отечественной культуры и той части творческой интеллигенции, которая, сохранив «христианскую религиозную психологию, но отказавшись от традиционной веры» — по выражению О.И. Антрошенко, — сознательно переориентирует своё религиозное чувство (14). «Такой психический модуль, но уже в качестве методологической основы, был перенесён в эстетику и в дальнейшем воплотился в искусстве» (15), — замечает О.И. Антрошенко, имея в виду мировоззрение художников-реалистов (16), которым, в отличие от «боевого антиклерикализма» писателей-демократов, более соответствовало сформулированное Г.В. Флоровским «состояние отрицания и возврата к Богу» (17). Не здесь ли во многом кроется смысл того, что определённая часть русских музыкантов и художников ищет истину в понимании и отображении христианской темы в искусстве, свободной от постулатов официально-государственного православия, по крайней мере, не связанной с идеологией господствующей церкви. Были среди них и те, кто видел выход своих религиозно-этических исканий в старообрядческой идее, мифе, легенде. Таковым представляется Н.А. Римский-Корсаков в период создания «Китежа».

В обращении к данному произведению русского искусства нельзя обойти молчанием личность одного из представителей «молодой редакции» «Москвитянина», отразившего в своём творчестве идеи позднего славянофильства — П.И. Мельникова (А. Печерского). Широчайшая известность его литературно-художественных произведений (в меньшей степени — научных работ), способствовала пристальному вниманию грамотной России к историческим основам веры, к быту и художественному творчеству жителей старообрядческих скитов и поселений. При этом в искусстве России намечается определённая тенденция позитивного воплощения современных образов и идейных устоев «староверия», запечатлённых в историко-мифологическом жанре сказаний и легенд. Такова и легенда о «Граде Китеже», версия которой, изложенная Печерским, повлияла на формирование общей концепции оперы Н.А. Римского-Корсакова.

Как свидетельствуют документы — письменное наследие композитора и воспоминания В.В. Ястребцева, — идея создания оперы была навеяна романом Печерского «В лесах». Обращение исследователей к либретто оперы приводит к неоспоримому выводу, что В.И. Бельский создавал его текст, используя именно вариант, «слышанный Мельниковым-Печерским от раскольников в „китежских“ местах» (18), — отмечает, в частности, Л.М. Кершнер. Меж-

ду тем, в истории русской оперной классики «Сказание о невидимом граде Китеже» Римского-Корсакова занимает особое место, неизмеримо более значимое, чем разработка данной темы Мельниковым-Печерским. Четырнадцатая опера Н.А. Римского-Корсакова «высказывается обобщением его художественных исканий», являясь своеобразным итогом «развития русского театрального эпоса», замечает Т.А. Щербакова (19). Словно подводя итог столетней историографии «Китежа», исследователь выделяет наиболее яркие её страницы. Некоторые из них прямо и недвусмысленно повествуют о старообрядческих основах её идейного замысла. Таково, в частности, суммарное определение позиции Б.В. Асафьева, видевшего в «Китеже» многостороннее целое, когда «христианская легенда о просветлённом крестном пути и успении-преображении Февронии развёртывается в опере в смысловом взаимодействии с несколькими сюжетными линиями — лирико-психологической драмой (Феврония и Княжич Всеволод), трагическим эпосом (Китеж и нашествие татар) и трагедией эпического противостояния (Феврония и Гришка Кутерьма)». Главенствующим же началом учёный считает русскую христианскую идею «хождения в Китеж-град», понимая её как старообрядческое выражение «русской идеи» (20). Таковой представляется исследователю ведущая мысль оперы, ёмко сформулированная Б.В. Асафьевым, коснувшимся здесь её «самого сокровенного, тайного смысла» (21).

Убедительны и приведённые в подтверждение этой мысли положения недавнего исследования Л. Серебряковой «„Китеж“: откровение „Откровения“», проникнутого пониманием общеизвестных, но не всецело осознанных и принятых в науке фактах о том, что основой либретто оперы, да пожалуй, её смысловым стержнем явилась «мифология и поэтика старообрядческого русского мессианства», почерпнутая из «Китежского летописца», из притч и духовных стихов о Китеже-граде, из «Сказания о Февронии Муромской» (22) — источников, принадлежащих к сложному «этно-мистическому комплексу» идей православия (23). Мир старообрядчества, его культура и взгляд на окружающую жизнь сквозь призму «староправославного» вероучения, несомненно была основой идейного замысла «Китежа», реализация которого, однако, позволяет увидеть в концепции оперы общехристианские мотивы.

Первоначально китежский сюжет, как известно, был предложен Римскому-Корсакову ещё в 1892 г. (24). «Мысль же соединить раскольничьи легенды и исторические предания о невидимом граде Китеже с повестью о Петре и Февронии Муромских относится к 1898 г.,

являясь, таким образом, следующим этапом обдумывания и постепенного „вживания“ композитора в сюжет будущего „Сказания“» (25). Нельзя не принять это как весомый аргумент в объяснение глубины и многоплановости драматургии «Китежа», до сих пор не перестающей быть предметом непрекращающихся научных дискуссий.

Примером объективно-уравновешенного подхода может служить статья В.П. Коннова о музыкально-драматургической концепции «Сказания о невидимом граде Китеже» (26). «Композитор и его либреттист воплощают сюжетные положения и образы старообрядческой легенды, обогащённой мотивами древнерусских книжных повестей — о Петре и Февронии Муромских и о Юлиании Лазаревской — таким образом, что первичной становится не героическая оборонная идея, а стремление воспроизвести средствами оперного искусства миф как стихийно-образный способ постижения мира, с рецепцией православной христианской символики, как это свойственно легендам и волшебным сказкам русского народа», — констатирует автор статьи (27), находя также существенным (что вполне справедливо) введённое композитором уточнение о «раскольническом» и «сектантском» характере сказаний, использованных в качестве основы сюжета оперы (28). Правомерным представляется и взгляд исследователя на то, «что рецепция Христианского двоемирия у Римского-Корсакова опосредовано формами народного искусства». Образец такой рецепции композитор, по мысли учёного, видел в духовном стихе, а пример её развития — в повести Мельникова-Печерского «В лесах», которую высоко ценил (29). В «Сказании» Римского-Корсакова данная тематика оказалась в русле ведущих тенденций его творчества, осмысление которых вот уже на протяжении столетия вызывает к жизни плодотворные изыскания и далеко не однозначные суждения исследователей. В том сказались особенности философско-исторических взглядов композитора и либреттиста. Ведь китежская легенда, как и вера в святость Светлого озера — достояние далеко не только старообрядцев, но почитается всеми православными, как отмечал в своё время С.Н. Дурылин (30). По словам этого известного литератора и критика, исследователя творчества Римского-Корсакова, высказанным с чувством некоторого сожаления, «все интеллигентские попытки изучения русского народного сознания» были направлены на осмысление основ староверия, тогда как сам С.Н. Дурылин видит в нём лишь ответвление православия как «главного русла народного сознания» (31). Но попытка его осмысления и отражения в искусстве вызывает не только интерес объективного исследовате-

ля к проблеме художественного воплощения китежской легенды в искусстве, но и критику господствующего православия. Уже не сожаление, а горечь ощутима в его словах по поводу высказывания Ф.М. Достоевского о состоянии церкви, которая пребывает «в параличе» с царствования Петра Великого (32) и о неприятии русским обществом позиции Мережковского по поводу необходимости союза с народом и интеллигенцией в борьбе «за великое общественно-политическое обновление» России (33). Позиция С.Н. Дурылина, таким образом, своеобразна, в чём-то двойственна. Сквозь пелену официально-православных воззрений автора (вполне, думается, искренних) рельефно очерчиваются контуры старообрядческих основ оперного замысла Римского-Корсакова, тогда как цитируемая книга Дурылина («Церковь невидимого града. Сказание о граде Китеже») в целом проникнута духом православного универсализма. В духе его понимается и сама китежская легенда, и, по-видимому, фабула систематично упомянутых книг и художественных произведений, где она отражена (34).

Старообрядческие мотивы как таковые отсутствуют и в описании источников оперы в известном альбоме А.Н. Кручининой и И.М. Образцовой «Н.А. Римский-Корсаков. Человек. События. Время». Говорится, в частности, что В.И. Бельский использовал «Сказание о нашествии Батыя на русскую землю», «Ипатьевскую летопись», духовный стих «О Егории храбром», песни «Про Семёна-царя», «Как за речкою, да за Дарьёю» и др., а также «различные, — по его словам, — устные предания о невидимом граде и сказание о Февронии Муромской» (35).

В чём причина подобных подходов, довольно-таки широко принятых в научной литературе? Быть может, в том, что художественное содержание «Китежа» Бельского–Римского-Корсакова и в самом деле далеко не сводимо к текстовой основе легенд о «Невидимом граде» и о «Февронии Муромской», лежащей в основе замысла, заметно преображённого в реализации всей идейно-образной концепции произведения. Все писавшие об этой опере справедливо отмечали в ряду прочих достоинств её кульминационное положение в творческом наследии композитора, но вместе с тем, — «драматическую не цельность этого величавого произведения, его необъяснимую разноплановость», — замечает Л. Серебрякова (36). Прототипом невидимого града исследователь видит «светозарный образ Нового Иерусалима, воссозданный в двух последних главах Апокалипсиса» (37).

В целом же религиозность Римского-Корсакова — особый вопрос, не допускающий упрощённых решений. В частности, И. Лап-

шин, вдумчивый аналитик взглядов композитора, запечатлённых в его творчестве, даёт следующие определения: «Религия Римского-Корсакова есть пантеизм в ярко-оптимистической окраске» (38). При этом ни в одном другом произведении Римского-Корсакова не обрисовывается так ярко этическая сторона его пантеизма (39). Особенно привлекает взгляд исследователя наличие двух сфер, своеобразной антитезы религиозных миросозерцаний в драматургии «Китежа»: «традиционно-церковного с его суровым аскетизмом и пессимистическим взглядом на земную жизнь в лице старого князя Юрия и нового — свободного, индивидуально-го, которое заключалось в светлом любовном отношении к миру и гармонически сочетает в себе глубину этического настроения с мистическим поклонением красоте в природе» (40).

Философские основы наследия Римского-Корсакова и их отражение в драматургии «Китежа» — актуальная проблема современной науки, лишь отдельные аспекты которой позволяют говорить об их всесторонней изученности. Определённо позитивным шагом в данном направлении стало диссертационное исследование О.А. Скрынниковой «Славянский космос в поздних операх Н.А. Римского-Корсакова», где раскрыто понимание данного явления, отражающего существенные особенности позднего творчества Н.А. Римского-Корсакова, в котором особое место принадлежит «Китежу». Под славянским космосом в диссертации подразумевается «национальная славянская картина мира, содержащая в себе прежде всего представления о дуальной структуре вселенной, её деление на два мира», в котором есть «этот» свет — сфера обитания живых людей — и «тот» свет — область сверхъестественных сил. Но при этом оба — теснейшим образом связаны друг с другом, «и одна из важнейших особенностей этого мироздания — его целостность, выражающаяся в равновесии и гармоничном сосуществовании двух миров» (41). Такое миропонимание несводимо, разумеется, к устоям староправославного вероучения, но обнаруживает черты христианского универсализма. Отсюда и многоплановость драматургических решений старообрядческих легенд, в окончательном виде предстающих в ракурсе отражения славянской мифологии в опере начала XX в.

Анализируя тенденции её развития, М.Е. Тараканов видит главную из них в переоценке ценностей, в утверждении русской оперной классики как важного слагаемого отечественной культуры (42). В ряду шедевров русской оперной классики этого времени М.Е. Тараканов называет «Китеж» Н.А. Римского-Корсакова, который как бы «сплавляет две ипостаси понимания русской духовности:

народно-бытовое начало, освящённое многовековой традицией, и ритуальное, уходящее корнями в языческую древность» (43), а вместе с тем, «органично вписывается в сферу религиозно-нравственных исканий, столь весомо проявившихся в поэзии и прозе русского символизма» (44). Речь идёт о циклах стихотворений А. Блока, посвящённых России, о романе «Серебряный голубь» А. Белого, о поэзии Н. Клюева, раннего С. Есенина, об исканиях «орнаментальной прозы» А. Ремизова (45). Таковы ассоциации исследователя, раскрывающие глубину идейного замысла «Китежа», но главное — место оперы в ряду выдающихся явлений русской художественной культуры.

Что же касается непосредственных литературных истоков оперного замысла, то они глубоко и всесторонне исследованы А.А. Гозенпудом (46), тогда как вопросы исторического места «Китежа» и его значения в творчестве Н.А. Римского-Корсакова затронуты в работах М.П. Рахмановой, в частности, в одной из статей, опубликованных в журнале «Советская музыка». Исследователь отмечает некоторую схожесть положения «Китежа» в творчестве Римского-Корсакова и положение «Парсифаля» в творчестве Вагнера. Схожесть в том, что это «крупнейшие создания обоих композиторов, оперы, венчающие их пути». И хотя после «Китежа» появился ещё «Золотой петушок», он «не может соперничать по значению со своим предшественником», ставшим, по мнению Б.В. Асафьева, «итогом и завершающей стадией „национально-эпических“ оперных произведений (Симфонические этюды. Пг., 1922. С. 147)» (47).

Неоспоримый тезис Б.В. Асафьева обретает, тем не менее, дополнительную аргументацию в отечественной науке последних лет. Так, М.П. Рахманова в монографии «Николай Андреевич Римский-Корсаков», вышедшей в свет в 1995 г., видит в творчестве Н.А. Римского-Корсакова хронологический «стержень русской классической музыки, объединяющий эпоху Глинки—Даргомыжского с двадцатым веком» (48), и культурно-историческое явление, сформировавшееся во второй половине XIX в., в период когда «русская музыка окончательно вышла из-под власти прикладных функций и стала миросозерцанием в звуках» (49). В ряду имён русских композиторов того времени, замечает М.П. Рахманова, «трудно найти художника, более верного самым высоким и чистым идеалам той эпохи, в которую он сложился» (50). Саму же многогранную деятельность Римского-Корсакова — композитора, педагога, дирижёра, теоретика, редактора — исследователь расценивает как «собрание основных черт национального музыкального и шире — худо-

жественного, сознания», как огромный, сложный мир, который исследователь называет «космосом Римского-Корсакова», являющим собой воссоздание цельного образа «русского миропонимания» в личностном творческом преломлении Римского-Корсакова (51). Позиция учёного основана на глубоком изучении творчества и всей многогранной деятельности Римского-Корсакова, позволяющей подчеркнуть особое место в его наследии оперы «Сказание о невидимом граде Китеже и девице Февронии» и признать справедливой, в частности, мысль А.Н. Римского-Корсакова «о пронизанности» всех его произведений 1900-х годов идеями «Китежа» (52). Созданная на склоне лет и на вершине композиторского мастерства опера в полной мере отражает творческие принципы композитора и весь спектр его мировоззренческих идей, сформировавшихся под благотворным влиянием «Могучей кучки» и открystalлизовавшихся в зрелые годы. И только целостный анализ обширного творческого наследия Римского-Корсакова — от истоков до кульминационных достижений 1900-х годов — позволяет признать обоснованным тезис о принадлежности композитора к тем передовым музыкантам, которые, «отвергая путь, естественно вытекающий из сложившихся форм городского музыкального быта, поставили революционную цель: воссоздать звучание мира России в целом, в единстве прошлого и настоящего, крестьянского и городского, личного и всеобщего» (53).

В том же русле шли, однако, творческие поиски не только композиторов-современников, но и представителей других искусств. Речь идёт о некоей общности тенденций отечественной культуры, связанной в определённых заметных проявлениях с поиском религиозно-нравственных устоев в жизни и в искусстве. Много аналогий имеет место в сфере русской живописи. Особый интерес представляет здесь аспект соотношения личной веры и выражения религиозных начал в творчестве, нашедший своеобразное проявление, в частности, в наследии Н.А. Римского-Корсакова и В.М. Васнецова, на что опять же обращает внимание М.П. Рахманов. Исследователь уделяет внимание моментам личной духовной близости, а во многом — и творческих устремлений В.М. Васнецова и Н.А. Римского-Корсакова. «Свой идеал, — отмечает М.П. Рахманов, — оба художника искали не столько в историческом прошлом, сколько в крестьянском искусстве своей эпохи как воплощение всемирного народного духа. Отсюда особая слитность в творчестве того и другого языческого и христианского начал». Но это не что иное, как исконно русский синкретизм «старой» и «новой» веры (54). И хотя под «старой»

верой имеется в виду язычество, а под «новой» — христианство, в васнецовских образах Ильи Муромца и русских святых, Алёнушки и подвижниц Древней Руси подчёркивается внутреннее родство. А ведь это родство легендарных, сказочных героев и православных святых русского средневековья, каких не знала история со времени церковно-обрядовых реформ середины XVII в. Так же и «христианский» «Китеж» Римского-Корсакова с его языческим поклонением земле — плод народной фантазии, порождённой мотивами старообрядческих легенд.

Таковые, равно как и исконно-крестьянские черты староправославного мироощущения, получили выразительные очертания на полотнах М.В. Нестерова, наиболее близких по своему образному строю мировоззренческим установкам Н.А. Римского-Корсакова, определяющим формирование замысла «Сказания о невидимом граде Китеже» и запечатлённым в его драматургии.

Старообрядческие мотивы в концепции «Китежа» — это идеалы той самой гармонии человека и окружающего мира, которую стремились постигнуть мыслители-философы, исповедующие идеи русского космизма. Оперная концепция «Китежа» в целом столь глубоко проникнута подобными идеями, что поднимает использованную в основе сюжета старообрядческую легенду на уровень русского философского возрождения рубежа XIX–XX столетий. В этом смысле Н.А. Римский-Корсаков занимает достойное место в ряду имён выдающихся представителей отечественной культуры рубежа XIX–XX столетий.

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. Проблема старообрядчества в искусстве дореволюционной России — это проблема художественного постижения истории и народного религиозного сознания. В его основе лежали глубокие позитивно-нравственные начала староправославной традиции, запечатлённые Н.А. Римским-Корсаковым в «Сказании о невидимом граде Китеже». Но, будучи произведением многоплановой драматургии, «Китеж» Н.А. Римского-Корсакова не допускает однозначных оценок как отражения только лишь старообрядческих тенденций в искусстве. «Сказание о невидимом граде Китеже» Н.А. Римского-Корсакова — воплощение славянофильско-старообрядческой концепции старой, истинной и чистой Руси, живущей по заветам «старой», традиционной

веры (другой ещё нет). Таков выбор сюжета. Не отголоски ли это взглядов поздних славянофилов, склонных видеть в домосковской Руси идилическую реальность, а в староверии — исторически обусловленную истину русского православия? Это взгляд на прошлое, не отягощённое событиями петровских потрясений, подавлений основ культурной самобытности московской централизацией, «никоновых» привнесений и порождённых ими противостояний государственной церкви и староверия. Православие едино, а высокая нравственность и христианское всепрощение Февронии — символ его морали — неоспоримой, несомненной, неизменной и имеющей в своей основе глубокие национально-религиозные корни русского «древле-православного» благочестия.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дурылин С.Н. Церковь невидимого града: Сказание о граде Китеже. М., 1914. С.1.
2. Париков О.В. Типологические особенности старообрядчества и славянофильства и их значение в развитии русского национального самосознания: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. Н.Новгород, 2000. С.14.
3. Флоровский Г.В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. М., 1990. С.293.
4. Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. М., 1912. С.9.
5. Гиляров-Платонов Н.П. Логика раскола... // Русь. М., 1885. №7. С.15.
6. Аксаков И.С. Краткая записка о странниках или бегунах (1851 г.) // Русский архив. 1866. №1–12. С.629.
7. Там же. С.630.
8. Флоровский Г.В. Указ. соч. С.350.
9. Там же.
10. Там же. С.350–351.
11. Бенуа А.Н. История русской живописи в XIX веке. СПб., 1902. С.218–219.
12. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Москва; Иерусалим, 1994. С.9–122.
13. Там же. С.101.
14. Антрошенко О.И. Евангельская тема в творчестве В.Д. Поленова: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата искусствоведения. М., 2000. С.10.
15. Там же.
16. Там же. С.11.
17. Флоровский Г.В. Указ. соч. С.352.
18. Кершнер Л.М. «Сказание о невидимом граде Китеже и деде Февронии» // Оперы Н.А. Римского-Корсакова. М., 1976. С.365.
19. Щербакова Т.А. Неразгаданный сфинкс // Отражения музыкального театра. СПб., 2001. Кн.1. С.57.
20. Там же. С.61.
21. Там же.
22. Там же. С.62.
23. Христианство: Словарь. М., 1994. С.283.
24. См., в частности: Горячих В.В. «Древнерусские житийные источники в «Сказании о невидимом граде Китеже» Н.А. Римского-Корсакова» // Отражения музыкального театра. СПб., 2001. Кн.1. С.78.
25. Там же.
26. Коннов В.П. Музыкально-драматургическая концепция оперы Н.А. Римского-Корсакова «Сказание о невидимом граде Китеже» как органическое целое // Русская культура как живой организм. СПб., 1996.
27. Там же. С.136.
28. Там же. С.139.
29. Там же.
30. Дурылин С.Н. Указ. соч. С.55–65.
31. Там же. С.2.
32. Там же. С.37.
33. Там же.
34. Там же. С.68–69.
35. Кручинина А.Н., Образцова И.М. Н.А. Римский-Корсаков. Человек. События. Время: Альбом. М., 1988. С.192.
36. Серебрякова Л. «Китеж». Откровение Откровения // Музыкальная академия. 1994. №2. С.90.
37. Там же. С.91.
38. Лапшин И. Философские мотивы в творчестве Римского-Корсакова // Музыкальная академия. 1994. №2. С.6.
39. Там же. С.7.
40. Там же.
41. Скрынникова О.А. Славянский космос в поздних операх Н.А. Римского-Корсакова: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата искусствоведения. М., 2000. С.8.
42. Тараканов М.Е. Русская опера в поисках новых форм // Русская музыка и XX век: Русское музыкальное искусство в истории художественной культуры XX века. М., 1997. С.265.
43. Там же. С.267.
44. Там же. С.266.
45. Там же.
46. Гозенпуд А.А. Н.А. Римский-Корсаков: Темы и идеи его оперного творчества. М., 1957.
47. Рахманова М. К былой полемике вокруг «Китежа» // Советская музыка. 1984. №10. С.83.
48. Рахманова М.П. Николай Андреевич Римский-Корсаков. М., 1995. С.3.
49. Там же. С.6.
50. Там же.
51. Там же. С.3.
52. Там же. С.174.
53. Там же. С.5.
54. Там же. С.184.

## АРСЕНИЙ СУХАНОВ О ПРОИСХОЖДЕНИИ КИРИЛЛА И МЕФОДИЯ

*В.А. Бердинских*

**Б**иография известных людей, живших много веков назад, быстро мифологизируется для их потомков. Реальные исторические факты вымываются, так как они не нужны создателям новой мифологии. Войны, нашествия, гибель культур и народов уничтожили основную массу письменных источников I тыс. н.э. Конкретные факты прошлого, дошедшие до нас, редки, случайны и противоречивы.

В России нового времени была очень велика роль старообрядцев в сохранении древнерусской книжности, допетровских культурных традиций, навыков и ремёсел. К сожалению, огромная масса старообрядческих книг погибла в советские годы, в эпоху бурной борьбы большевиков с церковью. Но и в редких, случайно уцелевших экземплярах рукописных старообрядческих книг иногда встречаются очень интересные разночтения, вставки, тексты.

В моей книжной коллекции хранится рукописный старообрядческий сборник, примерно середины XVIII в., объёмом 185 листов. Основную часть толстой книги большого формата в коже занимают тщательно переписанные «Поморские ответы». Но после «Поморских ответов» уже мелкой скорописью XVII в., другим почерком и без всяких парадных выделений заголовков в сборнике переписаны несколько текстов, также довольно популярных в среде старообрядцев. Они посвящены темам Страшного суда, знамениям «антихристового нашествия», крестного знамения и другим каноническим вопросам веры. Самый большой материал — «Кирилла, патриарха Иерусалимского, сказание (...) устав (...) и предание к познанию веры яко Христос паки прийти имать судити живым и мертвым». Далее идёт небольшой текст Ефрема Сирина «о покаянии и о любви и о крещении...». На нескольких листках переписан текст столь почитаемого старообрядцами Максима Грека «О крестном знамении еже кладем на лица своя Максим Грек пишет в своей книзе сице». Можно предположить, что переписчики собирали во вторую часть книги чем-то заинтере-

ресовавшие их небольшие материалы из других старообрядческих книг, имевшихся в их распоряжении. Затем следует «В неделю мясопустную преподобного отца нашего Паладия Мниха слово о втором пришествии и о страшном суде», после чего 4 листа пустых. Сюда планировали что-то переписать. Лишь в середине третьего листа есть мелкая подпись «Михайло Дмитрея сын Насонов». Затем следуют совсем небольшие отрывки из религиозных книг, очевидно, чтобы заполнить пустое место, оставшееся в этой книге. Например, первый текст назван так: «Книга о вере лист 128. Глава 15. О омраченном пианстве». Он занимает 3 страницы. По полстраницы затем занимают тексты: «Кирилл Иерусалимский лист 269» и «Соборное слово (...) отца нашего Епифания архиепископа Кипрского о погребении тела господина нашего Иисуса Христа лист 608».

Но темой нашей статьи является самый последний текст этой книги, занимающий 7 полных страниц и прерванный на середине предложения в конце седьмой страницы. Название текста таково: «Собрание от Божественных Писаний о сложении перст десные руки и како знаменатия на лица комуждо образ честного и животворящего креста господня: и прение соборного старца Арсения со Греки егда волею христоролюбивого государя царя и великого князя Алексея Михайловича всея великия и малыя и белыя России самодержца взят он старец Арсений из дома живоначальные Троице Сергиева монастыря и послан во Иерусалим и во Александрию во Святые Горы и в Царь Град для исправления церковных вещей в ста петьдесят осьмом году». Редким это текст также не является и встречается в полном и сокращённом объёме довольно часто. Это так называемое «Прение с греками о вере» Арсения Суханова, возникшее в середине XVII в. во время подготовки церковной реформы и широко распространившееся именно в XVIII в. А.В. Карташёв в своих «Очерках по истории русской церкви» писал, что «огречивание» русского церковного обряда к 1650 г. (накануне реформ Никона) имело особый смысл для царя Алексея Михайловича. Считалось, что «сближение в обряде с греками приблизит политическое объединение право-

Бердинских Виктор Аркадьевич — д.и.н., профессор, заведующий кафедрой истории и краеведения Вятского государственного гуманитарного университета

славных народов под московским царём» (1). Конкретным толчком как к книжной, так и обрядовой справе стал приезд в Москву в 1649 г. патриарха Иерусалимского Паисия со свитой. Патриарха щедро одарили. Он же, помимо льстивых благодарственных речей, стал пенять русским на их отступления от греческих обрядов: двоеперстие, многогласие и т.д.

Реформа церковного благочиния надвигалась. И одним из её предприятий стало отправление на Восток для изучения греческих обрядов монаха (затем келаря) Троице-Сергиева монастыря Арсения Суханова, знатока живого греческого языка. Суханова послали в июне 1649 г. вместе с патриархом Паисием в Яссы, где и жил тогда патриарх. Вернувшись в 1650 г. в Москву, Суханов подал в Посольский приказ свой «Статейный список», или протокольный отчёт. Основную часть его занимают записи четырёх диспутов старца Арсения о сравнении обрядов русской православной церкви с греческим православием. Прения эти состоялись в апреле–июне 1650 г. в Терговище (Терговишти — столица Валахии).

Учёные греки, сотрудники патриарха Паисия, высокомерно требовали от русских подчинения и подражания в обрядовых вопросах. Суханов, человек живого ума, горячий патриот и приверженец русской старины, отстаивал старые обряды русской церкви. Именно этим и стал дорог Арсений Суханов старообрядцам, именно поэтому его отчёт («Прение с греками о вере») в том или ином виде вошёл во множество старообрядческих книг, дополненный или уменьшенный. В речах старца Арсения ярко раскрывается менталитет москвича XVII в.

Можно смело сказать, что «Прение» Арсения Суханова стало классикой одного из главнейших жанров старообрядческой литературы — жанра прений. Н.Ю. Бубнов в своей фундаментальной книге о старообрядческой литературе XVII в. отмечает, что сочинение Суханова «Прение с греками о вере» (1650) быстро распространилось в среде старообрядцев, уже в середине века цитировалось и переписывалось ими. К тексту делались различные добавления и приписки, из него составляли своеобразные экстракты и переделки (2).

Первый из четырёх диспутов Суханова в Терговище состоялся 24 апреля 1650 г. и начался с вопроса о перстосложении. Поводом для начала диспута стали вероятная беседа в дороге Арсения Суханова с монахом Чудова монастыря Пахомием, возвращавшимся в Москву, и его известная встреча во время переезда из Ясс в Терговище в Васлую (недалеко от Ясс) в метохии (подворье) Афонского Зуграфского монастыря с игуменом последне-

го. Он рассказал Арсению о сожжении греками в одном афонском монастыре московских печатных книг и сербской рукописи. Особо следует отметить, что в нашем тексте почти нет деления на предложения, довольно много сокращений слов, обычных для скорописи, и есть ряд неразборчиво написанных слов, непонятных автору данной статьи. Есть в рукописи и слова, непонятные уже переписчику, обозначенные им знаком вопроса. Поэтому деление текста на предложения принадлежит автору статьи. Вместе с тем, не будучи специалистом по этой проблеме, хочу подчеркнуть, что прочтение текста несовершенно и может содержать неточности.

Вот вкратце начало текста, следующего сразу после заголовка. Самое начало — традиционное старообрядческое введение. «Тайну цареву добро есть таити а дела божия проповедати преславно есть <...>, убо тайну цареву аще грубости ради невежа есть в разуме же сый лукав <...> и зарывшему талант подобен есть <...> и zde в жизни временной <...> я услыши владычный страшный глас <...>: сего ради дивную оную повесть со страхом и любовью предлагаю отцем и брати и не своя убо во истинну но онаго великого соборного старца Арсения, рекомое Суханова. И ревность о вере и разум мужа яве сотворю в пользу слышащим (нрзб). Убо земли в монастыре сербском в метохе, зугравского монастыря игумен и братия возвестиша старцу печалище зело о дерзости греков. Во Афонстех рекоша горе некто старец честен сербин житием свят и зело искусен, многолетен сый, именем Дамаскин, браду имаше велику зело и в ските живеше имелеша у себя в келии книги московские, книгу Кирилла Иерусалимского, псалтырь со воследованием и многосложный свиток и книги деяния греческие. Сведав, у старца собралися изо всех монастырей и крепко старца истязали. Для чего он крестися противу оных мудрованию и других учит, а не якоже оне греки. И старец им рек, есть книга сербская писменная, а как писана тому 130 лет. В ней де писано о сложении перстов что же в московских печатных книгах. И греки разъяришася сербскую книгу на соборе положили и, поразумевше разум един, с московскими печатными книгами старца Дамаскина сербина томили гневом, приговорили с книгами зжечь. И книги оные они называли еретическими. Обаче старца смиря зле и запретили тако персты слагать, некреститися. И московские печатные книги с сербскою книгою писанною сожгли» (3).

Для нас главный интерес представляет древняя сербская рукописная книга. Можно предположить, что игумен подробно переска-

зал сочувствовавшему ему Арсению её содержание. Между тем Арсений Суханов был не просто монахом, а страстным книжником и любителем древностей. Его книжное собрание стало драгоценным для русской науки и составило основу рукописного собрания знаменитой Типографской библиотеки. Может быть, упоминание о сербской книге — позднейшая вставка? Нет, уже в челобитной царю Никиты Добрынина (Пустосвята), составленной к 1666 г., содержится ссылка автора на «старописанную сербскую книгу в Афонской горе, за 130 до прихода Арсения Суханова». Сохранился и оригинал «Прений» Суханова 1650 г., то есть мы имеем дело с реальными фактами, записанными самим Сухановым в 1650 г. Таким образом, в свой отчёт Суханов мог включить сведения, почерпнутые им из пересказа сожжённой рукописи и, кроме того, свои собственные знания, усвоенные из многолетнего изучения древних рукописей.

Замечательно, что самый глубокий в России знаток биографии Арсения Суханова, историк С. Белокуров, выдвинул гипотезу о возможном переезде затем в Москву (в Чудов монастырь) самого обладателя сожжённых на Афоне книг — сербского монаха Фёдора Дамаскина. Он разыскал в одной старинной рукописи следующее замечание: «Да есть две книги псалтыри в Чудове монастыре у Дамаскина: что был во Афонской горе, тамо и грамоте греческой учился» (4). Впрочем, эта гипотеза представляется нам слишком маловероятной. Самое удивительное, что в Яссах при дворе Паисия оказался активист этого сожжения архиепископ Даниил Охрицкий и свидетель инок Амфилохий. Всё, что рассказал на диспуте 3 июня 1650 г. Арсений, подтвердилось. Патриарху Паисию было стыдно за своих подопечных, и он осудил их горячность.

По нашему мнению, именно в Сербии могли сохраниться конкретные свидетельства о жизни Кирилла и Мефодия. В комментариях к «Житию Мефодия» Б.Н. Флоря справедливо пишет: «Более вероятно, что ученики Мефодия, оставленные в Константинополе, были направлены не в Болгарию, независимую от Константинополя и уже располагавшую своими кадрами духовенства, а на только что принявшие христианство сербские земли...» Ученики Мефодия — Климент, Наум и Ангеларий, — высланные из Моравии за Дунай, встретили, по мнению Флори, тёплый приём у правителя Белграда, так как, по выражению «Жития Климента», он знал, что болгарский князь Борис «имел нужду в таких мужах» (5). Таким образом, реальные подробности биографии Кирилла и Мефодия, не

сохранившиеся в византийской и болгарской традициях, могли уцелеть в Сербии. В «Житии Константина» и «Житии Мефодия» реальные сведения о происхождении просветителей очень скудны. В первом житии мы читаем: «В граде Солуни был муж некий, богатый и доброго рода, по имени Лев, имевший сан друнгария под (начальством) стратига. Был же благоверен и праведен, храня все заповеди Божьи, как некогда Иов. Живя с женою своею, родил семерых детей, из них же был самый младший, седьмой, Константин философ, наставник и учитель наш» (6). Друнгарий — это средний военачальник в византийской провинции. Неслучайно в Проложном Житии Кирилла греческий термин заменён славянским сотник. Солунь (Фессалоника) тогда была центром военно-административного округа, во главе которого стоял стратиг. В «Житии Мефодия» о происхождении его сказано так: «Был же он с обеих сторон не из худого рода, но доброго и честного, известного сначала Богу, и цесарю, и всей Солунской земле, что показывал и внешний его облик. Поэтому и спорщики, что любили его с детства, беседовали с ним, как с равным, пока цесарь, (узнав) о быстроте (ума) его, дал ему править славянским княжеством, скажу я, как будто предвидел, что пошлет его к славянам как учителя и первого архиепископа, чтобы научился всем славянским обычаям и понемногу к ним привык» (7). Сведения достаточно общие и неконкретные.

Довольно поздний источник, так называемое «Успение Кирилла», указывает, что Константин «родом съ българин», и приводит имя его матери — Мария. Но наиболее компетентные российские специалисты по этой тематике считают эти сведения недостоверными, а точнее, неподтверждёнными древними источниками. Также ничем не подтверждаются мнения ряда греческих учёных, считающих солунских братьев греками. Таким образом, вопрос об этническом происхождении Кирилла и Мефодия остаётся по сей день неясным. В пользу славянского происхождения солунских братьев высказывается Т. Василевски, но основывается целиком на косвенных данных (8). Поэтому любые, даже сравнительно поздние факты, проливающие свет на эту проблему, заслуживают серьёзного внимания. Напомним, что Константин родился, скорее всего, в конце 826—начале 827 г., а умер 42 лет — 14 февраля 6377 г. от сотворения мира, то есть в 869 г. по сентябрьскому стилю. И всё-таки в Солуни жило тогда немало славян и слухи о славянском происхождении братьев-просветителей вовсе не беспочвенны. Византийский император Михаил III заявил братьям в связи

с их миссией: «Вы ведь солуняне, а солуняне все чисто говорят по-славянски» («Житие Мефодия», глава 5).

В исследуемой нами рукописной книге сразу после приведённого выше отрывка, где говорилось о сожжении сербской книги, следует такой чрезвычайно интересный текст: «Из давних де лет греки нас сербов ненавидят, от них же мы серб и болгар крестились. Государи де наши посылали к ним греком чтоб оне предложили нам книги на словенском языке. И оне греки ненавидя нас сербов и болгар отказали. Бог же иский всех спасеша дарова нам премудрага Кирила Философа родом отца болгаренина, а от матери грекини. От детства убо святыи Кирил навик грамоте греческой и латинской и словенскому языку» (9). Выдвижение в данном отрывке на первый план сербов ясно говорит, что источник текста, хотя и опосредованно, — сербский монах с Афона, владевший древней рукописной сербской книгой. Резко враждебное отношение в тексте к грекам связано, судя по всему, с личным опытом сербских монахов, претерпевших сильные гонения от них. Очень важно, что даются точные данные о славянском происхождении великих просветителей славянского мира (хотя и только с отцовской стороны). Действительно, в ту эпоху всю территорию, прилежавшую к Солуни, занимали славянские племена, а многие жители города свободно говорили по-славянски. Учитывая, что в семье этот язык также, судя по всему, был разговорным, Кирилл действительно с детства говорил по-гречески, по-славянски и на латыни. Это имело неоценимое значение для будущей работы создателя славянской письменности. Мы не касаемся в данной статье других широко известных фактов юности и дальнейшей деятельности солунских братьев. Нас интересует только проблема происхождения просветителей.

В пользу сербского происхождения приведённых выше фактов рукописи говорит и полемический текст, следующий сразу после вышеприведённого отрывка: «Сей убо блаженный Кирил ходил в Царь Град благословения прося от патриарха, чтоб сложить словенскую грамоту. И греки не точию не позволили, но и запретили. Блаженный же Кирил Философ ходил в Рим к благочестивому папе Андреяну и взял благословение, соложил грамоту словенам. И от того греки искаху святого Кирила убити. Блаженный же Кирил укрывался от них в дальних словенех и тамо живе и преставися. И папа сей Андреян повелел взяти мощи его в Рим и погребе его в церкви святой, а потом честно брата его Мефодия постави во епископы в Пайнонии остров. Те ныне сло-

вене живут под цесарем в Венграх. Сих и ради рекоша греки их ненавидят, что по словенским книгам чтут и архиепископа и митрополитов и епископов и попове имеют. А им де хоцется, чтоб оне у них владычествовали. И сея де ради гордости греки и царство потеряли, что в церкви на конех ездили и причастие там сидя на конях принимали» (10). На этом эпизод, связанный с книгами, а также Кириллом и Мефодием, в рукописи завершился. Сразу после этого отрывка идёт текст протокола первого диспута. Напомним, что отчёт о втором диспуте прерывается на середине предложения, а материалы третьего и четвёртого диспутов отсутствуют в данной рукописи.

Отметим, что реальные связи солунских братьев с Римским Папой Адрианом II, поддержавшим их деятельность, переданы в отрывке, в основном, верно. Кирилл и Мефодий действительно совершили путешествие из Моравии в Рим и обратились с просьбой о «посвящении» своих учеников к Римскому Папе Адриану II, радушно их принявшему. Кирилл (в монашестве Константин), действительно с честью погребён в римской церкви. Мефодий действительно был назначен архиепископом Паннонии — области, населённой в значительной степени славянами. То есть в основе текста Арсения Суханова лежат достоверные исторические данные, порой отсутствующие в житиях просветителей.

Сложные отношения с Константинополем Кирилла и Мефодия также могли быть какой-то основой этой яростной антигреческой филиппики. Даже в «Житии Мефодия» мы находим какие-то отголоски напряжённости между солунскими братьями и Константинополем. После гонений на Мефодия в Моравии враги его не сложили оружие. По словам «Жития Мефодия», «но на этом не прекратилась их злоба, но сказали говоря: „Гневается на него цесарь, и если его схватит, не сохранит свою жизнь“» (11). Малый интерес императора и патриарха Константинопольского к миссии Кирилла и Мефодия известен. Сложности большой политики, высокомерное и пренебрежительное отношение придворных интеллектуалов к идеям просвещения и христианизации славян — всё это, в какой-то мере, сделало миссию Кирилла и Мефодия их личным делом и личным подвигом.

Ключевым в первом диспуте стал также вопрос о крещении Руси. Чтобы понять дух диспута, вчитаемся в строки Суханова, противопоставившего начётничеству и реалиям греков свой патриотизм, русские предания и традиции. Вкус к живым фактам истории и

умение их толковать в свою пользу у старца Арсения определённо были. Споря о двоеперстии, Суханов привёл свидетельство Максима Грека, на что получил такой ответ: «И Паисий патриарх и сущие с ним рекоша — еретик есть Максим Грек. И старец Арсений рече — владыко святой, не зная его зовешь еретиком и ереси его кой не видая, но сложение ради перстов, что вас обличает. А прежде тебе бывшие патриархи послали его по прошению великого князя и забрав двоих из всей Греции, из двоих изряднейшаго и лучшего а не за еретика, а в грамотах своих писали об нем, называли его вторым Златоустом, а не еретиком и просили его у государя с великим прошением. У нас он в великой Руси писал много и в писаниях его ереси никакой не обретается» (12). Далее, нападая, Суханов пытается узнать, а в каких греческих церковных книгах описано троеперстие, требуя «свидетельство от древних святых отцов писания». Беседа всё больше напоминала спор двух глухих, пока они не вернулись вновь на конкретную историческую почву: «там же митрополит Мелетий, да поп Макарей, да старец Иоасаф ко старцу рекоша — откуда же вы веру прияте — веть де от нас греков. И Арсений отвеща — мы веру прияхом от бога, а не от вас. И оне слыша старца паки рекоша — крещение вы прияли от нас греков. И отвеща старец — мы крещение от начала прияхом от святого апостола Андрея а не от вас в Греки. От кого крещение прияли — архимандрит Филимон рече. Мы крещение прияли от Христа и от апостола Иакова брата божия. Старец же рече — в правду солгаите, в Греки живете, о Греце в Македонии по сю сторону Царя Града да подле Белого моря (видимо, Эгейского. — В.Б.) и около Солуны и Афон Гор. А Христос был во Иерусалиме, а около Иерусалима все жида и арапы жили, а между арап сириене, а греков нет оприче все приходящих старцев, которые у патриарха живут немногие. А во Иерусалиме старцы по монастырям живут все... А крещение вы прияли под одними години от апостола Андрея и прочие. И будучи во Царе Граде святой апостол Андрей да и к нам словяном пошел Черным морем. И мы крещение в то же время прияли и от того же апостола Андрея, а не от вас Греков». Греки, естественно, возражали. Хорошее знание документов Посольского приказа, русских книг, опора на здравый смысл, исторические предания и легенды позволили Суханову сконструировать вполне правдоподобную версию крещения Руси, увы, противоречащую действительности. Напомню, что всё это материалы первого прения 24 апреля 1650 г.

От материалов второго прения 9 мая мы

находим в книге лишь последнюю треть страницы, преамбулу второго прения, которой книга и завершается. «Майе во 8 день старец Арсений в Терговище вечерял у патриарха в келье», где и договорился о встрече на другой день, чтобы «говорить о летописце <...> неведомо для чего у вас с нами летописец от рождения Христова несходитца. И патриарх рече — что тебе мнит у вас ли потеряно или у нас, говори о том со мною. И отвеща старец — с тобою мне о том говорить не сумею, либо речь» (13). На этом текст обрывается. Между тем предложение это само по себе яркое и характерное для атмосферы этого прения о вере. Завершим текст его по другому источнику: «Либо речь в задор пойдет, как бы мне тебя на гнев не привести. Вели кому другому со мной говорить и речи наши записывать» (14). Патриарх предложил дидакала Лигаридия либо митрополита Власия. Арсений их отверг: «Те люди науки высокой, с ними говорить не сумею. Наука в них такова, что они стараются не истину сыскать, а только переспорить и замаять истину многословием. Наука та у них иезуитская. Дай мне кого-либо из своих архимандритов» (15). При всём своём слепом русском традиционализме живой ум Суханова озабочен поиском истины, а не выигрышем в споре. Поэтому он говорит только то, что знает твёрдо и во что искренне верит. Именно поэтому для нас так драгоценны факты, приведённые книжником, знатоком греческого языка и путешественником Арсением Сухановым о происхождении Кирилла и Мефодия от отца болгарина и матери гречанки. Славянское происхождение просветителей многое объясняет в их жизни и деятельности. Троицкий монах опирался здесь на конкретный исторический источник — сербскую рукописную книгу, увы, утраченную. И всё же — мы должны с вниманием отнестись к этой гипотезе. Многие исторические реалии делают её вполне правдоподобной.

Ключевой в исследовании достоверности приведённых выше фактов жизни Кирилла и Мефодия нам представляется роль Арсения Суханова — образованного русского монаха XVII в., выполнявшего сложные политические поручения царя и патриарха, а также оставившего богатое рукописное наследие.

В фундаментальном исследовании С. Белокурова, посвящённом биографии Суханова, выяснены узловые эпизоды его жизни. «Прение» Арсения Суханова так активно использовалось старообрядцами, что в XVII, XVIII и первой половине XIX вв. оно считалось апокрифическим, не принадлежащим перу Суханова. Лишь после обнаружения оригинала этого текста Суханова историком С.М. Соловьё-

вым в архиве Министерства иностранных дел «Прение» вошло в список его сочинений. Полный текст этого произведения Суханова по подлиннику был издан Н.И. Ивановским по поручению Палестинского общества вместе с другим широко известным произведением А. Суханова — «Проскинитарием», описывающим путешествие на Восток (Константинополь, Каир, Иерусалим) в 1651–1653 гг. (16). Нередко в старообрядческих сборниках «Прения» Суханова включали в состав «Проскинитария». Реально перу А. Суханова принадлежат четыре произведения.

I. «Статейный список» — отчёт в Посольский приказ о его посольстве с 10 мая 1649 г. по 8 декабря 1650 г. Это подённая запись всего виденного и слышанного им. Здесь содержатся его путевые заметки, сведения о «воре Тимошке» (самозванце) и переговорах о присоединении Малороссии к Московскому государству.

II. «Прения с греками о вере» — произведение, на материалах которого и основана данная статья. Записи Суханова о четырёх диспутах его с греками при дворе Иерусалимского патриарха Паисия в апреле–июне 1650 г. в Терговище (Валахия) и легли в основу текста данной работы, столь любимой старообрядцами (17). Терговище было тогда временной резиденцией патриарха Паисия в связи с невозможностью его пребывания в Иерусалиме (враждебные отношения с Константинопольским патриархом Парфением, вскоре убитым). Текст «Прений», анализируемый нами в данной статье, во всех своих основных фактических деталях соответствует оригинальному тексту А. Суханова (см. приложение).

III. «Проскинитарий» — самое известное произведение А. Суханова. Оно нередко встречается в рукописных старообрядческих сборниках в том или ином виде и вместе с «Прениями». «Проскинитарий» — статейный список своего путешествия на Восток в 1651–1653 гг. — Арсений Суханов подал 26 июля 1653 г. в качестве отчёта в Посольский приказ (18). Он детально описывает святые места, а также греческие церковные службы. Такой антигреческой направленности, как в «Прениях», в «Проскинитарии» уже нет. Патриархом к моменту возвращения Суханова стал уже Никон. Вероятно, автор скорректировал свою позицию с учётом предстоящей реформы. Здесь он хладнокровный наблюдатель, а не яростный спорщик, как в «Прениях».

IV. Сочинение «О чинах греческих вкратце» должно было заменять обширный «Проскинитарий» и служить дополнением к «Прениям». Чаше всего оно встречается в рукописных сборниках вместе с «Прениями».

Все эти работы Суханова в сотнях рукописных экземпляров разошлись по России XVII–XIX вв. и зажили самостоятельной жизнью (19). Следует отметить, что встречаются экземпляры и без старообрядческих дополнений общеназидательного характера. То есть вставки старообрядцев были не фактологичны, а идеологичны.

Говоря о биографии Суханова, стоит выделить следующее. Судя по изысканиям С. Белокурова, он родился около 1600 г. и происходил из бедных «городовых дворян» (20). Постригшись в монахи молодым, он служил в Коломне при местном епископе. Служба была успешна, и уже в 1633 г. он был архидьяконом при властном патриархе Филарете в Москве. По существу, он стал личным секретарём патриарха. Близость ко двору и самому царю сделали Арсения очень влиятельным человеком, но на краткое время, так как Филарет вскоре умер. Суханов в 1634 г. перешёл дьяконом в Чудов монастырь. Известно, что он уже тогда приобретал и списывал разные рукописи. В основном, это сочинения отцов церкви, другая религиозная литература. В 1637–1640 гг. он ездил в составе русского посольства в Грузию «для рассмотрения Иверского царства народа веры, как они веруют и нет ли у них каких прибылых статей» (21). Сбор сведений для правительства о Грузии прошёл успешно, и Арсений был вознаграждён по возвращении, хотя и не был руководителем посольства.

В библиотеке Чудова монастыря Суханов изучал рукописи и на некоторые из них впоследствии ссылался. Он стал глубоко образованным книгочеем и эрудитом в вопросах веры и церкви. В середине 1640-х годов Суханов назначен строителем (настоятелем) Богоявленского монастыря в Московском Кремле, приписанного к Троице-Сергиеву монастырю. Придворные связи его окрепли. В этом сане он и отправился в своё путешествие 1649 г. с патриархом Паисием. При выборе Арсения в послы важную роль сыграло хорошее знание им греческого языка, который он изучил самостоятельно. Брат его, Мина Суханов, был толмачом Посольского приказа. Цель посольства Суханова — собирание сведений о восточных церквях и греческом церковном обряде. Помимо этого, видимо, царь Алексей Михайлович дал ему личные устные инструкции (22). 10 июня 1649 г. он выехал из Москвы, 12 июля прибыл вместе с Паисием в Киев, а 24 августа — в Яссы. Здесь у Паисия был свой монастырь. Длительные остановки по пути следования любого восточного патриарха были неизбежны. Из Молдавии он вместе с Паисием должен был выехать в Иеру-

салим (резиденцию Паисия). Но реально их выезд туда состоялся только через год — 23 мая 1651 г.

Время, проведённое в Яссах и Терговище, для Суханова было наполнено политическими делами. Он, узнав о пребывании в Молдавии «вора Тимошки» (самозванца, именовавшего себя сыном Василия Шуйского), вернулся в Москву 11 декабря 1649 г. 26 января 1650 г. он с новыми политическими поручениями, касавшимися, в основном, малороссийских дел, выехал из Москвы в Яссы. Именно в этой дороге Суханов и услышал о сожжении московских печатных книг и сербской рукописи на Афоне греками. Судя по всему, игумен-серб прочёл целое поучение Арсению о гордости греков и их вражде к славянам, приведя в пример Кирилла Философа (23).

9 апреля 1650 г. Суханов приехал в Терговище, где тогда жил патриарх Паисий, с царскими грамотами к нему. Отъезд в Иерусалим Паисия всё откладывался. В ожидании этого отъезда Суханов и вёл с греками свои знаменитые «Прения». Они известны нам только с точки зрения самого Суханова. Первое прение началось почти случайно 24 апреля 1650 г. на трапезе у патриарха. Паисий, сложив три перста, спросил у Арсения: «Тако ли вы креститесь?» Арсений, сложив двуперстие, обосновал это тем, что так писано в святых книгах и так делал ещё Максим Грек. Патриарх назвал Максима Грека еретиком. Суханов возразил, и спор вспыхнул. 9 мая прошло второе прение о летосчислении, причём Суханов пытался доказать грекам, что они вовсе не являются источником веры для других народов.

После второго прения Суханов случайно узнал, что глава сожжения книг на Афоне, епископ Даниил, находится при дворе Паисия. Тут же находился и очевидец события — старец Амфилохий. Патриарх приказал его расспросить. В пересказе событие выглядело так: «Сошлись все святогорские старцы. Привели старца, крестившегося двумя перстами, с московскими книгами и поставили среди церкви. Греки называли его еретиком, а книги еретическими и хотели сжечь вместе с книгами. Но после смиловались и после бесчестия велели старцу самому положить книги на огонь и поклясться, что он не будет больше креститься двумя перстами». Затем несчастного старца отдали турку, который долго держал его «в железах», а затем, взяв мзду, — отпустил. Свой рассказ Амфилохий заключил так: «Другого такого старца во всей горе Афонской нет. Борода у него до самой земли, как у Макария великого, носит он ее в мешочке,

который привязывает к поясу. Имя ему Дамаскин, муж духовен и грамоте учен».

На третьем прении 3 июня эти события стали темой обсуждения. Паисий считал, что сжигать книги не следовало, а можно было только «вымарать» из них ересь. Вопрос о перстосложении стал долго и детально обсуждаться. И последнее прение 6 июня 1650 г. касалось вопросов перекрещивания иноверцев.

Далее по своим посольским политическим делам («из-за вора Тимошки») Суханову пришлось съездить в Чигирин к Б. Хмельницкому и ещё раз в Москву к царю Алексею Михайловичу. 8 декабря 1650 г. он прибыл в Москву и вскоре подал в Посольский приказ свой отчёт — «Статейный список» — и присоединил к нему подробную запись «Прений с греками о вере». Но в Москве сочли, что он всё-таки должен попасть в Иерусалим, и 24 февраля 1651 г. Суханов вновь выехал из Москвы в Молдавию. А в мае 1651 г. он уже один выехал из Ясс на Восток. После своего восточного путешествия в июне 1653 г. Суханов вернулся в Москву через Малую Азию и Кавказ. Но уже вскоре, в октябре 1653 г., он вновь был послан на Афон за греческими рукописями. В феврале 1655 г. Арсений вернулся и привёз в Москву около 500 разных греческих и славянских рукописей из афонских монастырей.

В конце 1650-х годов он уже келарь (настоятель) Троице-Сергиева монастыря — пост весьма влиятельный в русской православной иерархии. В 1661–1664 гг. он заведовал Московским Печатным двором, после чего ушёл на покой. Умер он 14 августа 1668 г. в своей Троицкой лавре, числясь бывшим келарем.

Арсений Суханов, судя по всему, был одним из образованнейших людей России XVII в. Он много знал, много повидал за свою жизнь. Сведения, сообщённые им о происхождении Кирилла и Мефодия, заслуживают если не полного доверия, то, во всяком случае, уважения и внимания.

Самая лучшая и тщательно проработанная публикация «Прений о вере» и двух других работ Суханова (без «Проскинитария») была подготовлена С.А. Белокуровым как продолжение его биографической книги об А. Суханове и издана в 1894 г. в «Чтениях Общества истории и древностей российских» (24). Автор проработал 21 список «Прений» и полностью опубликовал текст по оригиналу — списку 1650 г., сохранившемуся в Московском архиве Министерства иностранных дел. Этот текст был переписан не Сухановым, но имеет его правку. Поскольку конец столбцов сохранился плохо, то С. Белокуров использовал также самый полный и лучший список

сочинений Суханова, ведущий своё происхождение от его личного сборника работ. Это так называемая рукопись Ведерникова (названа по фамилии владельца).

В приложении мы публикуем текст «Прений» буквально с самого начала по рукописи 1650 г. Отрывок, интересующий нас, невелик и целен (25). Он соответствует почти во всём проанализированному нами тексту старообрядческого сборника.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Карташёв А.В. Очерки по истории русской церкви. М., 1992. Т.2. С.124.
2. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. СПб., 1995. С.114.
3. Старообрядческий рукописный сборник XVIII в. Из коллекции автора. Л.182.
4. Белокуров С.А. Арсений Суханов. М., 1891. Часть 1. С.204. Следует отметить, что С. Белокуров издал и первую часть своего исследования в ЧОИДР 1891 г., но с особой нумерацией страниц, так что она могла переплетаться как отдельная книга.
5. Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб., 2000. С.325.
6. Там же. С.137.
7. Там же. С.185.
8. Василевски Т. Славянское происхождение солунских братьев Константина-Кирилла и Мефодия // Советское славяноведение. 1991. №4.
9. Старообрядческий рукописный сборник. Л.182об.
10. Флоря Б.Н. Указ. соч. С.192.
11. Старообрядческий рукописный сборник. Л.182об.
12. Там же. Л.185.

13. Карташёв А.В. Указ. соч. С.127.
14. Там же.
15. Суханов А. Проскинитарий // Православный Палестинский сборник. СПб., 1889. Т.7. Вып.3; То же // Христианское чтение. 1883. №11–12.
16. Белокуров С.А. Указ. соч. Ч.1. Приложение. С.129–136.
17. Там же. С.308.
18. Подробнее см.: Агеева Н.И., Кобяк О.Ц., Круглова И.А., Смилянская Е.Б. Рукописная книга Прикамья. М., 1994.
19. Белокуров С.А. Указ. соч. Ч.1. С.80.
20. Там же. С.125.
21. Там же. С.185.
22. Там же. С.206.
23. Белокуров С.А. Арсений Суханов. Ч.2. Сочинения Арсения Суханова // ЧОИДР. 1894. Кн.2.
24. Там же. С.25–29. Нужно сказать, что публикация этого текста С. Белокуровым выполнена на археографическом уровне конца XIX в.
25. Впрочем, следует отметить, что на Вятке, где и находилась анализируемая нами рукопись XVIII в., «Прения с греками о вере» А. Суханова имелись уже в 1666 г. В числе других рукописей они были изъяты в том году при обыске у игумена Феоктиста — видного старообрядца той эпохи. Феоктист находился здесь несколько месяцев в гостях у первого Вятского епископа Александра, чья нелюбовь к реформам Никона общеизвестна. До своего переезда на Вятку Александр был Коломенским епископом. Между тем А. Суханов начинал свою карьеру дьяконом при Коломенском епископе (около 1630 г.). См.: Роспись книг и писем, взятых при обыске у игумена Феоктиста на Вятке // Документы, содержащие известия о лицах и событиях из истории раскола за первое время его существования. М., 1874. С.323–326.

### ПРИЛОЖЕНИЕ

#### АРСЕНИЙ СУХАНОВ «ПРЕНИЯ С ГРЕКАМИ О ВЕРЕ» (ИЗВЛЕЧЕНИЕ)

158-года марта въ 30 день, едуци с Москвы живоначальные Троицы Сергиева монастыря старец Арсений Сухановъ къ Паисию патриарху ерусалимскому, ночевал в Молдавской земле, в Васлюю, в монастыре сербском, в метохе святыя горы Зуграфского монастыря; и ту-то сидя за трапезою, сказывал игумен з братьею: деялось де у них во Афонской горе. Некто у них был старец честен, сербин, житием свят, и во всем искусен и леты стар; жил в ските, и держал книги московския у себя и крестился крестным знаменем

по московску, как писано в книге Кирила ерусалимского, что печатана на Москве, — да и прочих де тому ж учил. И сведали де про то греки, и сошлись все изо всех монастырей, и того сербина и с московскими книгами поставили на соборе и испытали во всем; и он де им ответ дал против книги Кириловой, как писал блаженный Феодорит, и Мелетий патриарх антиохийский и, последуючи им, писал Максим грек. И те де греки, выслушав у него, называли московския книги еретическими.

И он де им говорил, что есть у них книги старинныя сербския писменныя, а в них де писано о крестном знамении так же, как и в московских; и тое де книгу писменную, сыскав, принесли на собор, и спускали с московскою печатною книгою и все де сошлось слово в слово против московской книги; а та де книга, как писана, 130 лет тому. И греки де на того старца распыхались яростию велию и хотели его сжечь с книгами; и на милость положили, что его не сожгли, а всяким жестоким смирением смиряли, и безчестили и привели де его ко клятве, что впредь ему так не креститься и прочих не учить. А что де у него было книг печатных московских, то у него все взяли и пожгли; да и сербскую де писменную книгу тутю ж сожгли. А московских книг сожгли: Кирила ерусалимского, и Многосложной Свиток и Псалтирь следованием.

Да тот же игумен говорил: греки де горды и нам сербом из давних веков ненавистны. Как де мы сербы и болгары крестились и государи де наши посылали к ним греком, чтоб оне нам преложили книги на словенской язык; и они де нам отказали, ненавидя нас и

чтоб им греком у нас быть во властех. И как де Бог дал нам Кирила философа, родился от отца болгарина, а от матери грекини, и навыв грамоте греческой и латынской и словенскому языку, и тот де Кирил ходил во Царьград, докладывал, чтоб ему позволили сложить словенскую грамоту. И они де ему не позволили и запретили. И он де ходил в Римь к папе Андреяну благочестивому, и папа де ему благословил. И как де Кирил грамоту словянском сложил, и греки де много искали, где б сыскав ево, убить. И Кирил де, то сведав, укрывалса в далних словянях, что ныне живут под цесарем, и там де и преставился; и папа де повелел мощи его взять в Римь и погреб ево в Риме в церкви святых апостолов. А брата де его Мефодия папа Андреян поставил епископа в Паннонии, иже ныне те словяне под цесарем и в Венграх. Да и до сех де мест нас ненавидят греки, что мы по словенским книгам чтем, и архиепископа, и митриполитов, и епископов и попов своих имеем; а им де хочетца, чтоб все они у нас владычествовали. И тое де ради гордости греки и царство свое потеряли, и в церковь де оне на конех ездили и причастие, сидя на конех принимали.

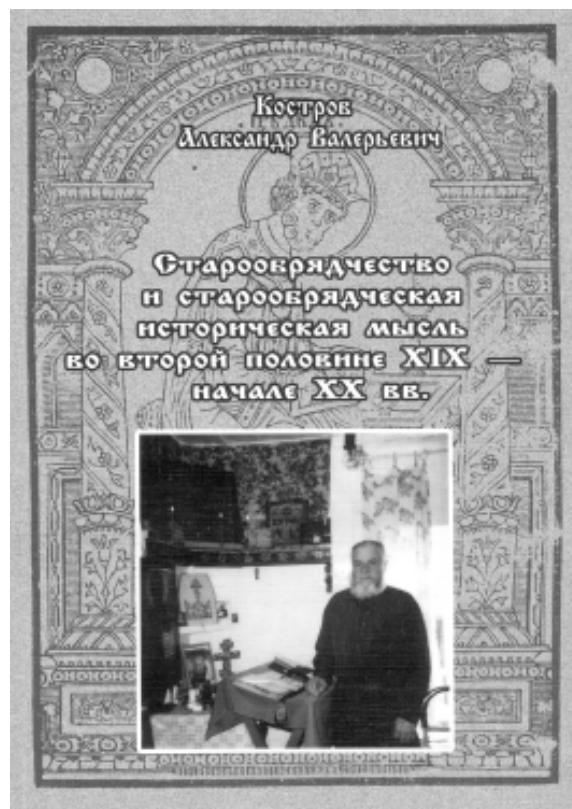
## БИБЛИОГРАФИЯ

**Костров А.В. Старообрядчество и старообрядческая историческая мысль во второй половине XIX—начале XX вв. Иркутск, 2006.**

В монографии рассмотрен процесс развития такого неоднозначного явления отечественной и мировой истории, как старообрядчество во второй половине XIX—начале XX вв. Исследуются идеологические и культурные основы хозяйственной и общественной деятельности старообрядцев. Выявляются характер и масштабы деятельности староверов в культурной, социальной, экономической, политической сферах жизни дореволюционной России.

Особое внимание уделяется такому важному компоненту старообрядческой культуры, как историческая литература. Рассмотрены основы старообрядческой историографической традиции и процесс её развития в период, когда староверие активно вписывало себя в новые системы отношений российского общества.

Книга будет интересна для историков, культурологов, религиоведов и всех, интересующихся отечественной историей.



## ОБ ИКОНОПИСНОЙ ТРАДИЦИИ ВЕТКИ И СТАРОДУБЬЯ

*Р.И. Перекрестов*

**М**астерство иконописцев и обилие икон, выходявших из иконописных мастерских Стародубья, привлекли внимание исследователей ещё в конце XIX—начале XX вв. В 1905 г. иеромонах Дамиан опубликовал «историко-критический очерк» «Недостатки Русской иконописи и средства к их устранению», в котором наряду с «разумно-эстетическим направлением» выделил «особое направление» в русской иконографии, так называемую «клинцовскую иконопись» (1). Говоря о достоинствах и недостатках «клинцовской иконописной школы», иеромонах Дамиан отдаёт должное высокому мастерству иконописцев-старообрядцев и отмечает, что «икон этой школы изготавливается очень много, расходятся они и среди православного населения» (2). Под «клинцовской иконописью» иеромонах Дамиан подразумевал, надо полагать, иконы, написанные не только в посаде Клинцы, но и в г. Новозыбкове, в посадах Злынке, Еленке, Воронке и других старообрядческих поселениях Стародубья.

В годы социалистического строительства иконописные мастерские в Клинцах и в других старообрядческих поселениях Стародубья и Ветки прекратили существование и о клинцовской иконописной школе забыли.

Пробудившийся в конце XX в. интерес к старообрядческой иконе края удовлетворялся первое время коллекциями икон Гомельского музея и Ветковского музея Гомельской области. Последняя была собрана старанием Ф.Г. Шклярова в бывших старообрядческих поселениях Брянской области и Белоруссии. Бережное отношение сотрудников Ветковского музея к иконописному наследию старообрядцев, отсутствие в городах Брянщины иконописных собраний, подобных ветковскому, дало основание исследователям объединить все иконы, написанные иконописцами Стародубья и Ветки, под одним названием «ветковская икона». Тем самым была нарушена историческая преемственность в оценке иконописной традиции края, получившая отражение в сочинении иеромонаха Дамиана.

Значительной глубиной отличается исследование собрания икон музеев Гомеля и Ветки, проведённое Т.Е. Гребенюк. Авторам замечен

целый ряд особенностей в технике, технологии письма, в иконографии местных иконописцев-старообрядцев. Автор делает попытку сравнить иконы ветковской и стародубской иконописной школы, но остаётся в плену представлений, что все иконы из собрания музеев Гомеля и Ветки написаны ветковскими иконописцами от начала XVIII и до начала XX вв. (3).

Необходимость дифференцированного подхода к иконописи, имеющей происхождение из Ветки и из Стародубья, становится всё более насущной по мере изучения истории края и введения в научный оборот всё большего числа икон, хранящихся в храмах селений юго-западной Брянщины и Гомельской области Беларуси.

После переноса в 1765 г. с Ветки в Стародубье главной ветковской церкви Покрова Пресвятой Богородицы и переселения монастыря в братию во главе со священноиноком Михаилом Калмыком, Стародубье становится духовным центром старообрядцев поповского согласия России.

Центром иконописания в Стародубье посад Клинцы стал уже в начале 1750-х годов. В «Ведомости», представленной войтом слободы Клинцы в 1767 г. для составления Румянцевской описи Малороссии, указаны семьи 9 жителей слободы, которые «пропитание имеют от иконного мастерства» (4) (см. таблицу)

О клинцовском иконописце Василии Ивановне Комаеве как о грамотном начётчике и искусном ораторе писал старообрядческий историк XVIII столетия Яков Беляев (5).

Присутствие в 1750–1760-х годах в слободе Клинцы, с населением около полутора тысяч человек, одновременно 9 семей иконописцев свидетельствует о доходности промысла, высоким спросе на икону среди старообрядческого населения, а также о наличии конкуренции среди мастеров-иконописцев. Иконописцы в Клинцах поселились задолго до второй ветковской «выгонки» 1764 г.

По материалам Румянцевской описи 16 старообрядческих слобод Малороссии, в слободе Клинцы в 1767 г. проживало более всего иконописцев. Клинцовские иконописцы были выходцами из разных городов и сёл России. Примечательно, что большинство иконописцев прибыли в Стародубье из России через Польшу, то есть прожив 1–2 года на Ветке. Поэтому можно было бы обсуждать вопрос о переносе иконописной традиции из Ветки в Стародубье. Но в

## Иконописцы слободы Клины

| № п/п | двор | имя                                                | откуда родом                                                                                | когда пришёл                    |
|-------|------|----------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------|
| 1     | 157  | Степан Иванов сын Бобылев, 35 л.                   | их отец природный Юрьевского Повольского уезда, Беретинской вол., д. Петровки               | в сл. Ардонь в 1716 г.          |
| 2     | 157  | Михаил Иванов сын Бобылев, 26 л.                   |                                                                                             |                                 |
| 3     | 225  | Михаил Михайлов, 26 л.                             | дед его и отец из польского г. Невеля                                                       |                                 |
| 4     | 261  | Иван Потапов, 23 л.                                | природный Курского уезда с. Романовки                                                       | в сл. Клины пришёл в 1754 г.    |
| 5     | 263  | Василий Иванов сын Комаев, 34 л.                   | вышел в Польшу в 1751 г.                                                                    |                                 |
| 6     | 265  | Андрей Иванов сын Хирсанов, 44 л., церковн. дьячок | родом из г. Москвы, откуда свезён в малолетстве в Польшу.                                   |                                 |
| 7     | 266  | Григорий Иванов сын Комаев, 22 л.                  | отец его из г. Тулы, ружейной канцелярии станочный мастер. Сшёл с братом в 1751 г. в Польшу | в сл. Клины в 1761 г.           |
| 8     | 267  | Иван Иванов сын Комаев, 36 л.                      | из г. Тулы, ружейной канц. станочный мастер. Сшёл в Польшу в 1749 г.                        | в сл. Клины в 1754 г.           |
| 9     | 314  | Афанасий Васильев сын Охлестин, 37 л.              | дед г. Москвы Успенского собора звонарь                                                     | из Польши в сл. Клины в 1748 г. |

переписи слобод Клины, Злынки и Зыбкой нет ни одного иконописца, кто много лет прожил на Ветке и переселился из Ветки в 1764–1765 гг., во время «выгонки» (!).

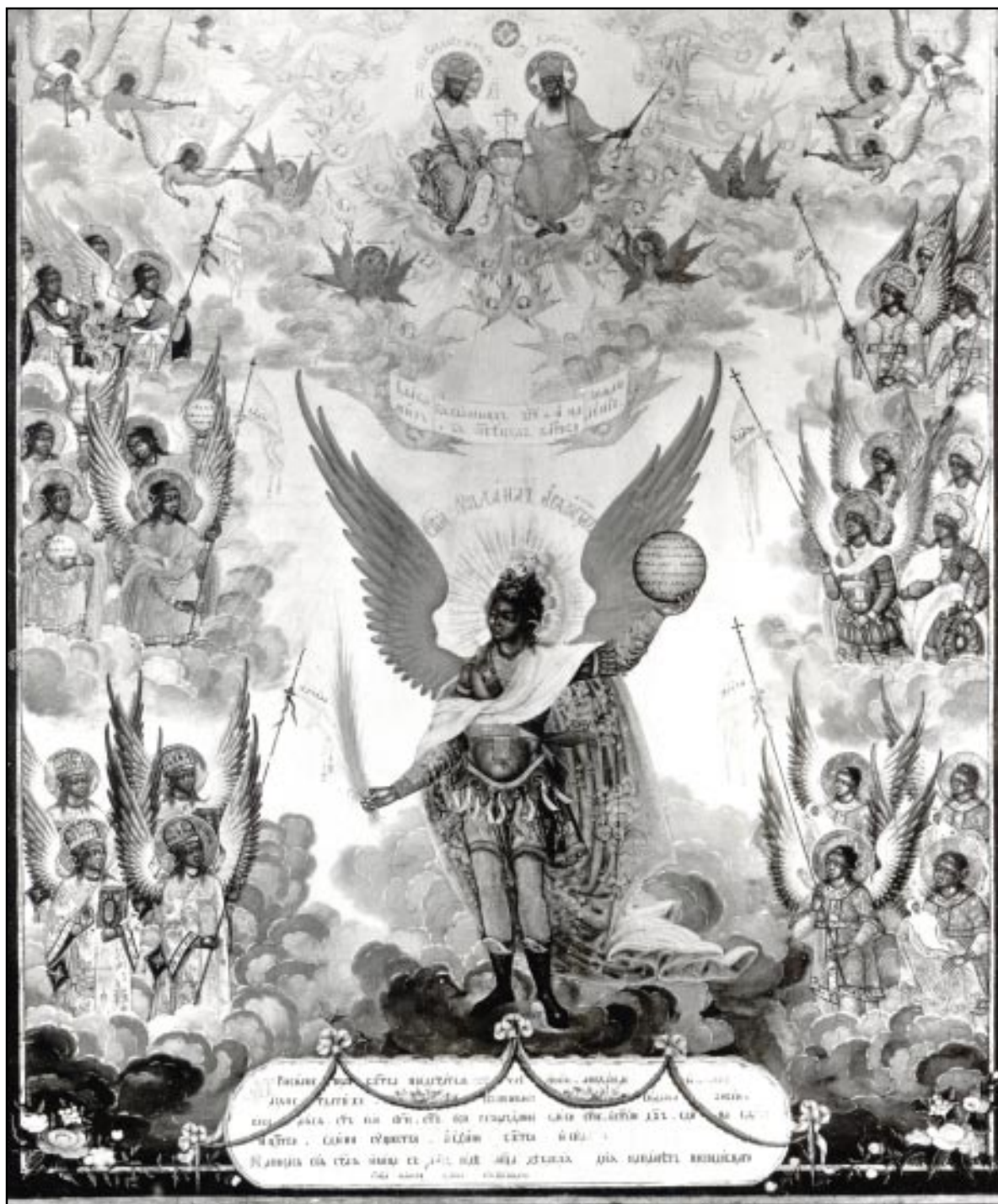
Насколько серьёзно работали клинцовские иконописцы в XVIII в., может свидетельствовать и так называемый «Клинцовский подлинник», принадлежавший, согласно владельческой записи, «мещанину посада Клины». И.М. Снегирев, говоря о «Клинцовском подлиннике», писал в 1849 г., что он «списанный с древнего в конце XVIII века, рукописный, в 4°, хранится в Библиотеке гр. Строганова» (6). На «Клинцовский подлинник» как на богатый источник неизвестных имён русских иконописцев ссылался Д.А. Ровинский (7). «Клинцовский подлинник» помог исследователям выяснить некоторые подробности творческой биографии Андрея Рублёва, «что дало повод И.М. Снегиреву приписать икону Св. Троицы Рублёву» (8). «Клинцовский подлинник» — ещё одно свидетельство того, что в Клине с середины XVIII в. началось и продолжалось до начала XX в. профессиональное и интенсивное иконописание, что дало основание иеро-

монаху Дамиану говорить о «клинцовской иконописи».

О мастерстве иконописцев посада Клины свидетельствует икона «Собор архангела Михаила», хранящаяся в Санкт-Петербурге, в Музее истории религии. Икона, обладающая всеми приметами «новизны» и «самобытности», которые отмечены Т.Е. Гребенюк при изучении икон из собрания Гомеля и Ветки, написана клинцовским иконописцем Иваном Карташевым около 1805 г.

Иконописные традиции в Стародубье зародились ещё в начале XVIII в. и существовали самостоятельно, параллельно с иконописной традицией Ветки. Вторая «ветковская выгонка» не увеличила числа иконописцев в слободах Стародубья. Иконописцы Ветки, при всём их желании остаться в Стародубье, должны были подчиниться правительственным указам и были увлечены потоком переселенцев в южные губернии России, на Иргиз, на Урал и в Сибирь.

Как видно из материалов переписей, и на Ветку, и в Стародубье приходили иконописцы из Москвы, Ярославля, Костромы, Нижнего Новгорода, Твери, Тулы, Курска, из других го-



**Икона Собор Архангела Михаила (1805).  
Клинцовская иконописная мастерская. Автор И. Карташев**

родов, принося с собой сложившиеся в местах их прежнего проживания иконописные традиции. Поэтому можно было бы говорить, особенно применительно к ранней Ветке или к раннему Стародубью, о развитии московской или ярославской иконописной традиции в ветковской или стародубской старообрядческой провинции, а иконы, написанные пришлыми мастерами, рассматривать как образцы московской, ярославской и других школ, написанные не в Москве или в Ярославле, а на Ветке и в Стародубье.

Работа иконописцев Ветки и Стародубья в условиях напряжённого духовного поиска старообрядцами своего места в окружении «враждебного» мира «воцарившегося антихриста» не могла не отразиться на их творчестве. Казалось, следовало ожидать некоторой самоизоляции старообрядческого иконописания от мира, «застывшей» иконописной традиции в круге одной или нескольких наиболее влиятельных и уважаемых старообрядцами иконописных школ, иконы которых более всего предпочитали копировать ста-

рообрядческие иконописцы. Но исследования искусствоведов убедительно свидетельствуют о появлении в XVIII в. в иконах местных иконописцев поповского согласия «самобытности», сложившейся под влиянием как западноевропейской, так и местной украинской иконописной традиции, отразившейся в иконографии, в декоре иконы, в более ярком и детальном украшении одежды святых и в других «новшествах». Но в какой из названных провинций, ветковской или стародубской, сложились исторические и религиозные условия для появления «самобытности» в иконописании?

Сравнивая исторические и религиозные предпосылки к возникновению и развитию иконописания на Ветке в период её расцвета и в Стародубье после переноса сюда духовного центра старообрядцев из-за польской границы, следует отметить, что оба духовных центра существовали в разных исторических условиях, в разных временных пространствах. Кроме того, религиозные взгляды жителей Стародубья середины и второй половины XVIII в. существенно отличались от религиозных взглядов старообрядцев Ветки начала и первой половины XVIII в., что не могло не найти отражения в иконописи, не могло не вызвать эволюции иконописной традиции. Вектор эволюции мировоззрения старообрядца поповского согласия был направлен от жёстких, бескомпромиссных установок беспоповского мировоззрения, суть которых сводилась к тому, что в мир пришёл и царствует антихрист и что господствующая церковь повреждена антихристом, к религиозному мировоззрению, свободному от этих пережитков раннего старообрядчества.

Ломка беспоповских взглядов началась на Ветке, на стыке XVII и XVIII вв., когда в силу естественной убыли священства «старого крещения и старого рукоположения» ветковские слободские обыватели допустили к себе священников «нового крещения и нового рукоположения», заложив основы мировоззрения поповства. Ближайшие 5-6 десятилетий, на которые пришёлся расцвет Ветки, мировоззрение старообрядцев поповского согласия, несмотря на то, что они приняли от господствующей церкви священство, практически совпадало с мировоззрением беспоповцев, особенно на бытовом уровне. Категорическое отторжение всякой «новизны», исходящей из мира антихриста, в церковном обряде, в книге, в одежде, в языке, подчёркнутое следование обычаям русской старожитности, нашло отражение и в отношении к иконе. Все ветковские храмы начала XVIII в. были украшены иконами только греческого и древнерусского письма. М.В. Кочергина обнаружила архивные свидетельства, что весь иконостас деревянной Никольской церкви Николь-

ского (ветковского) монастыря уставлен иконами «греческой живописи, бывшей предметом благоговения предков современных раскольников». В иконостасе летней церкви во имя Преображения Господня Пахомиева монастыря наряду с другими иконами старого письма, был «греческого писания Нерукотворенный Образ» (9). Т. Верховский, описывая в 1846 г. Лаврентиев монастырь, отмечал, что монастырский храм был украшен «самыми древними иконами высокой работы» (10).

Иконы древнего письма преобладали в иконостасах всех монастырских храмов Ветки и Стародубья. Подчёркнуто уважительное отношение монашествующей братии к иконе греческого и древнерусского письма — показатель общего, присущего ранней Ветке, строгого отношения как к иконе, так и к иконописанию. В слободах попечители слободских храмов стремились украсить алтарь и иконостас иконами древнего письма, в крайнем случае, копиями с древнеписанных икон. Миряне также отдавали предпочтение древнеписанной иконе, как правило, привезённой ими из Великороссии, но вследствие естественной убыли старых икон довольствовались копиями со старых образцов.

Вкусу и запросам иночествующих старцев и мирян следовали иконописцы, которые в годы расцвета Ветки должны были писать и писали икону в строгом соответствии с требованием Стоглава, копируя старые греческие и русские образцы и не привнося ничего как со стороны «латинства», так особенно со стороны местной малороссийской традиции, к которой старообрядцы относились враждебно, называя малороссийское население «обливанцами». Старообрядцы не принимали к себе священников от «обливанцев», не вступали с малороссиянами в брачные отношения и не признавали икон, написанных местными иконописцами. Никаких отклонений от древних иконописных традиций, никаких элементов «новизны» в иконе периода «расцвета» Ветки ожидать не следует, они не допускались. В строгой каноничности ранней ветковской иконы ещё мало «своеобразия» и «самобытности». Неслучайно икона, написанная на Ветке в первые десятилетия XVIII в., отвечала религиозным и эстетическим запросам старообрядцев всех согласий, поскольку не отступала от канонических требований, предъявлявшихся старообрядцами-беспоповцами к иконе. Для Ветки периода расцвета должно быть характерным строгое копирование иконописцами древних греческих и русских образцов, подбор предпочтительной иконографической тематики. К этому периоду можно отнести сохранившуюся в незначительном количестве «темноликую» икону XVIII в. Элементы «новизны» в иконописании, которые служат искусстве-

дам веками для выявления самобытности, не могли появиться в условиях первой половины XVIII в., то есть на Ветке. Потребовалась смена поколения и появление новых внутрисполитических условий, чтобы старообрядцы поповского согласия сделали следующий шаг от беспоповских взглядов. Этот шаг был сделан в 1765 г. старообрядцами Стародубья.

Стародубье по возрасту ровесник Ветке. Здесь, в Стародубье, жили предприимчивые старообрядцы, занимавшиеся приграничной торговлей и разными промыслами. Торговый капитал, накапливавшийся из поколения в поколение, обеспечивал богатым обывателям Государевой раскольничьей волости как экономическую самостоятельность и размах торговых сделок, так и независимость суждений, смелость в принятии решений. Богатые миряне Стародубья во главе с бурмистром Алексеем Хрущевым в 1765 г. легко пошли на значительные материальные затраты и хлопоты, чтобы спасти здание Покровской церкви во время выгонки старообрядцев Ветки. Миряне Стародубья, а вслед за ними и глава ветковских поповцев священноинок Михаил Калмык, уступили требованию киевского губернатора именословить императрицу и приносить на проскомидии пятую просфиру за царя. На этих условиях, по «указу», как писал Яков Беляев (11), церковь Покрова Пресвятой Богородицы была перенесена с Ветки в Стародубье, и Михаил Калмык водворился в Стародубье. Этому событию в истории поповского согласия Стародубья и Ветки мало уделено внимания. В то же время молитва за царя способствовала дальнейшей эволюции религиозного мировоззрения старообрядцев поповского согласия Стародубья и постепенному освобождению от прежних беспоповских взглядов. Молитва за царя ещё дальше развила старообрядцев поповского и беспоповского согласий.

Последующее рассмотрение хода эволюции религиозного мировоззрения старообрядцев поповского согласия приложимо больше к Стародубью, поскольку обезлюдившая Ветка после выгонки 1764 г. утратила своё прежнее влияние. Следует подчеркнуть, что большая часть выселенных в 1764 г. с Ветки старообрядцев прошли через Стародубье транзитом. В Стародубье задержались и осели те старообрядцы, кто перешёл из-за польской границы добровольно, до выгонки, опираясь на силу императорских пригласительных указов (12). Переселенцы с Ветки, пришедшие в Стародубье во время «выгонки» 1764 г., не защищённые силой пригласительных указов, были удалены в ближайшие 2 года от польской границы в глубь России.

Поколение старообрядцев Стародубья, жившее в годы правления Екатерины II, было

намного свободнее от беспоповских взглядов, более восприимчивым к влиянию цивилизации европейских стран. Деловые связи с купцами России, Польши, Германии, Малороссии, Турции научило старообрядцев Стародубья не бояться общения с представителями других религиозных конфессий, быть терпимыми к малороссийским «обливанцам» и даже усваивать их культуру.

Начавшееся в годы екатерининской «оттепели» строительство во всех старообрядческих слободах Стародубья церковных зданий показало, что вкусы старообрядцев поповского согласия претерпели значительные изменения. Вместо шатрового завершения храмов, каким оно было у первой ветковской церкви во имя Покрова Пресвятой Богородицы, старообрядцы строят многокупольные храмы. Главки церквей и колоколен завершают купола шлемовидного очертания в местной малороссийской традиции. В украшении фасадов церквей и колоколен присутствуют элементы классицизма.

Во второй половине XVIII в. в Россию пошёл нарастающий поток старообрядческой литературы из типографий Западной Руси: из униатских монастырей (Вильно, Супрасль, Почаев), из светских типографий (Гродно, Варшава). Книги, напечатанные за границей по заказу старообрядцев Калуги и Стародубья, призваны были повторять образцы русских изданий периода первых пяти патриархов. Но недостаток, а порой отсутствие клише, повторяющих рисунки художественного оформления московских типографий (заставки, концовки, инициалы, ломбарды), восполнялся теми клише, которыми украшались светские и религиозные книги униатов и католиков. Книга, напечатанная за границей, не была отторгнута старообрядцами 1770-х годов. Это вдохновило клинцовских купцов к созданию в 1784 г. собственного книгопечатного производства. В книжных украшениях клинцовских издателей, по мнению И.В. Починской, наряду с копированием московских книжных украшений присутствует ряд оригинальных композиций, соединивших в рисунке заставок, концовок традицию московских издателей с элементами барочной книжной графики (13). «Возможность восприятия старообрядцами таких значительных новаций коренилась в новых эстетических представлениях заказчиков книг, жителей западнорусских территорий, и в отсутствии внутренней потребности читателей следовать старому канону, в их готовности воспринимать новую книгу» (14).

Переживание экономического подъёма, переживание духовного возрождения, строительство многочисленных храмов, осязаемая свобода исповедания старого обряда, общий культурный рост населения Стародубья ускоря-

ли процесс эволюции старообрядческого мировоззрения. Именно в Стародубье, а не на Ветке, появляется богатый заказчик на старообрядческую икону, свободный от строгих беспоповских установок, присущих первому поколению старообрядцев поповского согласия. Именно в Стародубье, а не на Ветке, иконописание переходит в руки слободских иконописцев, независимых от пристального и строгого наблюдения со стороны монастырских братий. В Стародубье иконописание приобретает масштабность, становится прибыльным и всё чаще отвечает вкусу богатого заказчика. Время духовного возрождения старообрядчества в годы екатерининской веротерпимости находит отражение не только в архитектуре церковных зданий, в изменении структуры старообрядческих богослужебных книг и в художественном их оформлении, но и в иконе, в манере её исполнения, в наложении на старую дониконовскую традицию иконописания элементов западного влияния как в технике написания икон, так и в иконографии, в появлении новых старообрядческих иконографий, в новом подборе красок, в создании новых элементов украшения (узорчатость одежды святых, цветы роз на одежде, виноградная лоза, изображение святых и ангела-хранителя на полях икон), в оформлении орнамента, фона — во всей той новизне, которая замечена Т.Е. Гребенюк в иконах, написанных в ветковско-стародубском крае в XVIII—XIX вв. (15).

Вся иконописная новизна зародилась и окрепла в Стародубье, а не на Ветке. Екатерининская оттепель преобразила в первую очередь Стародубье, придала ему импульс к быстрому росту, развитию и процветанию. Напротив, правительством Екатерины II в 1760-е годы было сделано все, чтобы Ветка не возродилась как заграничный духовный центр старообрядчества. Никто в 1764–1765 гг. не предполагал, что в 1772 г. произойдёт раздел Польши и земли, на которых была поселена Ветка, войдут в состав Российской Империи, поэтому меры правительства по уничтожению Ветки были быстрыми, решительными, последовательными, доведёнными до своего логического завершения.

Стародубье во второй половине XVIII в. выходит вперёд, задает тон, моду. Теперь иконописцы обедневшей и обнищавшей Ветки из тех, кого не удалось переселить в Россию, равняются на иконописцев Стародубья, угождая вкусам богатого купечества и мещанства Стародубья. Теперь иконы, написанные в Стародубье, вывозятся из Стародубья на Ветку, а не наоборот.

В искусствоведении принято давать название новому явлению по тому месту, где оно зародилось, окрепло и получило своё развитие. В ветковско-стародубском крае местом, где

сложились благоприятные условия для рождения и развития нового явления в иконописании, стало Стародубье. И ещё один довод. Указанием на время появления в иконе уклонения от старой ветковской традиции иконописания в «самобытность», на появление в иконе элементов «новизны» может служить отказ беспоповцев Стародубья покупать иконы, написанные иконописцами поповского согласия Стародубья, и предпочтение иконам из других иконописных центров. Это произошло в Стародубье в годы екатерининского правления. Правильно отмечала Э.К. Гусева, познакомившись в 1978 г. с моленными беспоповцев Брянщины и Гомельщины, что «моленные старообрядцев-беспоповцев этого региона имели иконы не местного письма, а были привозными, среди которых большое место занимали иконы традиционных центрально-русских иконописных школ» (16). Были иконы привозными или местными, вопрос этот требует изучения. Материалы переписи старообрядческих слобод Стародубья 1767 г. позволяет говорить, что беспоповцы Злынки, Ардони, Еленки в эти годы уже имели своих иконописцев, иконное письмо которых могло отличаться от письма иконописцев поповского согласия отсутствием «новизны» и «самобытности» и более строгим копированием икон «центрально-русских иконописных школ».

Эволюцию религиозных взглядов заказчиков и покупателей старообрядческой иконы претерпела и сама икона. При этом традиция писать икону строго «в образ и в подобие» не была утрачена, но для появления новой иконописной традиции созрели условия, и такая икона родилась. Экономический и культурный рост старообрядческого населения в условиях религиозной веротерпимости, строительство десятков храмов, требующих для украшения большого числа икон, богатый заказчик из мещан и купцов, новый вкус и новый взгляд на икону, появление «самобытной» иконы, явились не на Ветке, а явились в Стародубье.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дамиан, иеромонах. Недостатки русской иконописи и средства к их устранению. 1905. // О церковной живописи. СПб., 1998. С.55.
2. Там же. С.83–84.
3. Гребенюк Т.Е. Художественное своеобразие ветковских икон: Техничко-технологический аспект // Мир старообрядчества. Вып.4: Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998. С.389; она же. Техничко-технологическое своеобразие ветковских икон // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.6. М., 1998. С.66–69.

4. ЦГИА Украины в г. Киеве. Ф.57. Оп.1. Д.117. Л.171, 208, 225–226об., 230, 241.
5. Белоликов В.З. Епифаниево согласие // Труды Киевской Духовной Академии. С.9–10.
6. Древности российского государства. М., 1849. Вып.1. С.ХХVIII.
7. Ровинский Д.А. Иконописание в России до конца XVII в. М., 1903. С.39, 56–57, 122–123, 129, 131, 136.
8. Шередега Н. «Образ Св. Троицы Андрея Рублёва» // Третьяковская галерея. 2005. №3. С.35.
9. Кочергина М.В. Старообрядчество Юго-запада России (1760–1860 гг.): хозяйство, расселение, культура: Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Брянск, 2003.
10. Верховский Т.А. Стародубье. Казань, 1874. С.56.
11. Беляев Я. Летопись Ветковской церкви //

ИРЛИ. Древлехранилище. Собрание колл. Перетц. №378. Л.2.

12. Волошин Ю. Государевы описные Малороссийские раскольнические слободы (XVIII в.). М., 2005. С.103–105.

13. Починская И.В. Особенности художественного оформления старообрядческих изданий XVIII–начала XX вв. // Вестник музея «Невьянская икона». Екатеринбург, 2002. Вып.1. С.155–156.

14. Там же. С.153.

15. Гребенюк Т.Е. Художественное своеобразие ветковских икон: Техничко-технологический аспект. С.389; она же. Техничко-технологическое своеобразие ветковских икон. С.66–69.

16. Гусева Э.К. Старообрядческое искусство на Брянщине и Гомельщине // Из истории фондов Научной библиотеки Московского университета. М., 1978. С.130. Цит. по: Кочергина М.В. Указ. соч.

## БИБЛИОГРАФИЯ

**Богослов на Витке: История и возрождение старообрядческого храма в Великом Новгороде: 1150-летию Великого Новгорода и 100-летию дарования старообрядцам вероисповедной свободы посвящается. Великий Новгород, 2006**

Сборник статей объединён одной темой и посвящён истории новгородского храма св. Иоанна Богослова на Витке на Торговой стороне. Храм входит в число «классических» памятников периода расцвета новгородского зодчества (вторая половина XIV–XV вв.). Он упоминается почти во всех путеводителях, учебниках и обобщающих трудах по архитектуре.

Несмотря на бедность источниковой базы, в ходе архивно-библиографических исследований удалось в общих чертах проследить историю памятника и ответить на большинство вопросов. В процессе работы были обследованы архивы Великого Новгорода (Государственный исторический архив Новгородской области, архив УГК ОИПИК (ныне — Новгородского научно-реставрационного управления), Отдел письменных источников Новгородского музея-заповедника), частично Санкт-Петербурга (Российский государственный исторический архив, Архив Института истории материальной культуры, архив Музея Академии художеств) и Москвы (фотоархив Музея архитектуры им. А.В. Шусева, отдел рукописей библиотеки ГТГ). Выявлено несколько интересных текстовых и графических документов, среди которых в первую очередь надо назвать описание строения и имущества б. Иоанно-Богословского монастыря 1768 г., «Церковную и ризничную



опись» храма 1856 г., комплект чертежей Н. Григорьева 1911 г., несколько дореволюционных и довоенных фотографий, а также описание икон, находившихся в церкви в 1926 г.

Помимо данных историко-архивных исследований, в настоящем сборнике публикуются материалы архитектурно-археологического и архитектурно-реставрационного изучения памятника, производившегося в 2002–2004 гг., а также сведения по истории новгородского старообрядчества и Русской Православной Старообрядческой Церкви, в пользовании которой с октября 2001 г. находится храм св. Иоанна Богослова на Витке.

## СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ

### «ДОМ МОЙ ДОМ МОЛИТВЫ НАРЕЧЕТСЯ...»

*В.И. Осипов*

**И**стория старообрядческих храмов — неотъемлемая часть общей истории старообрядчества. В условиях репрессивной политики государства и синодальной церкви по отношению к старообрядцам последние стремились иметь свои храмы. В случаях, когда не удавалось открыть храм легально, приходилось действовать тайно. Старообрядческие часовни и моленные по сути — это храмы, устроенные в условиях запрета на строительство церквей. Вокруг тайных молелен группировались общины, члены которых противостояли яростному напору государственной и синодальной власти по их искоренению или переводу в члены единоверческой церкви. Синодальная церковь видела в старообрядцах «раскольников», которые не хотят примириться с ней и продолжают смущать «православную» паству. Государство же, считая Русскую Православную Церковь частью своего аппарата, не могло позволить иметь ещё одно православное (старообрядческое) общество в империи (1).

Боровск в Калужской губернии — признанный центр старообрядчества, здесь были представлены несколько согласий. В 1881 г., когда Белокриницкая митрополия и Московская архиепископия заключили соглашение, по которому все приходы и епархии, находящиеся на территории Российской Империи, подчинялись Московской архиепископии, основная часть боровских старообрядцев вошли в подчинение Московской архиепископии. «Окружное послание» разделило боровских старообрядцев белокриницкого согласия на окружников и неокружников (2), просуществовавшее в Боровске до 1940-х годов. Небольшое число боровчан-староверов остались приверженцами беглопоповства («лужковцы»).

Устойчивый количественный рост числа боровских старообрядцев наблюдается на протяжении всей второй половины XIX в.: с 934 человек в 1857 г. до 1608 в 1869 г. и до 3710 в 1897 г. (3). К 1897 г. в Боровске старообрядцы составляли 44,1% от общего количества жителей (8414 человек). Такой заметный рост вызван не только естественным увеличением населения, но и ослаблением в последней чет-

верти XIX в. государственного давления на старообрядцев. Конечно, старообрядческое население Боровска не могло обходиться без моленных.

В 1850–1860-е годы боровские старообрядцы белокриницкого согласия тайно совершали богослужение в домах Томилина, Меренкова и Большакова. Священников привозили из Москвы (4). Когда в 1862–1864 гг. из-за «Окружного послания» боровское старообрядческое общество распалось на окружников и неокружников, соответственно разделились и моленные. Окружники собирались в доме Большакова. Эта моленная с 1872 г. признана официальной, но она вынужденно кочевала по домам Пашутина, Глухарёва, Меренкова, пока в 1880 г. окончательно не обосновалась в доме Пашутина. После многих мытарств и ухищрений старообрядцы добились постройки вместо неё нового моленного дома — храма Всех Святых. Противоокружники постоянной моленной не имели. Они собирались на молитву по домам Томилина, Голофтеева и других, затем остановились в доме Капыриных. В 1872 г. их моленная была закрыта и опечатана. Ждановы устроили новую под видом амбара и со временем добились, чтобы она действовала легально.

Проследим судьбу боровских старообрядцев белокриницкого согласия и их молелен во второй половине XIX в.

Согласно изданному МВД в 1858 г. «Наставлению», старообрядцы не выделялись в особую категорию населения, а признавались гражданами империи. «Наставление» частично ограждало староверов от преследования за религиозные убеждения. Тем не менее, боровские священники, выполняя свой «долг», заваливали Калужскую духовую консисторию просьбами усилить репрессивные меры против боровских старообрядцев, которые открыто имеют свои моленные и служат в них. Так, боровский протоиерей Чертков в 1859 г. доносил: «Число раскольников увеличилось, к этому способствует: 1) уравнивание прав купцов на постоянном и временном праве. Последние, как и первые, освобождены от подушной и рекрутской повинностей, а потому свидетельства о православии сделались средствами, против раскола недействительными, а вместе с тем и

внушения духовенства об исполнении христианских обязанностей исповеди и св. причастия. Прежде купцы старались получить означенные свидетельства мерами законными и незаконными, а теперь получить и не получить оные считают делом безразличным. Временные же купцы совершенно потеряны для церкви, так как прекращают всякое общение с причтом, — запирают от него ворота; 2) ограничение действий полиции и духовенства по отношению к расколу высочайшим повелением 1858 г. и в особенности превратное толкование сего повеления. На основании сего повеления раскольники проповедуют совершенную свободу в обнаружении своих заблуждений и действительно ею пользуются. Так, раскольнические сборища для богомолья бывают каждый воскресный и праздничный день во многих домах по наряду и в особенности Илариона Томила, Хрисанфа Головтеева, Петра Большакова и Шапошниковых; духовенству же остается только молчать и скорбеть, так как никто не принимает на себя обязанностей свидетелей. Прежде потаенные раскольники венчались, крестили и хоронили в церкви, а теперь большею частью по раскольническому обряду. Текущего месяца с 9 на 10-е полиция вознамерилась было остановить брак купеческого сына Лазаря Глухарёва с раскольнической девицею Капыриною, и за это двое полицейских служителей едва не поплатились жизнью, а брак повенчан в г. Боровске по раскольническому обряду, но кем и в чьем доме, наверное не известно» (5).

Такое положение дел в Боровске вызвало раздражение и епископа Калужского и Боровского Григория, неутомимого борца со старообрядчеством на территории своей епархии. Он составил проект, направленный против боровских старообрядцев, и подал его губернатору Виктору Антоновичу Арцимовичу. Его проект заключал в себе следующие пункты: удалить из Боровска всех «большаков», чтобы прекратить взаимоотношения их с народом, не оставлять «большаков» без преследования, запретить им встречаться с боровскими старообрядцами для богомолья, запретить им совершать требы; «лжепопов» разыскивать и выдвирать из города в отдалённые монастыри; расторгать браки старообрядцев с нестарообрядцами; детей их отбирать и отдавать на воспитание «православным» родственникам; не выдавать паспорта тем, кто не причащался и не исповедовался в приходской церкви; не выбирать на городские должности старообрядцев явных или тайных. Этот проект был бы хорош в правление Николая I, но теперь он встретил со стороны либерального губернатора резкую критику: «Входить в настоящее время в соображения

о принятии особых мер к пресечению вредных действий раскольнических большаков в г. Боровске я не вижу основания, так как город этот относительно раскола не находится в исключительном положении...» (6).

В апреле 1872 г. боровскому уездному исправнику Николаю Дмитриевичу Челищеву было дано указание проверить 3 существовавшие старообрядческие молельни в Боровске в домах Меренкова, Большакова, Томила (7). С разрешения калужского прокурора в домах произведён обыск. Во время обыска изъяты церковные предметы, копии листов о старообрядческом учении. Дело было направлено в Калужский окружной суд. После долгого следствия и попытки боровских старообрядцев решить свои проблемы при встрече с губернатором 22 июня (см. ниже), решением окружного суда от 6 декабря 1872 г. было определено: Григория Семёновича Меренкова признать виновным в устройении моленной до 1856 г. и после освящения в Боровске единоверческой церкви, но не подлежащим за давностью лет наказанию. Томила по суду оправдать и устроенную им моленную уничтожить. С Большаковской моленной «за недостаточность улик, дело согласно заключения прокурорского надзора дальнейшим производством прекратить» (8).

Как видим, моленная в доме Меренкова была устроена до 1856 г., действовала до 1872 г. и была закрыта. О времени построения моленной («противоокружнической») Томила неизвестно, но и её закрыли. Моленную Большакова по неизвестным причинам не тронули. Таким образом, можно с уверенностью говорить, что старообрядцы белокрыницкого согласия начиная с 50-х годов XIX в. имели 1 моленную, а в конце 1860-х устроили ещё 2, которые официально должны были ликвидироваться.

2 июля 1872 г. из канцелярии калужского губернатора в МВД было отправлено секретное доношение о встрече губернатора Ивана Егоровича Шевича с боровскими старообрядцами (9). В нём сообщалось, что 22 июня губернатор был с ревизией в Боровске и в этот день встретился с окружниками — купцом Лазарем Алексеевичем Глухарёвым, Петром Фадеевичем Мешковым, мещанином Иваном Николаевичем Рудаковым, Антоном Петровичем Ирошниковым. Они обратились к нему с просьбой возратить церковные предметы закрытых молелен и осторожно намекнули на то, чтобы им разрешили собираться для моления. Губернатор сделал им внушение:

1. Для государства они члены гражданского общества, и оно (государство) «никакого старообрядческого общества не признаёт».

2. Возвращение церковных вещей зависит от судебной власти.

3. «... правительство нисколько не имеет в виду стеснять свободу совести лиц, принадлежащих к расколу, предоставляя каждому молиться в своём доме и среди семейства согласно его религиозному убеждению, но что вместе с тем всякое внешнее оказательство раскола, многолюдные собрания, могущие послужить соблазнам для православных... ни в каком случае мною не будут терпимы».

4. Городскому управлению и городскому голове (старообрядец мещанин Глухарёв) предложено в «делах города совершенно отрешиться от всякой религиозной особенности или розни» (10).

Боровские старообрядцы и городской голова Карп Кононович Глухарёв со своей стороны «заявили о своей безусловной преданности правительству и готовности исполнять закон и все обязанности гражданина, свидетельствуя и о том, что в делах городского управления ими никогда не допускается и не будет допускаемо влияние религиозных особенностей, свойственных их толку» (11).

Юридическая нерешённость вопроса содержания молелен старообрядцами вела к взаимному недоверию и давала повод миссионерам или «недоброжелателям» заниматься «рьяным выполнением своего долга»: узнавать о моленных и информировать об этом гражданскую или духовную власть. Не прошло и года после встречи губернатора с боровскими старообрядцами, как 7 июля 1873 г. была подана анонимная записка на имя губернатора о том, что у купца Поликарпа Аксёновича Глухарёва обнаружена моленная, в которую он не пустил надзирателя. Моленная была опечатана тремя полицейскими печатями. В окно моленной было видно, что внутри её находятся иконы, подсвечник, аналой, книги и т.д. «И сейчас слух носителя у нас в Боровске, что господин надзиратель взял с купца Глухарёва неизвестную сумму цифры и выдал ему все вещи» (12).

Как следует из дела, в июне 1873 г. П.А. Глухарёв в «каменной палатке при доме» устроил моленную с иконостасом, алтарём и царскими вратами. Расследовал дело о моленной чиновник особых поручений Россинский, который осмотрел её в июле и подтвердил наличие в моленной церковных предметов, которые впоследствии исчезли. 4 июля двери моленной были опечатаны надзирателем 1-й части города Волковичем. После этого последовал приказ разобраться в деле более подробно (13). 14 июля 1873 г. Россинский прибыл в Боровск и произвёл опрос свидетелей (14). Показания дали мещане Егор Иванович Пастухов, Евграф Васильевич Молчанов, Павел

Большаков, купец Афанасий Корнеев, купеческий сын Фёдор Митрофанович Венедиктов. Также показания были взяты у унтер-офицера В. Тимофеева, рядового Т. Матвеева, рядовых полицейской команды И. Иванова, П. Филиппова, Х. Даронина, унтер-офицера П. Капырина и бомбардира Л. Ефимова, которые видели внутри моленной церковные предметы. Внутрь же Глухарёв их не пустил, так как возле моленной собралось около «двухсот раскольников обоёго пола и очень шумели, нанося дерзости надзирателю и помощнику исправника» (15).

О том, что моленная активно использовалась боровскими старообрядцами, говорят показания опрашиваемых. Е.И. Пастухов вместе с полицейским надзирателем был приглашён в дом Глухарёва в качестве свидетеля. Их в моленную не пустили, а в окно он увидел 3 больших церковных подсвечника с толстыми восковыми свечами, складной аналой, до 20 икон на полках, подручники, свечные огарки. Другой свидетель, Е.В. Молчанов, утверждал, что ему смотреть в окно было неудобно, он видел только несколько икон, один подсвечник, огарки от свеч. П. Большаков видел только один подсвечник и много икон. Всего рассмотреть он не успел, помешали старообрядцы, которые «не допустили её осмотреть» (16). А. Корнеев видел в палатке «ширмы для иконостаса и в алтаре престол, покрытый синим покрывалом, напротив которого стояли иконы и церковный подсвечник. В самой же моленной на гвозде висело кадило. Стоял аналой и перед ним подсвечник, до тридцати или больше икон на полках в длину полатки, раскладной столик для чтения, большой церковный подсвечник с толстою подставкою свечей, много старообрядческих подручников, а также и свечных огарков» (17). Более полно описана моленная Ф.М. Венедиктовым, потому что его ещё раньше приглашал П.А. Глухарёв и показывал её: «На полке, устроенной почти во всю длину палатки, находилось много икон без риз, большие церковные подсвечники, аналой, в углу со входа направо на подмостках котла много церковных книг, а вокруг палатки с трёх её сторон деревянные лавки... со входа в палатку налево... иконостас (за занавесью синего цвета), устроенный вроде православного с иконами, вделанными в ширмочки, в иконостасе царские врата позолоченные. С левого же боку находится дверь, заглянув в которую, увидел алтарь, в котором напротив царских дверей стоит стол, покрытый пеленой, а налево в угле также стоит покрытый пеленой, напротив царских дверей и названного стола на полке наставлено много икон без риз и один большой со свечою поставник» (18).

После опроса всех свидетелей их собрали вместе и они с Россинским произвели новый осмотр моленной. И тут начинаются чудеса — моленная оказалась пустой. Было потребовано объяснение от Глухарёва. Но тот развёл руками и сказал, что про моленную ничего не знает, а вот через Боровск проезжал старообрядческий священник, которого он знал. И у того была походная церковь. После службы у Глухарёва священник уехал и забрал с собою походную церковь. Когда же к нему 4 июля пришли с досмотром, он не пустил осматривать палатку, так как у прибывших не было «удостоверений от вышестоящего начальства на право входа в ту палатку» (19). При новом осмотре палатки ничего правонарушительного обнаружено не было: 14 икон без риз, записочки, лавки по углам, «галанская» печь, пустые кадушки. Размеры каменной палатки составляли в длину 15<sup>1</sup>/<sub>4</sub> аршина, в ширину 8 арш. 7 вершков. Также при осмотре увидели новую кладку (заложена дыра), сделанную на «скорую руку», через которую свободно проходил человек. 8 августа палатка Глухарёва была осмотрена заново. Дело затянулось и было передано в Московскую судебную палату, которая, рассмотрев его, 16 октября 1876 г. в письме к губернатору высказала своё мнение:

1. Акта осмотра моленной (палатки) как единственного удостоверения для доказательства вины недостаточно.

2. Показание свидетелей, которые 4 июля не были допущены в палатку, «не обстоятельны».

3. О том, что вынесли через лаз, — «не доказуемо».

4. То, что некоторые свидетели видели моленную, не доказывает, что её недавно сделали и служили в ней.

5. При всех сопоставляемых фактах «нельзя прийти к убеждению в виновности Глухарёва в преступном деянии», то есть о построении новых моленных или починке старых (20).

На основании вышеизложенного П.А. Глухарёв был оправдан. В дальнейшем о моленной П.А. Глухарёва ничего не известно. Церковную утварь и предметы он мог перенести в одну вновь подготовленную тайную моленную (к Пашутину или Меренкову).

Моленные Меренкова, Большакова и Томилина продолжали существовать «потаённо». Старообрядческие лидеры использовали любую возможность, чтобы их легализовать. Такой случай представился во время русско-турецкой войны. 8 июля 1877 г. боровским уездным исправником Челищевым был подан рапорт калужскому губернатору с запросом, как

поступить с Григорием Семёновичем Меренковым, который получил разрешение от Главного управления Общества Красного Креста поставить кружки для сбора денег для раненых в моленных Меренкова, Большакова и Томилина (21). Согласно постановлению суда, моленная Меренкова была признана устроенной незаконно и закрыта. Исправника смутило то, что, согласно выданным разрешениям поставить кружки в моленной, она автоматически признаётся существующей и законной. Как быть исправнику? Сложившееся положение, конечно, не устраивало ни местные, ни губернские власти. Калужский губернатор 14 июня 1877 г. направляет письмо за №256 председателю местного управления Общества попечения о раненых и больных воинах (22). Начинается переписка губернатора с Обществом Красного Креста. Общество «оправдывается» тем, что кружки для сбора денег были выданы Меренкову и в «уведомлении сего правления указаны молельни в домах Большакова и Меренкова по недоразумению, так как в делах местного правления не имеется никаких сведений о том, которые из старообрядческих моленных домов в Боровске имеют законное право быть открытыми» (23). Канцелярия губернатора уведомила Красный Крест, что кружки хоть и выданы старообрядцам, но выставлять их в моленной Меренкова нельзя, так как она закрыта (24). Боровский исправник получил два уведомления: такое же, что и Красный Крест, и очередное о закрытии моленной Меренкова (25).

В 1879 г. моленную Меренкова постигло несчастье — она сгорела. Появилась необходимость в новой. Боровские старообрядцы решили идти официальным путём. 29 марта 1880 г. было подано прошение калужскому губернатору от уполномоченных от общества старообрядцев, приемлющих священство, боровских купцов Ивана Васильева Шокина\*, Ивана Иванова Санина, купеческого сына Ивана Кузьмина Позняка и купеческого брата Афонасья Петрова Мешкова: «Мы, старообрядцы, приемлющие священство, в числе трёх тысяч душ с давних лет имели молитвенный дом, где собирались на молитву и совершали все свои христианские религиозные таинства, который местной административной властью был в 1845 г. обращён против нашего желания в единоверческую церковь, а там мы собирались на молитву в одном из домов, а именно г. Меренкова, но этот наш дом в сентябре прошлого 1879 г. сгорел, и мы лишены возможности собираться на молитву и совершать Христианские таинства по своему религиозному убеждению. А посему мы осмеливаемся почтительно

\* в некоторых документах Шокины фигурируют под фамилией Шохины.

нейше ходатайствовать пред вашим превосходительством о разрешении нам собираться на молитву и совершать по нашему религиозному убеждению церковные таинства, для сего один из домов обратить в молитвенное здание или позволить нам построить вновь здание для молитвенного дома, по указанию местного начальства» (26). Прошение было оформлено, заплачено за 2 гербовые марки по 60 коп. и зарегистрировано канцелярией губернатора 7 апреля 1880 г. Ответ был дан незамедлительно: 10 апреля уполномоченные были уведомлены, что прошение «не может быть удовлетворено». Таким образом, у окружников осталась Пашутинская моленная.

Что происходит в старообрядческих моленных — открыты они или закрыты — следили не только чиновники, но священники боровских церквей. Так, в январе 1890 г. миссионер Христорождественского храма Михаил Извеков сделал донесение благочинному Благовещенского собора Василию Казанскому о недавно открытой на Успенской улице в доме Иллариона Михайловича Пашутина\* моленной, где собираются боровские старообрядцы на богослужение (27). Эта моленная находилась недалеко от Христорождественского храма, что крайне нежелательно, так как во время праздников в ней много народа. К тому же Успенская — центральная улица города, а такое местоположение моленной подрывает авторитет не только духовных, но и гражданских властей. Естественной реакцией на новую моленную М. Извеков считал её закрытие.

Калужская духовная консистория поручила благочинному вместе с местным исправником произвести дознание о том, к какому направлению принадлежат старообрядцы, посещающие эту моленную; кто такой Пашутин и в какой вере рождён; с чьего разрешения открыта моленная, что в ней находится и кто в ней совершает богослужение? Осмотр моленной произвели благочинный В. Казанский, уездный исправник Аникеев, священник-миссионер Иоанн Жаров (28), церковный староста Крестовоздвиженской церкви Фёдор Горелов, мещанин Ефим Максимов и отставной рядовой Николай Скворцов. Впервые в документах при осмотре моленной упоминается присутствующий при этом старообрядческий священник о. Карп Тетёркин. Осмотр показал, что она стоит рядом с домами Ивана Михайловича Пашутина и Петра Михайловича Полежаева. Дом, где расположена моленная, каменный двухэтажный, с деревянным мезонином и имеет по линии улицы 5 окон на этаже (как на первом, так и на втором). Снаружи он ничем не отли-

чается от других домов. Второй этаж дома по внутреннему устройству очень напоминает православный храм. Все внутренние комнаты уставлены иконами, пред которыми висят лампы, стоят подсвечники со свечами; имеются царские врата, ризница, где хранят книги, пелены и другую церковную утварь; иконостас деревянной работы в 2 яруса; алтарь с престолом и жертвенником. На престоле Евангелие, крест и антиминс. Икон в моленной 78 и в алтаре 19 (29). Опрос И.М. Пашутина показал, что моленная заведена его отцом Михаилом Алексеевичем Корнеевым лет 40 назад. Разрешения на её открытие у него нет, а молятся в ней старообрядцы «по Рогожскому кладбищу». Служит у них священник о. Карп Лазаревич Тетёркин, который проживает рядом с моленной в доме П.М. Полежаева.

Пользуясь поддержкой влиятельных боровских купцов, о. Карп Тетёркин мог безбоязненно совершать службы и проживать открыто. Отец Карп Тетёркин проживал в Боровске с 1889 г. На момент осмотра моленной ему было 29 лет, происходил он из крестьян д. Короткова Запонорской волости Богородского уезда. Рукоположен был архиепископом Московским Савватием для церкви Всех Святых, которая располагалась в этой моленной. Ставленную грамоту показывать проверяющим он не стал, сослался, что она находится в Москве. Кроме него в этой моленной, а точнее церкви, служили дьякон Григорий Егорович Борзов и причётник мещанин Василий Панфёрович Венедиктов (30).

Мещанин Павел Герасимович Девятков показал: «когда открыта моленная, не знает, но знает, что раскольники молились прежде у Меренковых, а потом у Щербаковых, а затем уже стали собираться к Пашутиным» (31). Показания отставного фейерверкера Фёдора Тарасовича Горелова: «когда он служил в батарее, расположенной в Боровске, то в доме Пашутина, где теперь моленная, был батарейный лазарет и никакой моленной не было. Была ли до 1870 г. моленная в доме Пашутина, того не знает» (32).

Семья Корнеевых — известная в Боровске семья. В духовной росписи Успенского прихода за 1828 г. под №6 записано: Михаил Алексеевич Корнеев 46 лет, жена Мария Ивановна 32 лет, дети: Михаил 21 года, Феодосия 10 лет, Марфа 5 лет, Ларион 1 года. В 1834 г. Корнеев со всем семейством значится как записавшийся в старообрядчество. Родион (Илларион) Михайлович Корнеев родился 15 октября 1826 г. Крещён 17 октября священником Спасо-Преображенского храма, что на

\* И.М. Пашутин имел вторую фамилию — Корнеев.

Взгорье Матвеем Васильевым. Крёстные его Григорий Петрович Пашутин и купеческая жена Анна Ивановна (33).

7 марта 1890 г. Калужская духовная консистория определила наказать Иллариона Пашутина, разломать моленную, иконы, церковную утварь «без огласки» забрать и переслать в консисторию, возбудить уголовные дела против Тетёркина и Борзова (34). 31 июля 1890 г. было вынесено и судебное постановление, которое могло удовлетворить Калужскую духовную консисторию: моленная новая, выглядит как храм; много православных совращается, а поэтому церковные предметы передать попечителям — купцу Василию Ивановичу Шокину и Ивану Ивановичу Ушакову, а саму моленную опечатать (35). Была произведена опись моленной (36).

Через несколько месяцев, 29 октября 1890 г., попечителями моленной Шокиным и Ушаковым на имя прокурора Калужского окружного суда было подано заявление на неправильное решение судебного следователя Боровского уезда о закрытии моленной. В заявлении подчёркивалось, что в ходе разбирательства была выслушана только одна сторона — официальная, которую представляли миссионер И. Жаров, священник М. Извеков. Рассматривать односторонне это дело нельзя, надо спрашивать и нейтральных людей, которые спокойно относятся к старообрядчеству, например, бывшего мирового судью Нила Михайловича Челищева, его сына и др. Кроме этого, миссионер И. Жаров не прав, когда утверждает, что моленная существует 2 года, он сам подавал сведения в 1883 г. в Калужскую духовную консисторию о существующих 5 моленных. Эти сведения были отражены в памятной книжке за 1883 г. и в «Правительственном вестнике» (№278, 20 декабря 1885 г.). Эти документы были приложены к делу (37). Приведём цитату из заявления попечителей, она интересна и красноречива: «мы выставим свидетелей не из духовенства господствующей церкви, в беспристрастии которых мы не уверены, не выставим свидетелями своих единоверцев, беспристрастие которых может заподозрить судебная власть, а выставим лиц, спокойно относящихся к этой борьбе, которая запутала в свои паутины и тех и других, лишила их спокойствия духа, вселила в них фанатизм и доводит до диких поступков, до диких возгласов, если кто в их присутствии назовёт себя старообрядцем вместо „раскольник“, до угроз отдать под суд, заключить под арест» (эта цитата была выделена при рассмотрении дела красным карандашом) (38).

И действительно, боровские старообрядцы добились нового рассмотрения их дела. 18 ноября 1890 г. были допрошены новые свиде-

тели Нил Михайлович и Александр Нилович Челищевы. Из протокола опроса следовало, что Н.М. Челищев в моленную не заходил и не знает ничего о времени её возникновения. А.Н. Челищев показал, что лет 5 назад заходил раза два в моленную и она очень походила на православный храм (39). 19 января 1891 г. было вынесено постановление судебного следователя о привлечении к ответственности Иллариона Михайловича Пашутина за открытие моленной (40). На следующий день, 20 января, был составлен протокол о виновности Пашутина в открытии моленной, причём сам Пашутин себя не считал виновным, так как моленная была открыта отцом лет 40 назад «в сороковых годах». С него была взята подписка о невыезде его из Боровска, пока не будет окончено дело (41). Дело, как обычно, затянулось. 14 мая 1891 г. прокурор Калужского окружного суда освободил Пашутина от подписки, а само дело было отправлено на дора расследование (42).

С 1896 г. боровское старообрядческое общество предпринимает попытку постройки на улице Успенской новой моленной (43). В этом году оно уполномочивает Фёдора Ивановича Шокина и Ивана Ивановича Санина обратиться к царю с просьбой о построении новой моленной: «Милостивые государи Иван Иванович и Фёдор Иванович! Мы, проживающие в г. Боровске старообрядцы, приемлющие австрийское священство и окружное послание, просим Вас, Иван Иванович Санин и Фёдор Иванович Шокин, подвергнуть к стопам нашего возлюбленного монарха его императорского величества Николая Александровича всеподданнейшее прошение о разрешении устроить в г. Боровске общественный молитвенный дом, так как старообрядцы, приемлющие австрийское священство и окружное послание, проживающие в г. Боровске, получив милостию незабвенной памяти в Бозе почившего государя императора Александра Александровича право свободно отправлять богослужение и все требы по своим обрядам, лишены возможности осуществлять это не имея помещения, где бы могли совершать общественное богослужение, столь потребное и необходимое для каждого христианина, ибо имеющиеся в городе две моленные не могут удовлетворить потребности нас, принадлежащих к означенному согласию, на том основании, что эти моленные помимо того, что принадлежат частым лицам, ни по своим размерам, ни по своему устройству не соответствуют потребности, так как по своей тесноте не могут вместить желающих молиться и не безопасны в случае пожара во время богослужения» (всего 83 подписи) (44).

22 мая 1896 г. старообрядцы Ф.И. Шо-

кин и И.И. Санин подали прошение на высочайшее имя об устройстве нового молитвенного дома. 29 января 1897 г. Калужским губернским правлением было дано предписание осмотреть моленную. Как видно из рапорта боровского уездного исправника от 3 февраля 1897 г., выполнить это предписание он не смог, так как попечитель моленной, у которого все документы, купец Жданов, находился в Санкт-Петербурге с декабря 1896 г. «в качестве уполномоченного от городского общества по делу проведения на г. Боровск линии Московско-Брянской железной дороги» (45). 12 февраля 1897 г. боровский исправник в рапорте в Калужское губернское правление характеризует боровское старообрядческое общество: «в Боровске главных раскольнических сект три: 1) приемлющие австрийское священство и окружное послание, последователей этой секты насчитывается до 4200; 2) не приемлющие священства и окружного послания — до 3000 чел.; 3) лужковцы, или беглопоповцы, — не более 1000 человек; точных цифровых данных добыть не представляется возможным». Также в городе 4 моленные. Окружнические Большаковская на Круглой улице, Пашутинская на Успенской улице, разрешений на открытие которых не имеется. У неокружников молитвенный дом на Круглой улице; в 1888 г. было дело о его переустройстве. Лужковцы собираются в небольшом доме, выстроенном на огороде мещанина Киркина. Эта моленная существует около 60 лет, разрешения на неё тоже нет.

Ознакомившись с Пашутинской и Большаковской моленными, исправник приходит к выводу о необходимости разрешить старообрядцам построить новую моленную дальше по улице от двух православных храмов, на огородах и лицом к р. Протве (46).

13 марта 1897 г. уездный исправник в рапорте делает описание Пашутинской моленной, подчёркивая, что моленная устроена без разрешения 20 лет назад, в 1890 г. И.М. Пашутин (Корнеев) был привлечён к ответственности, а здание было опечатано, в мае 1891 г. дело было прекращено, и старообрядцы продолжали использовать моленную. Моленная находится на верхнем этаже каменного дома, длиной 18 аршин, шириной 11 аршин. В ней устроен иконостас, за которым алтарь с престолом и жертвенником; на стенах иконы, с потолка спускается паникадило, у стены стоит свечной ящик. Поместиться в моленной может 150-200 человек. Дом находится на центральной Успенской улице, ветхий, имеются трещины. Пашутин из-за отсутствия денег ремонтировать это здание не может (47).

15 сентября 1897 г. из императорской канцелярии последовал неутешительный ответ:

прошение Санина и Шокина о построении моленной отклонить, а вот если бы «было возбуждено ходатайство о разрешении обратиться в общественную раскольническую моленную существующее строение, то таковое, ввиду многочисленности проживающих в г. Боровске сектантов, могло бы быть удовлетворено при соблюдении указанных в том законе условий» (48). Старообрядцам было отказано в постройке нового молитвенного дома, но появилась надежда, что удастся открыть моленную в уже существующем здании. Они просят разрешить им открыть моленную в доме Рудаковой. Дворовое место с домом мещанки Рудаковой находилось на Успенской улице недалеко от Пашутинской моленной. Это место в 153 саж. от Рождественской церкви и в 100 саж. от Успенской церкви на правой стороне улицы. Дом двухэтажный, длина 4 саж. 6 арш. Со стороны улицы виден один этаж, а со стороны двора два этажа (49).

Начинается долгая переписка Калужской духовной консистории с губернским правлением и МВД. Духовная консистория 26 марта 1898 г. пишет в губернское правление, что «снисходя к заблудшим чадам церкви Христовой» соглашается с тем, чтобы боровские старообрядцы вместо 2 моленных построили одну новую, но не на улице, а на огородах (50). Но письмом из МВД от 14 ноября 1898 г. за №710 прошение боровских старообрядцев было отклонено. Это аргументировалось тем, что они хотят сломать дом Рудаковой, а взамен его выстроить новый (51). 9 января 1899 г. последовало новое письмо из МВД, подтверждающее предыдущее, что «устройство моленной в доме Рудаковой, в таких значительных размерах, в каких предполагают местные раскольники, не может быть допущено». Но в этом письме имелась зацепка для старообрядцев. В нём говорилось о возможности использовать дом под моленную, если «размер одного был сокращён на одну треть» (52). Боровские старообрядцы использовали все возможные средства влияния на чиновников из МВД и добились своего. 13 апреля 1899 г. из МВД калужскому губернатору было направлено письмо с разрешением обратиться в общественную моленную дом мещанки Марии Рудаковой и расширить его до размеров, указанных на плане (53). 1 мая 1899 г. эта радостная весть была объявлена боровским старообрядцам и была выдана копия письма из МВД (54). Боровские старообрядцы начали переделывать дом Рудаковой на Успенской улице под новую моленную. Из неё в первое десятилетие XX в. вырос храм Всех Святых.

Вторая по величине моленная окружников — Большакова — находилась на ул. Круг-

лой. В последней четверти XIX в. она не раз подвергалась преследованиям и разорениям.

20 декабря 1871 г. боровский благочинный доносил епископу Калужскому и Боровскому, что моленная Большакова с престолом, а на дворе дома имеется деревянное строение. 8 апреля 1872 г. был произведён осмотр моленной судебным следователем, который записал: «дом, в котором помещается моленная, жилой каменный в 2 этажа с мезонином. На дворе устроен новый деревянный дом, соединяющийся с каменным коридором, в нём оказалась одна комната, имеющая в длину 15 аршин 2 верш., а ширины 9 арш., она разделена капитальной стеною на 2 неравные части, так что меньшая часть, обращённая к востоку, предназначена, по мнению понятых, для алтаря, а другая часть соответствует настоящему храму, между этими отделениями сделан проход шириною в 5 арш. 14 верш.; в комнате этой находятся шкафы, лавки, постель, 3 ломберных стола и один простой стол, на стенах есть две полки для образов» (55).

21 августа 1872 г. по определению окружного суда было рассмотрено дело по обвинению мешанки Анфисы Большаковой в устройстве новой моленной. Эта моленная находилась в жилом каменном в 2 этажа с мезонином в доме наследницы умершего купца 2-й гильдии Петра Большакова, его дочери Анфисы Петровны. Окружной суд дело прекратил, за моленную, расположенную в каменном доме Большакова, никто не преследовался. В течение многих лет моленную не трогали, пока не встал вопрос о том, что моленная из каменного дома была перенесена в деревянное здание, пристроенное вплотную к дому и соединённое с ним общим коридором. 5 февраля 1891 г. было дано предписание губернатора о дознании этого обстоятельства.

19 февраля 1891 г. был произведён осмотр моленной (56). Моленную осматривали уездный исправник, полицейский надзиратель 2-й части Мерцалов, попечители моленной В.И. Шокин и И.И. Ушаков, понятые Н.Е. Смирнов, С.И. Полежаев. После осмотра был составлен протокол, который даёт полное представление о моленной:

«1. дом деревянный, одноэтажный, на высоком каменном фундаменте, стоит во дворе усадьбы Большакова по Нижней (Круглой) улице;

2. вход в него по лестнице в коридор, ведущий в моленную с одной стороны, а с другой по правую руку идёт коридор, соединяющий этот дом;

3. снаружи дом моленной ничем не отличается от обыкновенных жилых домов;

4. в коридоре, ведущем в моленную,

имеется над дверьми три маленьких медных образа. За тем самое помещение состоит из одной комнаты в 16 аршин длины и 11 аршин ширины, по внутреннему своему устройству во многом сходствует с православными храмами, так, в моленной устроен алтарь с престолом, установлен иконостас с иконами в два яруса, над которыми висят лампы и стоит три больших и два малых высоких подсвечника с крупными свечами, а в конце стены имеется арка, по бокам которой, а равно на двух стенах с правой и левой сторон имеются иконы в числе которых с правой стороны по заявлению попечителей стоит на полке иконы Нерукотворенного Спаса с теплющеюся лампадою в серебряновызолоченной ризе с изображением внизу ликов имен святых августейшей семьи, сооружённая с неугасимою лампадою в память чудесного избавления государя императора и августейшего семейства его величества от опасности во время крушения 17 октября 1888 г. императорского поезда, освящённая 17 октября 1890 г. В этой части моленной находится на стенах 60 икон разной величины, а также 5 маленьких медных икон и один медный крест, кроме того, тут же на трёх аналоях лежит по одной иконе, а при крилосях стоят две хоругви. Иконостас устроен с царскими вратами и с двумя боковыми дверьми, перед иконостасом с правой стороны стоит аналой, на котором находится 8 маленьких деревянных образов... При крылосях на полках имеется 32 богослужебные книги. В алтаре устроен престол, на котором имеются Святое Евангелие, крест и антиминс, престол покрыт пеленою. Тут же с левой стороны стоит жертвенник, на котором находятся необходимые при богослужении предметы. За тем с правой стороны стоит шкаф, в котором хранятся облачения. В алтаре по стенам имеется 17 икон и один крест. В самой моленной на потолке висит паникадило в 9 крупных свечей, а с правой стороны подле окна стоит свечной ящик».

После осмотра моленной было принято решение о передаче церковного имущества, находящегося в ней, на сбережение Ушакову и Шокину. Что произошло далее с моленной, по документам проследить не представляется возможным. Но в начале XX в. эта часть боровского старообрядческого общества начала строительство на ул. Круглой Покровского храма.

Итак, можно сделать вывод, что на протяжении второй половины XIX в. боровские старообрядцы-окружники, несмотря на все преследования со стороны духовных и светских властей, имели 2 моленные, вокруг которых группировались общины. Сохранение моленных позволило в первом десятилетии XX в.

укрепить старообрядческому обществу свои позиции и построить вместо моленных храмы.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. О трагической судьбе боровского старообрядческого храма в первой половине XIX в. см.: Осипов В.И. Боровская драма: от старообрядческой часовни к единоверческой церкви // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.11. М., 2006. С.37–44.

2. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900. С.108–112.

3. Осипов В.И. Численность старообрядческого населения Боровска и уезда в XIX–начале XX в. // Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья: Материалы VIII региональной научной конференции 17–19 марта 1999 г. Калуга, 2001. С.110–116. Сами боровские старообрядцы считали, что их проживало городе в 1880 г. более 3000 чел. (Государственный архив Калужской области (ГАКО). Ф.32. Оп.1. Д.1204. Л.1–10б.). 21 сентября 1891 г. боровский исправник сообщал, что в Боровске проживает до 2700 старообрядцев-окружников (ГАКО. Ф.62. Оп.6. Д.360. Л.5). 13 марта 1897 г. боровский урядник в рапорте называет количество боровских старообрядцев до 4200 чел. (ГАКО. Ф.62. Оп.8. Д.2055. Л.11–110б.).

4. Тихомиров И. Указ. соч. С.55.

5. Там же. С.104–105.

6. Там же. С.99–103.

7. ГАКО. Ф.32. Оп.5 Д.1097. Л.1–16.

8. Там же. Л.15.

9. Там же. Д.1098. Л.1–3.

10. Там же. Л.10б.–2.

11. Там же. Л.2.

12. Там же. Оп.1. Д.919. Л.11–110б.

13. Там же. Л.3.

14. Там же. Л.11–18.

15. Там же. Л.12–120б.

16. Там же. Л.110б.

17. Там же.

18. Там же. Л.120б.

19. Там же. Л.140б.

20. Там же. Л.23–24.

21. Там же. Оп.13. Д.3171. Л.1–2. В приложенной копии с отношения Главного управления общества попечения о раненых и больных воинах в Калужское местное управление от 31 мая 1877 г. за №3417 говорилось: «Старооб-

рядцы, приемлющее священство, г. Боровска, пожертвовав 350 руб. на санитарные нужды действующей армии, обратились с просьбой к её императорскому величеству о выдаче нескольких кружек для постановки в их молитвенные дома. Вследствие этого Главное Управление покорнейше просит Калужское местное управление выдать от себя кружки с красным крестом, отправив их в г. Боровск на имя попечителя старообрядцев Григория Меренкова» (ГАКО. Ф.32. Оп.13. Д.3171. Л.6).

22. Там же. Л.3–4.

23. Там же. Л.10–100б.

24. Там же. Л.11–13.

25. Там же. Л.130б.–14.

26. Там же. Оп.1. Д.1204. Л.1–10б.

27. Там же. Ф.56. Оп.1. Д.34. Л.2а–3.

28. О Жарове см.: Осипов В.И. Из истории миссионерского противораскольничьего братства св. Иоанна Богослова в Калуге (1879–1914 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.4. М., 1995. С.4.

29. ГАКО. Ф.56. Оп.1. Д.34. Л.4–50б.

30. Там же. Л.6–60б.

31. Там же. Л.100б.

32. Там же. Л.11.

33. Там же. Л.110б.–12.

34. Там же. Л.19–190б.

35. Там же. Л.440б.

36. Там же. Л.45–49.

37. Там же. Л.61–64.

38. Там же. Л.620б.

39. Там же. Л.66.

40. Там же. Л.84.

41. Там же. Л.85, 88.

42. Там же. Л.126.

43. Тихомиров И. Указ. соч. С.109–110; Отчёт Братства Преподобного Пафнутия за 1896–1898 гг. С.55–58.

44. ГАКО. Ф.62. Оп.8. Д.2055 Л.7–8.

45. Там же. Л.6.

46. Там же. Л.14–150б.

47. Там же. Л.10–11.

48. Там же. Л.200б.

49. Там же. Л.45.

50. Там же. Л.16.

51. Там же. Л.54–55.

52. Там же. Л.63.

53. Там же. Л.74.

54. Там же. Л.75.

55. Там же. Оп.6. Д.360. Л.40б.

56. Там же. Л.9–100б.



## КУЛЬТОВЫЕ ПАМЯТНИКИ И ФОРМИРОВАНИЕ ЛОКАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ У КОМИ\*

*В.В. Власова*

**В** современной отечественной историографии рассматриваются различные вопросы, связанные с культовыми памятниками староверов: функции, внутреннее устройство и организация скитов, келий (1), моленных домов, их роль в формировании локальных групп и старообрядческой колонизации (2). В настоящей работе на основе архивных материалов и публикаций сделана попытка выявить типологически разные памятники, располагавшиеся на территории проживания коми-зырян, определить их функции, роль и, по возможности, локальную специфику в старообрядческой традиции удорских (среднее течение р. Вашки, приток Северной Двины), верхневычегодских (р. Вычегда) и печорских (р. Печора) коми.

Правительственная политика по отношению к староверам на протяжении XVII–XIX вв. базировалась на твёрдом убеждении, что староверие представляет угрозу стабильности государства и потому подлежит искоренению. Именно эту цель преследовали постановления, законы и указы, издававшиеся в 1745, 1826, 1876 гг., запрещавшие староверам основывать скиты, обители, часовни и т.п. (3). Ранние документальные свидетельства о культовых строениях староверов, расположенных на территории проживания коми-зырян, относятся к середине XVIII в.

**Верхняя Вычегда** (населённые пункты, расположенные в верховьях р. Вычегды и по её притокам р. Воч, Пруп; современные Керчомский и Вочевский с/с). В XVIII в. на р. Тимшер существовал старообрядческий скит, с которого, по преданию, начинается история старой веры среди верхневычегодцев. Ю.В. Гагарин обнаружил документы, свидетельствующие, что в 1763 г. в Керчомскую волость был отправлен капрал с караульщиками для поимки староверов, проживавших в устье р. Кельтмы. Местные жители, сочувствующие староверам, отбили арестованных. После этого была вызвана воинская команда, которая razорила старообрядческие скиты и расправилась с керчомцами (4).

В начале XIX в. недалеко от с. Керчомья, в урочище Поп-ель, существовал старообрядческий скит, основанный местным крестьянином Василием Андреевичем Самариным. В ходе следствия было выяснено, что Н. Напалков «содержит старообрядческую веру секту поповщину», около 1819 г. он ездил в Екатеринбург вместе с В.А. Самариным для пострижения в монахи. На моления в этот скит приходили староверы из коми сёл, а также единоверцы из соседней Пермской губернии (5). Моленная представляла собой ветхую избушку, в которой находились образа, утварь и книги. В 1840 г. скит был уничтожен по приказу властей.

В 1848 г. священник Владимир Богородский узнал о существовании старообрядческой часовни в Керчомском обществе, которая якобы находилась в лесу, в 90 верстах от с. Керчомья. Приехав в августе 1849 г., исправник и священник до часовни не добрались, о чём и донесли начальству. Зимой 1850 г. исправник и судебные следователи сообщили, что недалеко от д. Дзель в лесной роще было обнаружено небольшое здание (гробница), которое, по словам местных жителей, и являлось «часовней». Идёт ли речь об одном и том же культовом месте, в настоящее время установить невозможно. Было выяснено, что местные крестьяне, «придерживающиеся раскола», почитали человека, похороненного в гробнице, как святого. Сами же крестьяне сообщили: «От предков своих и по носившейся между народом издавна молве близ нашей дзельской деревни в лесу над рекою Вочью с незапамятных времён в выстроенном холостом анбаре в земле находится погребённое тело Инокоскимника под именем Варлаама, бежавшего с давних времён из Москвы во время перемены старинных книг при патриархе Никоне, который или через Пермскую губернию пришёл в этот лес, или, бежавши из Москвы в Пермскую губернию, поселился в этом пустыре под именем скита». При этом крестьяне единодушно утверждали, что приходили сюда поклоняться кресту, установленному над могилой старца, а его «не обоготворяли и за святого не почитали», поклоняться кресту приходили и староверы из Пермской губернии (6).

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект №0601-41101 а/С Власова Виктория Владимировна — к.и.н., Институт языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН

В 1860-е годы пермскими «старцами» был основан скит недалеко от д. Дзэль. Скитники — старцы Иосиф, Венедикт, Максим, Макарий, Иоанн («из разных мест») — перебрались из Соликамского уезда после того, как их скит был обнаружен властями. Моления скитников регулярно посещали верующие из Керчомья, Вочи, Дзэли, Прупта и соседних пермских деревень. Здесь же шли службы, старцы принимали исповедь, крестили (7).

Во второй половине XIX в. совместные моления проходили в основном в домах наставников. П.В. Засодимский, посетивший с. Керчомья во второй половине XIX в., пишет: «Один из особенно чтимых стариков в Керчомью показывал мне свою молельню. Это небольшая комнатка в одно окно». Старик всеми силами пытался убедить гостя, что это помещение используется только для совместных молитв с членами семьи (8). В 1912–1913 гг. моленные дома существовали в с. Керчомья, Воч, Дзэль (9). В это же время вокруг сёл существовали многочисленные кельи, где жили пустынники (староверы, уходившие от мира, посвятившие себя Богу) (10).

По сведениям Ю.В. Гагарина, скиты на **средней и верхней Печоре** появились во времена основания Великопоженского скита на нижней Печоре. В конце XVIII в. на верхней Печоре существовал Усть-Волосницкий скит, который имел тесные связи с Великопоженским скитом (11). Великопоженский скит был основан в 1730 г. на р. Пижме, в его основании принимали участие иноки Выговского Даниловского монастыря (12). В 1744 г. в «Великих Лугах» (Великопоженский скит) воинской командой был задержан «Ефрем Иевлев сын Логинов» черносозный крестьянин д. Слопской Мылдинской волости (современный Троицко-Печорский район). Ефрем Иевлев рассказал, что примерно в 1720-е годы на Печоре появились два старовера из Даниловской Выговской пустыни Никита Евтихеев и Иван, которые жили некоторое время в Мылдинской волости, а затем поселились в местечке Усть-Яренцы (Усть-Аранец?) «расстоянием от оной волости 500 вёрст», где занимались ловлей рыбы и зверя. Под их влиянием Ефрем и его семья приняли старообрядчество, продали имущество и перебрались в скит на Пижме (13).

Согласно полевым записям Ю.В. Гагарина, сделанным в 1967 г., жители верхней Печоры (д. Куръя, Волосница) рассказывали о тесных контактах местных староверов с единоверцами с нижней Печоры. Это подтверждает опубликованное В.И. Малышевым письмо «Диомида Ломаева к великопоженскому писателю Тимофею Ивановичу», написанное

в 1794 г. в д. Усть-Волосница (14). В 1859 г. гражданскими властями было перехвачено письмо Василия Чуркина (старец с Пижмы) к жителю д. Подчерье А.С. Мартюшеву. В письме старец не только давал советы (по поводу исповеди, женитьбы сына и др.), но и рассказывал о ситуации, сложившейся в Усть-Цильме. «А у нас на Устильме нынче бывшие христиане и крещения все запутались исправною пути сошли почитай все до одного человека. Задумали просить церковь и попа староверского, которое никак не может быть и в писании у святых отцов не сказано на это время, что будет такая церковь и учителя негде взять прежде наших устелемов было ученых людей и в Данилов монастырь того недоходим потому что все до конца потеряно Никоном Еретником» (15).

В конце XIX—начале XX вв. некоторые печорские староверы ездили учиться к усть-цилёмцам. Например, после смерти В. Шахтарова из д. Щугор И. Мартюшева, окончившего курс церковной школы было решено отправить на обучение к старцу, живущему в скиту на р. Цильме (16). Обучались там и староверы с верховьев Печоры и даже Колвы, например К.Н. Паршуков, ставший наставником в д. Шайтановка (17). В 2003 г. староверы, проживающие в с. Покча говорили, что «раньше здесь была устьцилёмская вера» (18).

В XVIII–XIX вв. староверы средней и верхней Печоры поддерживали тесные связи с пижемскими единоверцами, а Великопоженский скит являлся одним из почитаемых мест печорских староверов. Кроме того, коми староверы Печоры были осведомлены и о монастырях Выгореции.

В данном районе существовали и моленные дома. Так, в 1853 г. житель д. Щугор Николай Мартюшев, обвиняемый в распространении раскола, в ходе следствия признался: «во время праздников, как грамотный, за дальностью церкви в своём доме читаю с затепленными свечами церковные книги». Причём власти получили сведения, что иногда на эти службы приезжают жители других деревень (Покча, Скаляп) (19). В 1859–1862 гг. были выявлены и другие «распространители раскола», в домах которых проводились общественные моления; например, выяснилось, что в дом жителя д. Красный Бор Фёдора Куныгина (уроженец Чердынского уезда), приходили крестьяне из д. Аранец, Концебор, Позорихи (современная Даниловка), Подчерья и др.

В 1883 г. одновременно в д. Позориха и Подчерье крестьянами Данилой Мезенцевым и Яковом Мезенцевым были выстроены часовни. В ходе проводившегося в 1901 г. следствия были выяснены обстоятельства строи-

тельства одной из них. По словам Данилы Мезенцева, он построил часовню «по обещанию, по случаю бывшего скотского падежа» (20). Оба крестьянина заверяли, что используют часовни исключительно для личных нужд и нужд семьи. В 1907 г. жители Подчерья подали прошение об открытии старообрядческой часовни. Власти ответили отказом, однако часовня была построена и без официального разрешения (21).

Со второй половины XIX в. на средней и верхней Печоре возникает множество скитов (сначала старообрядческих, а позже и скрытнических) по притокам р. Печоры рекам Шугор, Илыч, Унья, значительное влияние на их появление оказало распространение на данной территории скрытничества. Появляются дела о «водворении крестьян из лесов на постоянное место жительства». Пристав 2-го стана Усть-Сысольского уезда сообщал, что крестьяне Троицко-Печорской, Савиноборской и Шугорской волостей «удалились в леса» по р. Илыч, Лемью (22). Согласно материалам Ю.В. Гагарина, старообрядческий скит, основанный Г.И. Пашниным, существовал в д. Патраковке (к 1968 г. там никто не проживал). Братья Бажуковы основали скит на Илыче, где наладили переписку книг, которые специально привезли из Москвы (23). В скиту обучали старославянской грамоте и основам старообрядческого вероучения. В 1909 г. было 27 пустыней скрытников по р. Унья, 11 — в верховьях Печоры. В 1914 г. в кельях по р. Унье проживало 7 семей, по р. Кедровка — 3, по р. Шежим — 6, по р. Малая Шайтановка — 1, по р. Большая Шайтановка — 1. В большинстве проживали русские, о чём свидетельствуют фамилии насельников (24). В д. Светлый Родник была устроена келья скрытников, где проживали женщины, а в нескольких километрах от Бердыша в Комарове в двухэтажном здании находилась мужская келья. Как отмечали информанты, именно в кельях, скитах находились библиотеки, которые были уничтожены в ходе ликвидации скитов в 1930-е годы (25). На верхней и средней Печоре в XIX—начале XX вв. не существовало крупного общежития (подобно Выговскому или Великопоженскому), здесь была сформирована сеть небольших скитов, подобная той, что сложилась у урало-сибирских староверов-часовенных (26). Подобная форма была наиболее жизнеспособна: небольшой скит мог легко переместиться в случае опасности, а в случае разгрома регенерировать в другом месте (27).

На Удоре широкое распространение получили моленные дома, находившиеся в домах состоятельных крестьян. В ходе следствия, проходившего в 1860—1862 гг., выяснилось,

что исповедь принимали в доме П. Бозова наставники с Мезени и Пинеги (28). В 1912—1913 гг. моленные дома существовали в с. Важгорт, д. Острово (моленные находились при доме) (29). В настоящее время нет достоверных сведений о существовании на Удоре старообрядческих часовен или специальных моленных домов, хотя и священники, и миссионеры постоянно указывали на «особую религиозную дисциплину» удорских староверов (30). Начиная со второй половины XIX в. широкое распространение на Удоре получает странническое согласие. Житель д. Коптюга М.П. Кочев сообщил, что вместе с крестьянами д. Пучкома В.П. Палевым и д. Верхозерье И. Ивкучевым в начале 1880-х годов они ушли в каргопольские скиты, прошли там обучение, позже вернулись, чтобы распространять учение скрытников (31). Так, по данным священников, в 1887 г. в 30 верстах ниже г. Карпогоры по р. Онеге находились более 30 скитов скрытников. В этом же году на Удору приезжали старцы-миссионеры, которым удалось привлечь на свою сторону несколько жителей деревень Муфтыга, Коптюга, Верхозерье, с. Чупрово, которые перешли из поморского согласия в скрытники (32). В начале XX в. дома странноприимцев (людей, в домах которых тайно жили скрытники) находились в деревнях Чупрово, Муфтыга, Верхозерье, там проживали и коми, и русские. Как правило, кельи находились в полуподвальных помещениях и имели тайный выход, там проходили службы, посещать которые могли все жители деревни.

Скиты, часовни, пустыни, моленные дома играют важную роль в формировании культурного ландшафта во всех районах проживания коми староверов. Наиболее яркими символами, формирующими смысловые образно-географические системы, были скиты. Именно с ними связана история старой веры в местах проживания верхневыхгодских и печорских коми: скит возникал вблизи поселения, жители принимали веру скитников (Керчомья); поселение возникало на месте скита (Усть-Волосница). Единого центра, объединявшего все коми староверческие группы, не сложилось. Можно утверждать, что для староверов Припечорья, русских и коми, таким центром был Великопоженский скит. Верующие всех групп (в частности, наставники) поддерживали контакты с центрами, значимыми для всех российских староверов.

В каждом районе существовали часовни, моленные дома, кельи, которые являлись главными локальными центрами старообрядческого культа у всех групп коми беспоповцев. На основе материалов, изложенных выше, можно выявить некоторые различия в функци-

онировании рассматриваемых объектов. На Удоре, в отличие от верхней Вычегды, средней и верхней Печоры, не практиковалось возведение часовен или специальных моленных домов. Здесь не было староверческих скитов, лишь во второй половине XIX в. появляются кельи скрытников. Существовавший на верхней Вычегде склеп Варлаама, который был «причислен к лику святых» местными староверами, — явление для рассматриваемых районов уникальное. В то же время подобная практика была весьма распространена среди староверов Среднего Урала (Верхокамье, Северное Прикамье) (33). Скиты, возникшие в XVIII–XIX вв. на территории проживания зырян, были основаны русскими староверами, скрывавшимися от властей, что не мешало им стать местами, значимыми для коми старообрядцев. Согласно имеющимся архивным и опубликованным данным, большую часть верхнепечорских староверов составляли этнические русские, что, безусловно, является специфической особенностью данного района.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Первоначально старообрядцы чётко различали собственно монастырь, где жили лишь иноки или инокини, и скит — небольшое поселение возле монастыря. Позднее термин «скит» объединил эти понятия. Обыкновенно старообрядческий инок ставил келью в лесу, затем к нему присоединялись новые беглецы, иной раз и семейные, постепенно образовывался скит, заводилось какое-либо хозяйство (см.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.260–261). В архивных делах, рассмотренных нами, термин «келья» используется для обозначения домов или помещений в доме, где жили скрытники, лесных избушек, где скрывались «от мира» целыми семьями (по значению аналогично термину «пустынь»).

2. Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. Т.1. М., 2002; Дронова Т.И. Формирование религиозных центров и групп // Русские староверы-беспоповцы Усть-Цильмы: конфессиональные традиции в обрядах жизненного цикла (конец XIX–XX вв.). Сыктывкар, 2002; Сироткин С.В. Белбажские скиты // Старообрядчество в России (XVIII–XX). Вып.3. М., 2004. С.157–191; Данилко Е.С. Старообрядческие скиты на Южном Урале // Старообрядчество в России (XVIII–XX). Вып.3. М., 2004. С.192–201.

3. Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М., 1999. С.122, 130.

4. Гагарин Ю.В. История религии и атеизма народа коми. М., 1978. С.107.

5. Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф.496. Оп.1. Д.9926. Л.84.

6. Национальный архив Республики Коми (НА РК). Ф.99. Оп.1. Д.640. Л.18.

7. Таинственный мир // Пермские епархиальные ведомости. 1867. №17. Отдел неофициальный. С.259, 262.

8. Засодимский П.В. Лесное царство // В делях Севера: Русские писатели XVIII–XIX вв. о земле Коми. Сыктывкар, 1999. С.131.

9. ГАВО. Ф.496. Оп.1. Д.19187. Л.181.

10. Отчёт о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1902–1903 // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1904. №5. 1 марта. С.15.

11. Гагарин Ю.В. Указ. соч. С.104.

12. Дронова Т.И. Указ. соч. С.21.

13. РГИА. Ф.796. Оп.28. Д.79/211. Л.52.

14. Малышев В.И. Переписка и деловые бумаги усть-цилёвских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т.XVIII. С.445.

15. НА РК. Ф.99. Оп.1. Д.911. Л.254 (сохранены орфография и пунктуация оригинала).

16. Отчёт о деятельности Великоустюжского Православного Стефано-Прокопиевского Братства за 1903–1904 (с 26 апреля 1903 по 26 апреля 1904) // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1904. №21. 1 ноября. С.19.

17. Научный архив Коми научного центра Уральского отделения Российской академии наук (НА КНЦ УрО РАН). Ф.1. Оп.13. Д.167. Л.8.

18. Дронова Т.И. Действующие староверческие общины в Республике Коми (последняя четверть XX–XXI вв.) // Староверие на северо-востоке европейской части России: Сб. статей. Сыктывкар, 2006. С.12.

19. НА РК. Ф.99. Оп.1. Д.731. Л.3.

20. Там же. Ф.6. Оп.1. Д.1912. Л.77об.

21. Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С.76.

22. НА РК. Ф.6. Оп.1. Д.1909. Л.3, 18.

23. НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д.167. Л.6.

24. Пушвинцев И. Пустынничество // Чердынский край. Вып.3. 1928. август. С.17, 18.

25. НА КНЦ УрО РАН. Ф.1. Оп.13. Д.167. Л.15–19.

26. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С.426–438.

27. Там же. С.434.

28. НА РК. Ф.100. Оп.1. Д.1068. Л.6.

29. ГАВО. Ф.496. Оп.1. Д.19187. Л.80об.

30. Отчёт о состоянии и деятельности Вологодского Православного Братства во имя Все-

милостивого Спаса за 11 год существования (с 15 мая 1896 по 15 мая 1897 г.) // Прибавления к Вологодским епархиальным ведомостям. 1897. №10. С.264.

31. ГАВО. Ф.496. Оп.1. Д.15801. Л.74.

32. Там же. Л.70.

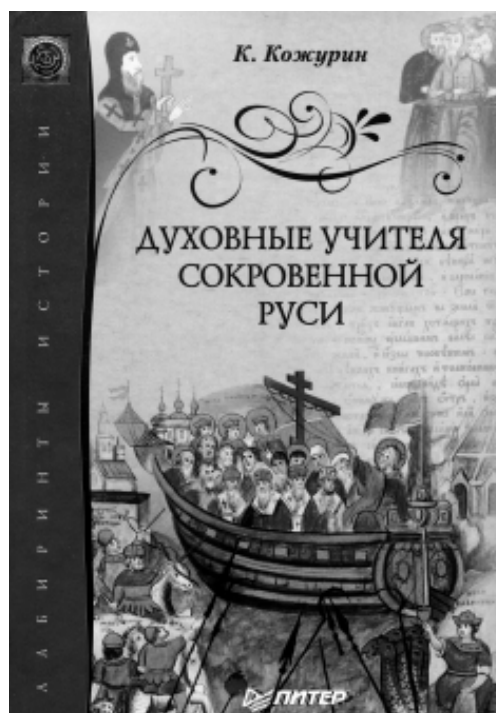
33. Чагин Г.Н. Особо чтимые места старообрядцев Среднего Урала // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 1998. С.159–160.



## БИБЛИОГРАФИЯ

**Кожурин К. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007**

Хочешь знать будущее — загляни в прошлое. Там, в трагедии церковного раскола XVII столетия, коренятся истоки многих наших сегодняшних бед и проблем. Реформы патриарха Никона, разделившие общество на два лагеря, привели к отказу от национальных традиций и утрате народом духовной свободы. Хранителями прежнего духовного идеала стали старообрядцы, в которых народ видел своих подлинных духовных учителей. В предлагаемой читателю книге рассказывается о тайных духовных центрах древлеправославия, сокровенных старцах, о поиске старообрядцами тайной духовной иерархии, отражённом в легенде о Беловодье, о «прекрасной пустыне» — легендарной Выгореции и её духовных учителях, о современных старообрядцах, выполняющих не заметную для постороннего глаза работу по сохранению сокровенной Руси.



## К ИСТОРИИ БЕЛГОРОДСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

*Л.В. Хирьянова*

**В** настоящих условиях пересмотра государственной политики по отношению к религии и религиозным организациям наблюдается обострение научного интереса к вопросам, связанным с религиозной историей русского народа, в частности с историей старообрядчества. В этой связи актуальным для исследования является исторический опыт старообрядческого движения на территории белгородского края.

Сведений о белгородских старообрядцах конца XVII—середины XVIII вв. практически не сохранилось. Начало активного расселения старообрядцев в крае можно датировать последней четвертью XVII в. и оно совпадает с учреждением Белгородской епархии на Большом Московском Соборе в 1667 г. Преследования со стороны государственной власти и официальной Церкви привели к переселению некоторой части староверов на окраины государства, где контроль правительства был более слабым, а обширные епархии менее доступными для епископского контроля. К таким периферийным территориям на юге страны относилась курско-белгородская земля, входившая в состав Белгородской епархии.

Первоначальный этап становления старой веры на исследуемой территории связан с именем старца иеромонаха Иова, который не принял новых церковных обрядов и около 1669 г. основал в Рыльском уезде (современная Курская обл.) Львовский монастырь, объединив уже имеющихся на тот момент в округе приверженцев древлего благочестия. Известен и основатель поповщины на юге России иеромонах Феодосий, бежавший из Рыльского Николаевского монастыря на Донец (1).

В 1680 г. старообрядчество стало заметным явлением в жизни белгородского края. В результате оттока с севера в окрестностях Белгорода появилось несколько староверческих сёл и деревень, основанных переселенцами-поморами. На распространение старой веры в пределах белгородского края существенно повлиял и факт переселения туда по приказу правительства стрельцов-староверов, служивших в Малороссии.

Конец XVII и первая половина XVIII вв. характеризуются жестокими преследованиями старообрядцев, результатами которых явилось

массовое бегство местных староверов на территорию польского государства — в Ветковскую колонию. Оставшиеся старообрядцы устраивали молитвенные дома в глухих местах, вдали от населённых пунктов. Епископ Белгородский Епифаний, управлявший епархией в 1732–1751 гг., приукрашивая действительное положение, заверял Синод, что в Белгородской епархии проживает старообрядцев всего до 9 человек (2).

Манифест Екатерины II (1762) разрешал староверам вернуться на родину из Польши. Среди указанных мест поселения была и Белгородская губерния. После первой выгонки Ветки в Белгородский Рождество-Богородицкий женский монастырь были сосланы «раскольницы Ветковского согласия». В 1764 г., после окончательного разорения Ветки, часть вернувшихся в Россию старообрядцев осела на белгородской земле, тем самым существенно увеличив число местных приверженцев старины (3). Огромную роль в распространении старообрядчества белгородском крае сыграл основанный в с. Кошлаково поморский монастырь, ставший на долгое время значительным духовным центром старообрядчества.

С воцарением Николая I положение белгородских старообрядцев заметно ухудшилось по сравнению с некоторыми послаблениями Александра I. Но надо отметить, что, несмотря на периоды гонений, попытки ликвидировать «раскольников» как явление, старообрядчество к середине XIX в. прочно укрепились на белгородской земле.

Период правления Александра II в истории местного старообрядчества характеризуется организацией староверческих скитов; в населённых пунктах активизировалось строительство старообрядческих часовен, в том числе в д. Кошлаково Корочанского уезда. В Белгородском и Новооскольском уездах старообрядцев проживало до тысячи человек. К концу XIX в. в условиях относительной веротерпимости курско-белгородское старообрядчество существенно окрепло.

После издания Александром III закона «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» от 3 мая 1883 г. в крае появилось несколько десятков новых молитвенных домов, зачастую расположенных в жилых зданиях. Однако с 1892 по 1895 гг. на территории белгородского края начинается новая кампания по борьбе с «рас-

Хирьянова Людмила Васильевна — аспирант Белгородского государственного университета

колом», так как после принятия закона не было создано механизмов, обеспечивающих веротерпимость. Власть закрывает молельни, изымает культовые принадлежности. Во многих уездах губернии молитвенные помещения были разрушены, в том числе в д. Крапивная Белгородского уезда.

Согласно материалам переписи населения 1897 г. в Белгороде проживало 0,01%, а в уезде 0,3% старообрядцев. В Грайворонском уезде насчитывалось 0,02% староверов, в Короче и Корочанском уезде в целом 1%. В Новом Осколе и уезде проживало 0,9% старообрядцев. Численность приверженцев старины в Старооскольском уезде составляла 0,3% (4).

По социальному происхождению старообрядцы относились к разным слоям населения. Среди крестьян-старообрядцев было много зажиточных. Они занимались выращиванием хлеба, сеяли лён, коноплю, подсолнечник, из которого выжимали масло. Также старообрядцы славились как хорошие плотники, каменщики, печники. Немало староверов было, естественно, из среды купечества. В составе тех социальных групп, которые принято считать наиболее «европеизированными», старообрядцев практически не было. Таким образом, курско-белгородские «ревнители старины» принадлежали к тем слоям населения, в которых сохранялся древнерусский традиционный уклад, не приемлющий модернизации.

После издания манифеста 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» с 1907 по 1914 гг. на исследуемой территории осуществляется процесс оформления староверческих общин как юридических лиц. В предреволюционное десятилетие местные старообрядцы заняли видное место в общественной жизни края, регистрируя общины, строя храмы, распространяя собственную литературу и т.д.

Новый этап в жизни старообрядчества начался с революционными событиями. В период воинствующего атеизма и создания советского государства существование старообрядчества в регионе минимизировалось и свелось исключительно к богослужениям по домам. Умирали старики — активные старообрядцы — и вместе с ними уходила старая вера в данной местности. Но, несмотря на это, старообрядческие корни всё-таки были глубоки на белгородской земле.

В изучаемом регионе доминирует беспоповское согласие, хотя представлены также и поповцы. Эпицентром беспоповского толка является с. Кошлаково, в котором практически все коренные жители идентифицируют себя со старообрядчеством и носят одну фамилию. Село основано переселенцами-поморами. Здесь на протяжении всей истории старообряд-

чества существуют молитвенные дома, функционировал храм в честь святителя Николы Чудотворца, разрушенный во время Великой Отечественной войны, имеется старообрядческое кладбище. В Кошлаковском монастыре в мае 1927 г. проходил знаменитый Кошлаковский Собор староверов-поморцев, на котором присутствовало свыше 200 человек местных жителей и приехавших из соседних старообрядческих общин, а также из Поволжья, с Украины, из Московской области и других мест. Собор был созван для рассмотрения вопросов, связанных с церковной жизнью, а также ряда уставных вопросов. 3 октября 1946 г. была зарегистрирована Кошлаковская община староверов-беспоповцев поморцев в с. Кошлаково Шебекинского района (5).

Центром поповщины на территории белгородского края можно считать с. Ровны. Раньше здесь активно действовал Покровский деревянный храм, построенный в 1905 г. В 1930 г. по приказу советских властей храм был закрыт, а помещение отдано под зернохранилище. В период немецко-фашистской оккупации Покровская церковь вновь начала функционирование, обслуживая при этом сёла Ровны, Калиновка Вейделевского района и Старая Ивановка Ровенского района. 16 июня 1945 г. в с. Ровны Вейделевского района Воронежской области (сегодня Белгородская обл.) была зарегистрирована община старообрядцев Белокриничской иерархии. На момент регистрации Ровновская община насчитывала 170 человек, а на начало 1953 г. — 92 человека, 15 мужчин и 77 женщин. Община официально просуществовала до 12 марта 1976 г. (6). В настоящее время старообрядцев здесь почти не осталось. Представители старшего поколения (от 65 до 80 лет), которые продолжают относить себя к старообрядчеству, соблюдают некоторые обряды, но не собираются для богослужений, поскольку не имеют священника.

Поповцы-белокриничники на территории нынешней Белгородской области были и в с. Дегтярное Никитовского района. Старообрядческая Михайловская деревянная церковь здесь построена в 1913 г., в период советской власти закрыта. Зарегистрированная в 1944 г. старообрядческая Дегтяринская община насчитывала 322 человека, 60 мужчин, 262 женщины. Община была снята с регистрации в 1960 г. по причине распада. Помещение храма как аварийное было изъято местными властями, имущество передано Ровенской церкви старообрядцев белокриничского согласия в Вейделевском районе.

30 января 2001 г. в Белгороде на ул. Красина была зарегистрирована община староверов-поморцев (7). Белгородские староверы —

это потомственные староверы, выходцы из старообрядческих деревень области, преимущественно из вышеупомянутого с. Кошлаково («кошлаки»). Белгородская община получила участок земли под строительство храма. Древлеправославный Поморский храм во имя Покрова Пресвятой Богородицы был построен менее чем за один год силами общины. Попечителями строительства выступали братья Александр и Анатолий Васильевичи Тарасовы. 2 декабря 2006 г. состоялось торжественное открытие храма (малое освящение), 14 октября 2007 г. на праздник Покрова состоится великое освящение. Обязанности духовного наставника выполняет Александр Егорович Тарасов. Староверческий храм в Белгороде единственный поморский на территории всего Центрального Черноземья. В настоящее время в Бел-

городской области поморские общины имеются также в Валуйках, Зимовном, Шебекино, Старом Осколе.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кобец О., прот., Крупенков А.Н., Крупенков Н.Ф. История Белгородской и Старооскольской епархии. Белгород, 2006. С.25.
2. Там же. С.55.
3. Государственный архив Белгородской области. Ф.127. Оп.1. Д.1. Л.3.
4. Там же. Д.2. Л.2.
5. Там же. Ф.Р-1179. Оп.1. Д.166. Л.9.
6. Там же. Д.120. Л.7.
7. Религиозные организации на территории Белгородской области: Справочник. Белгород, 2002. С.11.



## БИБЛИОГРАФИЯ

**Вестник музея «Невьянская икона». Вып.2. Екатеринбург, 2006**

### *Содержание*

**Боровик М.П., Райзман Е.В.** Подписные и датированные иконы в собрании музея «Невьянская икона». XIX—начало XX в.

**Алферова Ю.Л.** Генеалогия образа Богородицы Египетской в контексте вопроса о «западных» источниках старообрядческой иконописи.

**Белобородов С.А.** «Найди ящерицу живую желтую и положи ее в ртуть...» (Сборники рецептов для художественных работ из собрания Лаборатории археографических исследований УрГУ).

**Комашко Н.И.** Иконописцы Григорий и Дмитрий Федоровы Поповы — служители нижегородского Благовещенского монастыря.

**Корепанов Н.С.** Дело невьянских попов 1753—1754 гг.

**Корепанов Н.С.** Первая старообрядческая часовня Екатеринбурга.

**Починская И.В., Щенникова Н.В.** Иллюминированные рукописи из коллекции старопечатных и рукописных книг Челябинской областной картинной галереи.

**Пуцко В.Г.** Невьянская икона «Воздвижение креста Господня»: сакральный образ и исторические реалии.



**Трошина Т.М.** Об иконостасе Выйско-Никольской церкви в Нижнем Тагиле.

**Трусов В.Л.** Родословная невьянских иконописцев Коскиных.

**Белобородов А.С., Мосин А.Г., Починская И.В.** Нижегородское Евангелие 1613 г. Описание экземпляров.

**Шаромазов М.Н.** Об атрибуции и датировке безвыходного Евангелия.

## ТРАДИЦИИ

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ  
ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ  
У СТАРООБРЯДЦЕВ ГУСЛИЦ И ГЖЕЛИ*С.С. Михайлов*

**К**ак известно, традиции, связанные с похоронно-поминальной обрядностью, являются наиболее консервативными и живучими. То, что для человека, пусть даже и живущего в начале XXI столетия, является потусторонним и непонятным, вызывает особый трепет. Подобная обрядность может сохраняться не только в относительно глухих и далёких от «цивилизации» районах, но и в непосредственной близости от крупных городов, в том числе и Москвы. Примером может служить современное состояние похоронно-поминальной обрядности у старообрядцев двух исторически сложившихся локусов — Гуслиц и Гжели, — находящихся в пределах 50-100 км от столицы.

Восток Подмосковья — край, традиционно связанный со старообрядчеством. Здесь, в прежде глухих лесных и болотистых местах, появилось несколько старообрядческих локусов: Патриаршина, помещавшаяся прежде в границах Кудыкинской волости Покровского уезда Владимирской губернии, а ныне практически полностью вошедшая в Орехово-Зуевский район Московской области, Вохна, локализовавшаяся вокруг нынешнего Павловского Посада, Гжель, располагавшаяся в сопредельных районах Бронницкого и Богородского уездов, а ныне в Раменском районе, а также Гуслицы — бывший юго-восток Богородского уезда Московской губернии, а теперь южная часть Орехово-Зуевского района.

Чтобы было более понятно, о каком регионе идёт речь, хотелось бы, опираясь на опубликованные данные, показать границы Гуслиц и Гжели. Под Гжелью принято понимать куст селений, располагавшихся, как уже отмечалось, в приграничных районах двух уездов. К ним относятся сёла Карпово, Игнатьево, Гжель, Речицы, деревни Новохаритоново, Турыгино, Меткомелино, Володино, Бахтеево, Аринино, Антоново, Кузеево, Фрязино, Каширово, Коняшино, Фенино, Глебово,

Жирово, Минино (1). Прежде значительную часть населения Гжели составляли старообрядцы-неокружники. В гжельские деревни не входило Пласкинино, старообрядческая деревня, сохранившая донныне значительную часть своей самобытной культуры. Она находится рядом с Гжелью и всегда была тесно связана с последней, в том числе и брачными связями местных староверов. Ныне оставшиеся староверы Гжели являются прихожанами храма Георгия в Новохаритоново (новозыбковское согласие).

С Гуслицами ситуация намного сложнее. Если с границами Гжели, её определением как местности, в селениях которой «лепили посуду», всё ясно, то Гуслицы в более широком понимании выросли намного более той территории, которую занимала древняя Гуслицкая волость. Ордынский даёт нам следующие границы Гуслиц, совпадающие с границами волости: населённые пункты Алексеевская, Внуковская (Внуково), Горшкова, Давыдовская, Круглая (Круглово), Костенево, Мосягино, Печурино, Поминово, Слободищи, Сенькино, Старая (Старово), Столбуново, Чичево, Чолохово (Челохово), Цаплино, Юрятино, Беззубово, Барышево, Панкратовская, Зевнево, Игнатово, Ботогово, Иванишево, Шувоя, Нареево, Гридино, Устьяново, Абрамовка (образовавшаяся в XVIII столетии из деревень Чанниково и Андреево), Степановка (из деревень Незденово и Ульянино), Богородское, Заполицы, Титово, Мисцево, Понарино, Петрушино, Селиваниха, Дорхово, Ащерино, Авсюнино, Беливо, Куровская, Заволинье, Новая. Итого 44 населённых пункта (2). Но старообрядческие Гуслицы намного больше волости, они простираются далеко на северо-запад. К Гуслицам относили территорию так называемого Захода, в которую в XIX—начале XX вв. входили селения Крестовоздвиженского и Запонорского приходов: Давыдово, Гора, Ляхово, Елизарово, Костино, Анциферово, Яковлевская, Запонорье, Коротково, Радованье, Глебово, Запруденье и Барская (3). К Заходу также относили и некоторые селения

Гуслицкой волости, оказавшиеся в границах двух вышеупомянутых приходов: Куровская, Беливо, Новая, Заволинье. Помимо территории волости и Захода до 1917 г. относили к Гуслицам и ряд других населённых пунктов, где, согласно проведённым исследованиям, население также считало себя «гусляками»: Хотейчи, Молоково, Смолево (не путать с другим гуслицким Смолевым к северу от Куровского) и другие населённые пункты, расположенные рядом с вышеупомянутыми. Таким образом, Гуслицы на западе граничили с землями и селениями Гжели. Население Гуслиц, особенно Захода, в значительной степени держалось старой веры. Но полный список как гуслицких, так и гжельских селений вышеупомянутыми населёнными пунктами не ограничивается. Он несколько больше.

В основу данного доклада легли полевые материалы автора, собранные во время сезона 2003 г. (июнь–ноябрь) в населённых пунктах Гжели: Новохаритоново, Меткомелино, Речицы, Пласкинино, — а также Гуслиц: Ильинский погост, Понарино, Степановка, Абрамовка, Устьяново, Цаплино, Старово, Сенькино, Столбуново, Максимовская, Давыдовская, Челохово, Куровское, Костино, Анциферово, Зевнево и др. Поскольку в местах проживания значительного старообрядческого населения последнее оказывало немалое влияние и на приверженцев официального православия, то материал также собирался и среди представителей господствующей Церкви, к примеру, в приходе Спасо-Гуслицкого монастыря в г. Куровское Орехово-Зуевского района, что также дало немало интереснейшей информации.

В похоронно-поминальной обрядности рассматриваемых регионов первостепенную роль играют так называемые «читалки» — женщины из своей деревни или из своего куста деревень, монополизировавшие всё, что связано с похоронами и поминками (мужчин ныне среди чтецов можно встретить крайне редко). Помимо термина «читалки» мне, преимущественно в районе Куровского, несколько раз доводилось слышать слово «молелки». Одновременно с этим существует термин «молящие», распространённый повсеместно. Если в районе Гжели, по словам священнослужителя старообрядческого храма Великомученика Георгия в Новохаритоново протоиерея Василия Пчелинцева (новозыбковское согласие), институт читалок как таковых уже отмирает, то в Гуслицах, особенно в районе Куровского, он процветает. Современные читалки являются непосредственными преемницами бывших гуслицких и гжельских деревенских уставщиков и начётчиков — доморощенных грамотеев, больших знатоков книжности, старой

веры, которые прежде контролировали духовную жизнь того или иного населённого пункта, выполняли ту часть треб и обрядов, которая не требовала обязательного участия священника. В результате того, что к 1970–1980-м годам последние начётчики ушли из жизни, а в неофициальных деревенских старообрядческих общинах остались преимущественно женщины, то они и взяли на себя начётнические функции, прежде всего в области того, что связано со смертью и загробным миром.

Если раньше начётчик либо уставщик должен был быть человеком с безупречной репутацией, а женщина-начётчица обязательно сохраняла девство, то ныне ситуация в корне изменилась. Единственную начётчицу «старой закваски» мне довелось встретить в д. Пласкинино Раменского района — Стефаниду (1914 г.р.), которая никогда не выходила замуж, всю свою жизнь молилась и имела в связи с этим особый статус у односельчан. Других подобных ей начётчиц мне встретить не удалось. В с. Хотейчи Орехово-Зуевского района духовной жизнью большей части местных старообрядцев руководит начётчица Анфиса, являющаяся ныне фактически последней неокружной начётчицей Подмосковья в прямом смысле этого слова, но она стала таковой уже после выхода на пенсию, а до этого вела обычный светский образ жизни, что на каждом шагу припоминают ей некоторые оппозиционно настроенные односельчане. Большинство других читалок также стали выполнять свои нынешние функции только после выхода на пенсию. Не всегда современная читалка имеет и безупречную репутацию. К примеру, в д. Богородское Орехово-Зуевского района местная «молящая» увела чужого мужа, что, однако, не мешает ей выполнять духовные обязанности. Настоятель православного Спасо-Гуслицкого монастыря, служащий в Гуслицах с 1994 г., рассказывая о православных читалках своего прихода, практически ничем не отличающихся от своих старообрядческих коллег, характеризовал их следующим образом: «Это бывшие ткачихи с комбината, которые прежде вели далеко не святую жизнь, а когда перестали пользоваться успехом у живых, тогда пошли по покойникам». Разумеется, к этим словам надо относиться осторожно, но доля правды в них есть. Многие старообрядческие священники Гуслиц рассказывали мне, что к ним частенько обращаются прихожанки с просьбой благословить их «ходить по покойникам». Настоятель единоверческого храма в г. Куровское, о. Димитрий Кузнецов, рассказал мне также и один недавний случай, когда вышедший на пенсию мужчина из д. Тереньково пришёл к нему в храм, долго рассматривал литературу, продающуюся

за «ящиком», а потом спросил, что надо купить, чтобы «ходить по покойникам». В городе и его окрестностях «покойницкий бизнес» является довольно выгодным.

Раньше в каждой деревне были свои «молящие», которые выполняли все необходимые обряды в случае похорон, поминок и т.п. Ныне же, в результате постепенного ухода из жизни большинства из них, в ряде деревень некоторые читалки приглашаются на похороны и поминки в соседние деревни. В районе Куровского «трудятся» целые «бригады» (по словам одного из местных священников) читалок, старающиеся ревностно охранять свою «каноническую территорию». В среднем такая «бригада» и в Гуслицах, и в гжельских деревнях состоит из 3 читалок. Но иногда бывает, что столько «молящих» не набирается, как ныне часто случается в Гжели, а в большой гуслицкой д. Мисцево их число доходит до 6 человек.

Разумеется, регулярное выполнение обязанностей читалки, постоянно связанное с покойниками и т.п., не может не отличаться некоторым цинизмом. В районе Куровского мне рассказали несколько случаев, характеризующих местных читалок, весьма охочих до «калыма», как они именуют плату за выполнение своих обязанностей. Несколько лет назад в городе умирал один пожилой мужчина, умирал мучительно и долго. К его родственникам домой ежедневно в течение всей недели навещалась главная местная читалка и интересовалась, не умер ли он. В другом случае во время поминок после похорон родственница умершей, оставшись в одной комнате с читалкой, стала причитать: «Какое горе! Какое горе!» На это последовал ответ: «Это у Вас горе. А у нас — калым».

К священнику читалки относятся по-разному. Есть среди них доверенные лица того или иного батюшки, проводящие у себя в деревне его линию. Есть и независимые, которым всё равно, у какого попа заказано заочное погребение. Появление священника на похоронах или поминках не любит ни одна читалка. Это автоматически означает потерю значительной части дохода. Батюшка сразу же становится главным участником происходящего, ему достаются весь почёт и, самое главное, деньги. Читалки в этом случае получают крохи. Поэтому они делают всё, чтобы родственники умерших обращались в церковь только за заочным погребением.

Многие священники, в первую очередь нестарообрядческие, стараются изжить в своих приходах институт читалок как подрывающий экономику прихода. Уже упоминавшийся выше настоятель монастыря рассказал мне,

как он смог избавиться от «молящих» в своём приходе. Когда он поступил на новооткрытый приход в Куровское в 1994 г. (статус монастыря был возрождён только 4 года спустя), православное население города и окрестности обслуживали 5 «бригад» читалок. За первый год в храме отпевали только одного покойника, да и то пьяницу, которого никто не соглашался отпевать. Пришлось пойти на следующее: каждой практикующей читалке была выдана Следованная Псалтырь, которая стала как бы «лицензией» на хождение по покойникам. Новым желающим Псалтыри уже не выдавались. Время шло. Читалки постепенно умирали. Бригад становилось всё меньше и меньше. И вот через 9 лет умерла последняя читалка. Таким образом в православном приходе этот институт был изжит. Старообрядческие же священники, наоборот, стараются поддерживать существование читалок в селениях их приходов, дабы иметь везде доверенных лиц, контролирующих духовную жизнь паствы.

Иногда обязанности «молящих» пытаются выполнять и случайные люди, своего рода аферисты. В том же Куровском мне рассказали следующий случай. Когда умер один местный старообрядец, читать Псалтырь над усопшим был приглашён некий пожилой мужчина, который при собравшихся открыл книгу на аналое и стал, не заглядывая в неё, читать наизусть все известные молитвы: «Отче наш», «Богородицу», «Достойно есть», «Верую» и т.п. Среди присутствующих был активный прихожанин одного из старообрядческих храмов. Немного послушав читающего, он сказал: «Книжку-то закрой. Она тебе не нужна». Однако подобные случаи происходят довольно редко.

Когда кто-либо умирает, то, помимо всего прочего, сразу оповещают «молящих», читалок. В большинстве случаев покойного до сих пор обмывают, либо делает это одна из молящих, специализирующаяся на этом, либо все они вместе. В большинстве случаев также для покойного готов саван, пояс, лестовка, рубашка, обувь. Причём в обоих рассматриваемых регионах мужской и женский саваны до сих пор отличаются. Как мне рассказывал один из старообрядческих священников, бабушки готовят всё это задолго до смерти и часто получается так, что раньше умирает кто-либо другой, для него отдают саван, а себе шьют новый. Иногда саму хозяйку хоронят уже в третьем или четвёртом саване. Непрерывное чтение Псалтыря сейчас практикуется очень редко. Причина этого кроется в отсутствии необходимого числа лиц, могущих посменно читать все 3 дня до похорон. Мне известен только один случай, когда Псалтырь читался не-

прерывно все 3 дня, и то он имел место не в старообрядческой семье. В 2006 г. в результате семейной ссоры молодой супруг убил жену. Родственники мужа, чтобы как-то загладить вину, специально заказали чтение Псалтыря над убиенной в течение всего необходимого времени. В гжельских селениях ныне необходимо прочитать над усопшим три Псалтыря, каким образом — дело каждой конкретной читалки. В разных гуслицких деревнях существует нечто похожее. Зачастую информаторы по каким-либо своим соображениям отказывались говорить, сколько Псалтырей надо прочесть до похорон. В Пласкинино мне сказали, что раньше Псалтырь читали непрерывно, по очереди, 3-4 человека, а сейчас один сколько сможет.

В крупной гуслицкой д. Абрамовка существует обычай, что, пока тело усопшего находится в доме, там кто-нибудь обязательно должен находиться. Когда я спрашивал об этом в других селениях, то информаторы не вспоминали о таком специальном обычае, но говорили, что в любом случае до похорон в доме кто-нибудь находится.

Практически везде мне сообщили, что до похорон обязательно надо отслужить три панихиды. В Смолево Соболевской сельской администрации (есть ещё одно гуслицкое Смолево, к северу от Куровского) панихид должно быть пять. Почему именно в этой деревне существует такой обычай, никто уже не помнит и не может объяснить. Первая панихида служится вечером накануне похорон, тогда же происходят и первые поминки с участием близких покойного. В д. Пласкинино Раменского района, находящейся вблизи гжельских селений и тесно с ними связанной, поминают не обязательно в том помещении, где стоит гроб с покойником. Если же приходится устраивать помин именно в нём, то лицо усопшего закрывают. В гуслицких деревнях Старово и Сенькино возле Ильинского погоста садятся именно в комнате, где стоит гроб. Две другие панихиды служатся уже в день похорон. Первая рано утром, вторая — перед самым выносом тела. В гуслицких деревнях, где кладбище находится недалеко и провожающие покойного не зависят от транспорта, вторая панихида начинается в 10 утра, а уже в 12 гроб выносят на кладбище. Панихида продолжается в среднем полтора часа. Житель д. Цаплино (Гуслицы) говорил мне: «У нас, староверов, панихиды настоящие, долгие, как положено. А у никониан помолются минут 25 и всё. Даже неинтересно как-то». Настоятель православного монастыря в Куровском жаловался мне, что первое время ему пришлось долго бороться с представлением даже местных прихожан по новой вере,

что панихида обязательно должна длиться не менее полутора часов. После второй панихиды гроб с телом выносят из дома. Перед домом служится заупокойная лития. Вторая лития служится, когда процессия достигает края деревни. Потом при входе на кладбище и уже возле могилы молятся погребение. Рукописания приносят из церкви, где заказано заочное погребение. В гуслицком селении Столбуново до сих пор сохранился обычай, что, когда гроб несут по деревне, односельчане ставят перед своими домами табуретки и скамейки, на которые устанавливается гроб для служения литий. По словам жителей этой деревни, у них, пока усопшего не вынесут за пределы селения, литию молятся раз 7-10. Пока несут, непрерывно поют молитву «Святы́й Боже». В расположенной вблизи Столбунова Максимовской литию поют возле дома, у кладбища, у могилы и «как закопают». В Пласкинино литии молятся перед домом и на кладбище. В Гуслицах практически повсеместно гроб несут на плечах. О том, что раньше носили на полотенцах, сохранились лишь воспоминания. В Столбуново мне рассказали, что раньше носили на носилках, которые составляли две длинные жерди, перевязанные в нескольких местах. Вроде бы они до сих пор хранятся в одном из домов деревни. Однако жители деревень Давыдовская и Максимовская, расположенных рядом со Столбуново, носилок не знали и говорили о них как о чисто столбуновском обычае. В гжельских деревнях, наоборот, раньше носили на плечах или носилках, а в последнее время стали носить гроб на полотенцах. Причём этот обычай активно бытует и у местных никониан. В марте 2002 г. мне пришлось видеть в Новохаритоново похороны одного старообрядца. Его несли на полотенцах, а за гробом шли две пожилые женщины с небольшими иконами софринского производства и пели «Святы́й Боже». У старообрядцев за гробом также несут икону: когда погребают женщину — Богородицу, а мужчину — чаще всего Николы Угодника. В д. Максимовская впереди процессии несут фонарь. В гжельских деревнях сейчас чаще всего покойника, немного пронеся по улице, грузят на машину и везут на кладбище. И в Гуслицах, и в Гжели внешне похороны старообрядцев и никониан отличаются тем, что у первых крышку гроба несут позади покойного, а у последних — впереди. В Столбуново во время похорон люди приносят на кладбище кутью, карамель, печенье для поминовения своих усопших. Это оставляется на могилах, и пришедшие, проходя мимо, не брезгают брать это и поминать отошедших в мир иной прежде.

По поводу установки креста и положе-

ния на могильный холмик небольшого камня обычаи разнятся даже в селениях, расположенных недалеко друг от друга. В одних деревнях крест и камень появлялись на могиле сразу, в день похорон (Максимовская), в других — по прошествии 40 дней (Челохово, Пласкинино). Иногда камень кладут сразу, а крест — по прошествии 40 дней (Столбуново). «Зачем душу камушком закрывать?! Она 40 дней по земле ходит», — сказала мне одна женщина в Пласкинино. Она же рассказала, что, когда на 40 дней родственники собираются на поминки, около полуночи лампадка перед иконой обязательно начинает качаться. Это означает, что душа пришла попрощаться с родными. Но, в отличие от Егорьевского района Подмосковья и Рязанской области, обычая специального «провода души» здесь не существует и никто с этим термином здесь не знаком.

После похорон все возвращаются в дом, где уже накрыт поминальный стол. Поминки устраиваются вечером накануне похорон (только для близких родственников), на третий день (как правило, в день похорон), на 9 дней, на сороковины, в годовщину. Реже поминают в полгода и ещё реже — на 20 дней. Традиционный поминальный стол сохраняется очень хорошо, его элементы, иногда даже полностью весь порядок, можно встретить в Гуслицах даже у нестарообрядцев, поселившихся в крае довольно поздно. Когда приходят к столу, вначале молятся, иногда даже литию (гжельские деревни Новохаритоново, Меткомелино и др.). На стол ставят кутью, которая в обоих рассматриваемых регионах представляет собой разведённый тёплой водой мёд, в который добавлена слегка сваренная пшеница. Блинов на поминальный стол не подают, считая это «степным» обычаем. Первыми подают щи, в зависимости от того, постный день или нет, они могут быть с мясом или без него. После щей встают на молитву (Цаплино). Щи, а также все последующие блюда, едят обязательно деревянными ложками из общих мисок, по одной миске на 4-5 человек. Далее в гуслицких деревнях подают по очереди две каши: гречневую и рисовую или гороховую. В деревнях так называемого «Вантинского куста» (расположенных вокруг д. Вантино) — Столбуново, Максимовской, Давыдовской и др. — гречневая каша жидкая и носит название «кашица». В других местах она крутая. Рисовая каша всегда готовится крутая и рассыпчатая. Затем подают компот, также в общей миске, который также берут ложками. За компотом следует кисель, густой, как желе, на меду. Иногда вместо него подают мёд, иногда мёд следует за киселём. Мёд на поминальном столе обязателен. В него макают хлеб. После этого мо-

лятся и выходят из-за стола. В гжельских деревнях сейчас также после щей следуют каши, но прежде, по рассказам старожилов, их не подавали. После щей поминали картошкой, затем подавали гороховый суп. Далее следовала лапша, но не покупная, а та, которую «валяли» сами. Блюда, следовавшие за щами, подавали уже в индивидуальных тарелках. Заканчивалось всё также мёдом, перед которым пели «Со святыми упокой». Наиболее гжельский обычай сохранился в д. Пласкинино, где до сих пор совсем нет каш. Здесь на поминальный стол подают в строгой последовательности: кутью, щи, гороховый суп (с курицей, рыбой или грибами в зависимости от дня), компот, кисель (густой, с изюмом) и обязательный мёд. Всё это едят из общих тарелок. За столом поют «Святой Боже». В настоящее время практически везде, и в Гуслицах, и в Гжели, на столе появились закуски и фрукты.

Прежде алкоголь на поминальном столе считался явлением недопустимым. Ставить бутылку считалось большим грехом. Могильщиков, читающих и др. угощали водкой вне стола, «в сенцах». Туда же уходили и страждущие. Иногда для пьющих накрывали отдельный стол. Сейчас спиртное на столе узаконено. В некоторых деревнях (Столбуново, Старово, Сенькино), чтобы не ставить выпивку на стол, присутствующих обносят стопками «за щи», «за первую кашу», «за вторую кашу» и т.д.

Поминальную пищу до сих пор готовят в особых чугунах, которые хранятся в одном из домов деревни. Это мне довелось слышать и в Столбунове, и в других селениях Гуслиц. Когда кто-то умирает, родственники идут в этот дом и берут их на время похорон, а затем на время поминок. В другом доме хранятся деревянные ложки, хотя сейчас известны случаи, когда родственники покупают на поминки свои. В Столбуново и Максимовской мне показали также дома, где лежат подручники для молитвы. Всё это после поминок тщательно вымытым возвращается хозяевам. В д. Смолево приготовлением поминальной пищи занимается только одна женщина, к которой также обращаются родственники усопших.

На большинстве гуслицких кладбищ до сих пор стараются ставить восьмиконечные кресты с крышечкой. На могилу обязательно кладётся камушек величиной с кулак или же больших размеров. Этот обычай характерен и для нестарообрядцев. Из гжельских кладбищ чисто староверский вид имеет только пласкининское, где обязательно на могилах присутствуют и кресты, и камушки. В некоторых селениях (Челохово и др.) считается, что на камушке отдыхает ангел-хранитель, в других — что садятся для отдыха и размышлений души

умерших. В Столбуново есть обычай на Пасху класть для детей под камень деньги или угощения, которые якобы послали умершие родственники. На некоторых кладбищах в Гуслицах можно видеть на могильном холмике по 3 и более камней.

Несмотря на близость такого крупного мегаполиса, как Москва, несмотря на несколько десятилетий советского атеистического режима и наличие в крае немалого количества представителей переселенческих групп, похоронно-поминальный обряд в Гуслицах и отчасти в Гжели продолжает сохраняться, иногда даже будучи перенимаем некоренным населением. Разумеется, он не может избежать определённой трансформации, как например, узаконением появления на поминальном столе алкоголя и т.п. К сожалению, гжелское старообрядчество очень сильно пострадало в советское время из-за отсутствия своих храмов-моленных и наличия в непосредственной близости двух храмов официального православия, которые быстро оттянули на себя молодые поколения. Есть опасения, что с уходом нынеш-

него старшего поколения местных староверов, за исключением Пласкинина, от староверия этого края останется лишь воспоминание. В Гуслицах помимо не закрывавшихся моленных ныне открываются новые, что поддерживает местное старообрядчество и его культуру. Однако последняя не может не трансформироваться в современных условиях. Наверняка это коснётся и похоронно-поминальных обычаев.

Изучение истории и культуры старообрядцев рассматриваемых регионов только начинается и, будем надеяться, в будущем даст немало новых сведений.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Нентцель А. Очерки Гжели // Сборник материалов для изучения Москвы и Московской губернии. М., 1864. С.3.
2. Ордынский Н. О народных названиях местностей Московской губернии // Сборник материалов для изучения Москвы и Московской губернии. С.41–42.
3. Братское слово. 1888. №4. С.287.



## БИБЛИОГРАФИЯ

**Иван Алексеев (Стародубский). История о бегствующем священстве. М., 2005**

Иван Алексеев — старообрядческий историк и писатель XVIII в., житель Стародубья.

Публикуемая книга «История о бегствующем священстве» является сборником произведений, в которых рассказывается о становлении и первых годах существования старообрядческих ветковских слобод. В книге описано возникновение практики принятия попов из никонианской церкви, что в итоге привело к разделению на поповцев и беспоповцев.

Книга будет интересна не только историкам, но и всем, кто интересуется историей возникновения Ветки и беглопоповского старообрядчества.



## К ВОПРОСУ О ПОГРЕБАЛЬНОЙ ОДЕЖДЕ СТАРООБРЯДЦЕВ

*С.В. Горожанина*

**В** существующей этнографической литературе традиционная крестьянская одежда XIX–XX вв., используемая при погребении, делится на 3 разновидности: венчальную (свадебную), заранее приготовленную к смерти и повседневную, в которой человек умер или которую носил перед смертью (1). На Руси долгое время после принятия христианства церкви не удавалось ввести в погребальный обряд единообразие и изжить исполнение при похоронах языческих ритуальных действий. Известна близость древних представлений, лежащих в основе свадебного и похоронного обрядов. «Переход» жениха и невесты в новую категорию был возможен только через их «умирание», за которым следовало «воскрешение» в качестве мужа и жены (2). Переодевание в традиционной обрядности символизировало изменение сущности человека, его готовность к будущему «возрождению». По обычаям многих народов, в том числе славянских, покойника хоронили в свадебном платье.

Вопрос о времени появления на Руси унифицированного комплекта похоронной одежды, заготовленного человеком задолго до своей смерти, пока остаётся открытым. Вероятнее всего, его повсеместное распространение было связано с укреплением позиций христианского чина погребения.

Во время правления византийского императора Константина Великого (285–337) на I Никейском Соборе (325) были определены общие правила захоронения христиан, которые в последующее время во многом дополнялись (3). В своей основе современный христианский обряд совершается «по образу погребения Иисуса Христа» (4). Он строится на воззрениях Церкви на тело человека как на освящённый таинствами храм души, где некогда обитал дух Божий (I Кор. 3:16), на земную жизнь как на время приготовления к будущей жизни и на смерть как на сон, по пробуждении от которого настанет вечная жизнь. Основываясь на древних представлениях, первые христиане понимали тело человека как зерно, которое сеется для произрастания в жизнь бессмертную, «сеется в тлении, восстает в нетлении» (I Кор. 15:42), и

поэтому с большим уважением относились к умершим при их погребении.

По свидетельству «отца церковной истории» епископа Кесарийского Евсевия Памфила (вторая половина III–начало IV вв.), во время случившейся в Египте эпидемии христиане бережно принимали тела умерших «на распростертые руки и перси, закрывали им глаза, закладывали уста, несли их на своих плечах и потом полагали, прижимали их к себе и обнимали, украшали их умываньями и одеждами» (5). Последние, следуя «примеру погребения Иисуса Христа», скорее всего, представляли собой белые рубаху и полотна ткани для пеленания и покрывания. Облачением усопшего в новые, чистые, светлые одежды Церковь выражает веру в его будущее обновление по воскресении, а возложенный на лоб так называемый венчик со словами молитвы обещает награду за исполнение Божьих заповедей: «Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; теперь же готовится мне венец правды, который даст мне Господь, праведный Судия, в день тот; и не только мне, но и во всем возлюбившим явление его» (2 Тим. 4:7–8).

Русских письменных источников средневекового периода, содержащих сведения о порядке подготовки светских лиц к захоронению, почти не сохранилось. В рукописи псалтыри конца XV в. Троице-Сергиева монастыря приводится описание погребального облачения мирян, из которого следует, что комплект одежды в тот период был единым для мужчин и женщин: «Аще ли мирянин, простец, по умовении водою, в срачицу и в саван с наголовием, и свияют и укроем, и по челу обвяжем рубом, хрестьци нашиваны, а на ноги копытца, и калиты. Також и жены погребаются» (6).

В записках иностранцев, путешествовавших по Руси в XVII в. (А. Мейерберг, Я. Рейтенфельс, А. Олеарий), содержатся краткие свидетельства о повсеместном бытовании единого образца погребального комплекта одежды для рядовых граждан, и иной, изготовленной из дорогих привозных тканей, для царя и его близкого окружения. Обязательными элементами «смертного наряда» мирян являлась белая одежда или полотно «для пеленания» и калигвы (калиты, калиги) — башмаки из холста или кожи, отмеченные в словаре В.И. Даля как обувь по-

койника, странника (7). Идентичность в подборе одежды, заготовленной «на смерть», её широкое распространение отмечено в работах исследователей русского быта XIX в. (Н.И. Костомарова, М. Забылина и П.В. Шейна) (8). Возможно, столь долгое сохранение этой традиции связано также с народными представлениями об устройстве потустороннего мира. По предположению В.Я. Проппа, основанному на обширном фольклорном материале, человек, попадая в «иное царство», теряет свой индивидуальный облик и становится невидимым для живых (9). В этом, на наш взгляд, кроется объяснение белого — «невидимого» — цвета и «одинаковости» в наборе предметов традиционной погребальной одежды для мужчин и женщин.

Законодательных решений старообрядческих церковных соборов, регламентирующих правила пользования одеждой, в том числе похоронной, сохранилось немного. Особенно пристрастными в этих вопросах были и остаются старообрядцы беспоповских согласий. Устав 1769 г., так называемый «Стостатейник», филипповского согласия — последователей инока Филиппа (Фотия Васильева) (1674–1742) включает общие положения об одежде «достойной христианина» (10). Более конкретные указания о внешнем виде христиан содержит «Устав домашней молитвы и прочих христианских обрядов» (так называемый «Красный устав») федосеевского согласия — последователей учения Феодосия Васильева (1661–1711). В основу его толкований об одежде положены требования монастырского устава, составленного в XI в. патриархом Алексием Студитом и введенного впервые на Руси Феодосием Печерским (ум. 1074), а также указания Кормчей книги, проповеди Иоанна Златоуста и Ефрема Сирина (11). В Красном уставе оговаривается порядок погребения умерших «беспоповцев»: «за неимением священства в таковых существе нужных обстоятельствах, творим о усопших памяти панихидами, канонами и прочая аще прилучится, умеющий грамоте, дает святое причастие со страхом, и над ним поет, и коливо щати» (12). Отсутствие контроля со стороны официальной церкви за порядком захоронений привело к его многовариантности. В Красном уставе указываются различия, встречающиеся в отдельных положениях чина погребения у старообрядцев федосеевского и филипповского согласий. Однако они не касаются погребальной одежды: «И в новы ризы облачим, я нову одежду нетления нашего проповедаю» (свят. Иоанн Златоуст). «Смертная» одежда «истинных христиан» «по образу погребения Иисуса Христа» старообрядцами сохраняется уже на протяжении нескольких столетий.

Необходимо отметить сложность самого процесса изучения традиционной похоронной

одежды. В музейных собраниях она представлена единичными экземплярами. Важным фактором в освещении проблем, касающихся обычаев и обрядов старообрядцев, являются научные экспедиционные обследования мест их традиционного проживания. Однако нередко исследователи сталкиваются с запретами населения не только на фотографирование, но даже на визуальный осмотр погребальных костюмов. Краткие сведения о характере этой разновидности одежды, встречающиеся в экспедиционных отчётах, базируются в основном на устных свидетельствах информаторов.

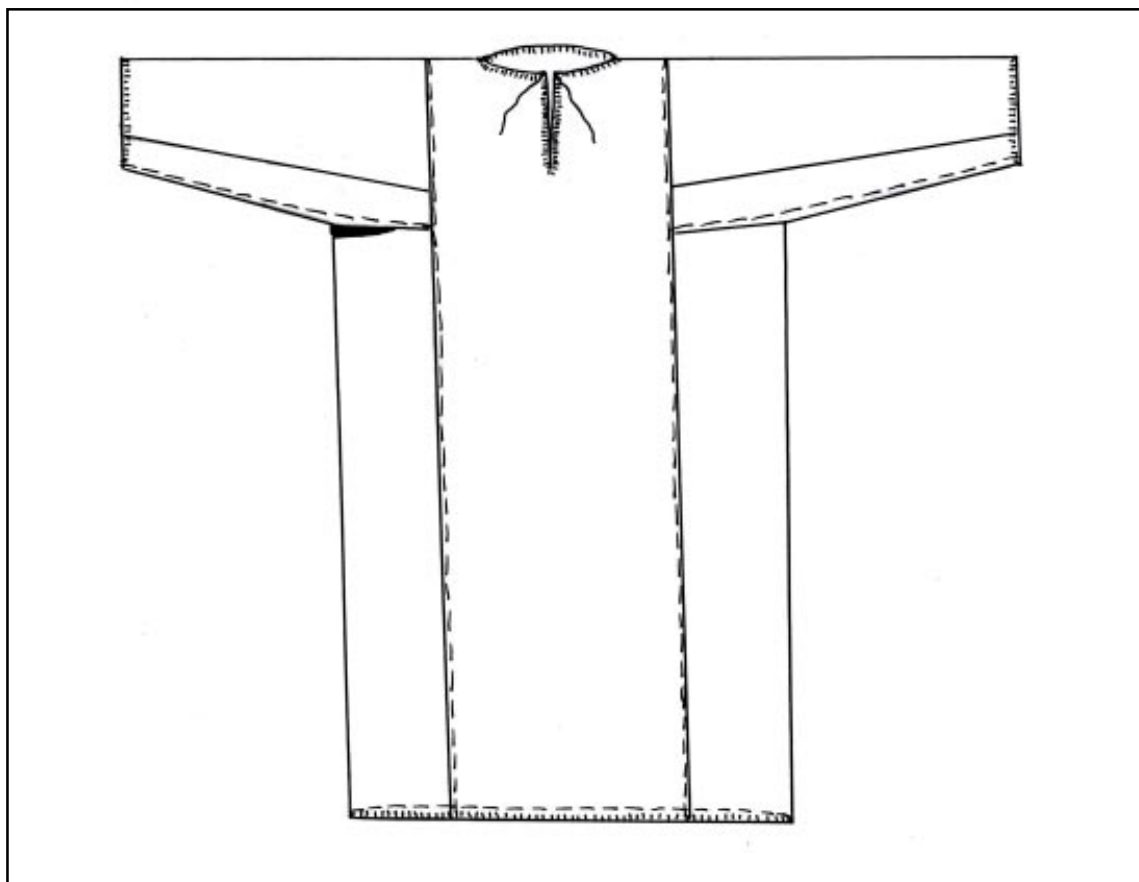
В 1927 г. Н.П. Гринковой, участником экспедиции Академии наук, изучавшей быт старообрядцев, проживавших в районе р. Бухтарма (бывшая Томская губерния, Змеиногорский уезд), констатируется, что похоронную одежду «старухи показать нам, „мирским“ и „поганым“, не могли, так как никакая стирка и никакие молитвы не могли бы очистить эту одежду, приготовленную для „того света“, где всё должно быть чисто и свято» (13). Возможно, что Г.С. Масловой, работавшей в составе экспедиций Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая по территории бывших Вятской, Пермской и Олонецкой губерний, удалось непосредственно изучать отдельные предметы погребальной одежды старообрядцев, схемы кроя которых она приводит в своих работах (14). В полевых материалах Института 1978 г. содержатся ценные устные свидетельства информаторов о характере «смертной» одежды староверов, собранные экспедицией в Пермской области. В них сообщается о фактах фотографирования в деревнях деталей похоронной одежды, изготовленной уже, к сожалению, с большими отступлениями от традиционных норм (15).

Большой удачей научной экспедиции 1999 г. Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника в Кировскую область стала возможность детального изучения полных погребальных комплектов одежды начала 1900-х годов, сохранивших до настоящего времени не только архаичные формы, но и глубокое обрядовое содержание. Владельцами этой одежды являются старообрядцы филипповского согласия из д. Савиново Уржумского района Кировской области Ефим Степанович Чернышёв 1917 г.р. и Ефросинья Егоровна Чернышёва 1918 г.р. (ил.1).

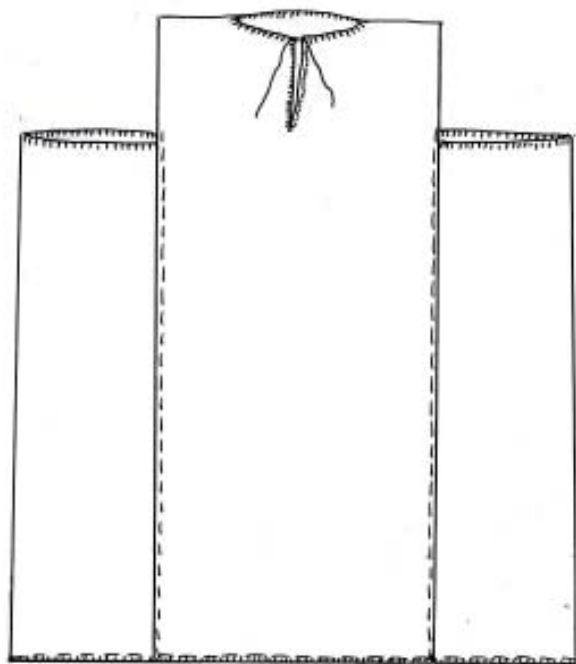
До настоящего времени среди всех старообрядческих групп населения филипповцы придерживаются наиболее строгих правил пользования одеждой. У них нередко бытует старинный порядок изготовления и использования обрядовых костюмов. Как правило, одежду «на тот свет» готовят только пожилые женщины. Эта работа выполняется в посты (чаще в Вели-



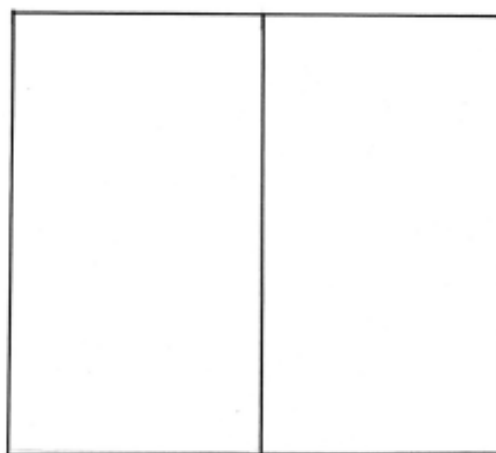
Ил.1. Е.С. Чернышёв и Е.Е. Чернышёва. Фото 1999 г.



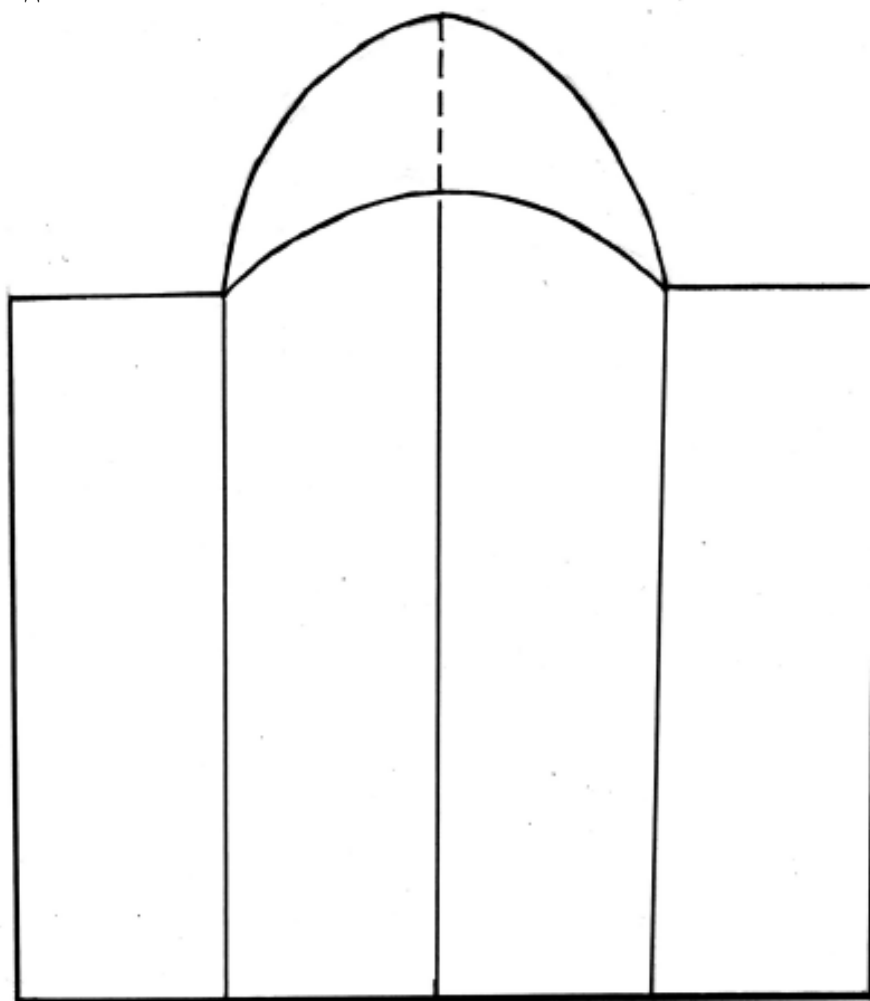
Ил. 2. Схема кроя рубахи женской «смертной» филипповского согласия. 1900-е годы. Вятская губ., Уржумский у., д. Савиново



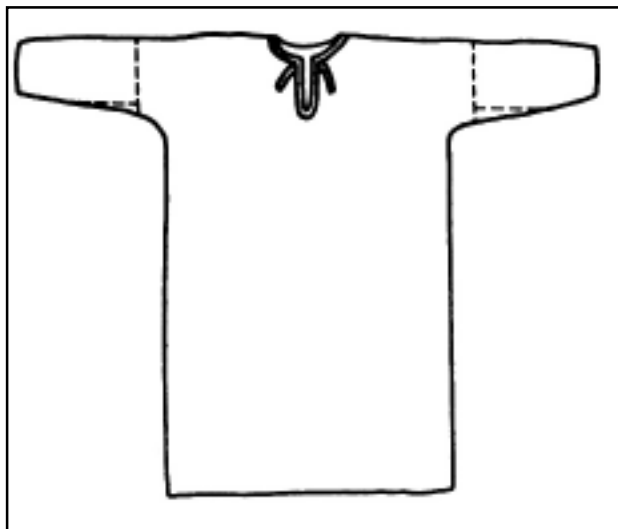
**Ил.3. Схема кроя сарафана женского «смертного» филипповского согласия. 1900-е годы. Вятская губ., Уржумский у., д. Савиново**



**Ил.4. Схема кроя платка женского «смертного» филипповского согласия. 1900-е годы. Вятская губ., Уржумский у., д. Савиново**



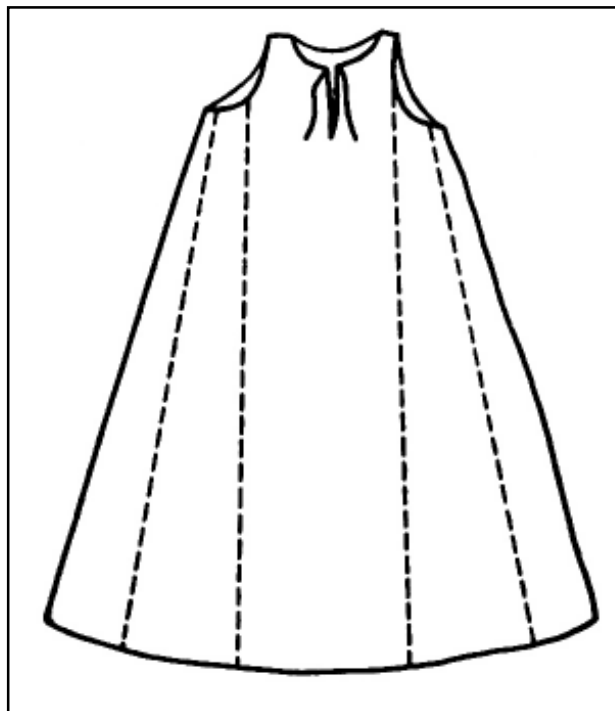
**Ил.5. Схема кроя савана. 1900-е годы. Вятская губ., Уржумский у., д. Савиново**



**Ил. 6. Схема кроя рубашки женской «смертной». Начало XX в. Олонецкая губ., Каргопольский у., д. Большие Халуи**

кий пост) и обязательно после молитвы. Одежду шьют из отбелённого домотканого холста «портянины» (в редких случаях из х/б ткани) который, следуя древней традиции, не разрезается ножницами, а разрывается руками. Предметы одежды изготавливаются быстро, не всегда аккуратно, на руках, «иглой вперёд» и не оставляя узелков. Вороты рубах, сарафанов, пояса также должны завязываться на умершем человеке без образования узлов на завязки из особой льняной кручёной нити (или они не завязываются совсем, чтобы вдова или вдовец могли заключить новый брак). По свидетельствам информаторов, неоконченность этих действий несёт в себе двоякий смысл. С одной стороны, преследуются охранительные цели, а с другой — «неделанностью» работы продуцируется продолжение загробной жизни умершего (17).

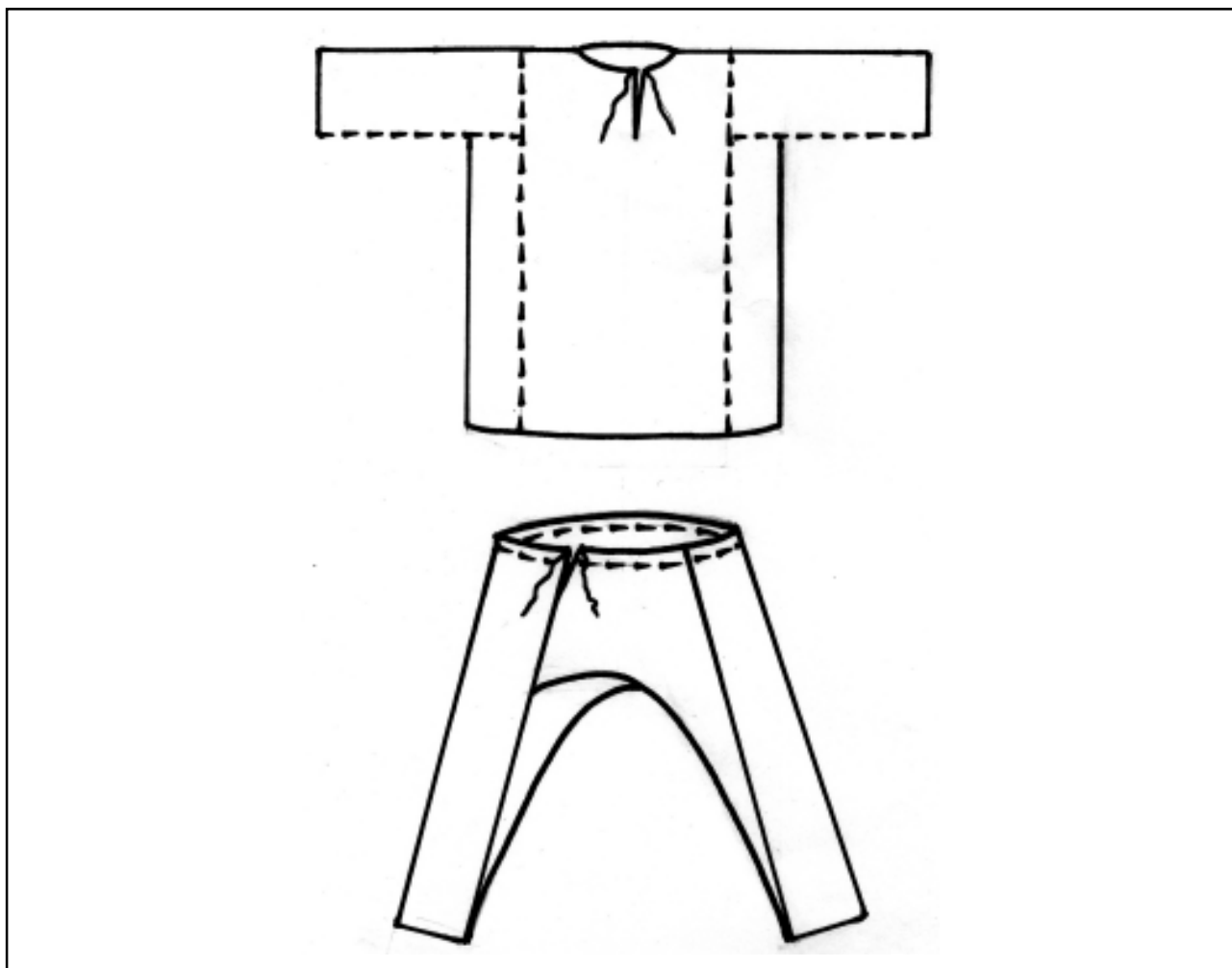
В «узелках на смерть», в которых в настоящее время старообрядцы хранят традиционную погребальную одежду, обычно находятся комплекты, состоящие для женщин из рубахи, сарафана, головного убора, платка и для мужчин — рубахи, портов, иногда кафтана. Обязательными для всех умерших являются крест на гайтане, бумажный венчик, два пояса, подручник — молитвенный коврик, необходимый для положения рук при земных поклонах, лестовка, онучи (или чулки из холста), лапти, саван, «свивальник» — узкая полоска ткани или кручёная нить, которой обвивают тело покойного, полотно холста длиной в рост покойного, которое постигается на дно гроба, подушечка, набитая соломой, покрывало (полотно холста) поверх одежды покойного и покрывало поверх крышки гроба, которое заменяет собой церковное покрывало.



**Ил.7. Схема кроя сарафана «смертного». Начало XX в. Олонецкая губ., Каргопольский у., д. Большие Халуи**

Основу «смертных» костюмов составляет рубаха. В традиционных представлениях она нередко выступает в роли двойника человека, уподобляясь его коже. Для «рубашки на смерть» нельзя снимать мерку, запрещается её примерять, что находит прямое отражение в фольклоре. В русской поволжской волшебной сказке говорится о том, как девушка «вздумала рубашку померять. Надела, легла да и померла» (18). Особая значимость рубахи девственности, для которой Церковью определено более возвышенное загробное предназначение, отмечена в Житии святого Андрея Юродивого. В нём рассказано о том, что вор, укравший из гроба рубаху умершей девушки, был ослеплён в наказание за грех «сделать её посмешищем пред всеми святыми девами в день второго пришествия Господня» (19).

Вопрос о времени появления в женском комплекте «смертной» одежды сарафана, а в мужском портов и кафтана остаётся открытым. Скорее всего, изменение традиции происходило во второй половине XIX—начале XX вв. в связи с ослаблением позиций старообрядческих общин. Однако ещё в начале 1930-х годов в Кировской области наставников старообрядческих общин и «особо истовых христиан», независимо от пола, хоронили «по древнему обряду», то есть только в одной рубахе, поверх которой надевался саван «с капюшоном», расшитым по краю белыми крестами. Наставники общин, по примеру древних подвижников, «для



**Ил.8. Схема кроя рубахи и портов мужских «смертных» филипповского согласия. 1900-е годы. Вятская губ., Уржумский у., д. Савиново**

удручения и смирения своей плоти» могли носить под обычной рубахой ещё так называемую власеницу, рубаху, сплетённую из конского волоса или колючей шерсти. Власеницы изготавливались и хранились также на случай смерти. В материалах дела о «расколе» 1848 г., хранящегося в фонде Вятского губернского статистического комитета, приводится интересное свидетельство об обыске полицией у старообрядческой наставницы Анны Егоровой, 1773 г.р., проживавшей в починке Сардык Глазовского уезда. У неё дома была найдена «волосяная рубаха, приготовленная на случай смерти, и венчики, указывающие на участие старух в погребениях по раскольническому обряду» (20).

Женский погребальный комплект одежды начала 1900-х годов, происходящий из Кировской области, отличается строгостью, простотой форм, в основе которых лежит цельное прямое полотно (традиционная ширина домотканого полотна 33-45 см). Рубаха сохранила архаичный туникообразный покрой и длину, достигающую до ступней. Её конструкция представляет собой сложенное пополам по утку центральное полот-

нище с прорезанным в месте сгиба округлым отверстием для головы и разрезом по середине груди, к которому по бокам пришиты прямые полотнища. Длинные рукава скошены к запястьям. Рубаха лишена каких-либо украшений в виде сборок, декоративных швов и отделок (ил.2).

Близкий крой «смертных» рубах был отмечен Г.С. Масловой у старообрядок Сычёвского уезда Смоленской губернии и Каргопольского уезда Олонецкой губернии. У последних рубаха не имеет так называемых бочков и шьётся из единого полотна (ил.6; опубликовано: Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX—начале XX в. М., 1956. С.606). Ткани подобной ширины (75-100 см) предназначались только для обрядовых целей. Они изготавливались древним трудоёмким способом на вертикальном ткацком стане, представлявшим собой деревянную раму с натянутыми на неё нитями основы и несколькими палочками и пластинками для продевания и закрепления нитей утка.

Примечательно, что на мужских и жен-

ских погребальных рубахах часто отсутствуют ластовицы или на месте одной из них под правым рукавом находится прореха (или в случае наличия ластовицы один её край остаётся не пришитым к рукаву). Объяснение этому факту, возможно, связано с мифологическими представлениями некоторых народов Севера и Сибири, у которых подмышки человека наделяются животворной силой и нередко по внешнему подобию сравниваются с женским детородным органом (у русского взрослого населения ластовицы традиционных рубах, как правило, имели ромбовидную форму и красный цвет). По сохранившимся апокрифическим представлениям коми-зырянских старообрядцев-беспоповцев непорочное рождение Иисуса Христа произошло из правой подмышки Богоматери («у каждого человека на правой руке Господь живет, а на левой бес») (21). Таким образом, оставленное отверстие под рукавом рубахи является некой границей «миров», через которую душа человека «приходит» в мир и «уходит» из него.

На тело покойной, а также поверх рубахи повязываются пояса, а затем надевается сарафан. У вятских старообрядок он отличается от покроя рубахи только отсутствием рукавов (ил.3). По мнению Н.П. Гринковой, зафиксировавшей близкий крой туникообразного «смертного» сарафана у «бухтарминских» старообрядок Томской губернии, подобная плечевая одежда бытовала у северорусской группы восточнославянских племён в глубокой древности и впоследствии была заменена сарафаном (22). В Олонецкой губернии в середине XX в. в качестве «смертных» бытовали давно вышедшие из употребления косоклинные сарафаны, сшитые из белого холста (ил.7; опубликовано: Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С.88). Сохранению древнего варианта кроя сарафана с глухим воротом и широкими проймами, возможно, способствовали рекомендации об одежде, подобающей «чину, уставу и обычаю истинных христиан», встречающиеся в старообрядческих рукописях XIX в. назидательного характера. В них осуждаются «новые изобретения в одеяниях», в частности, отмечается, что у сарафанов «не разрешалось выемок иметь», то есть шить их по новому фасону — с подкройными проймами или на узких лямках (23).

«Смертным» головным убором для незамужней женщины служит платок, который может быть сшит из двух полотнищ домотканого холста (ил.4). У филипповок он складывается по диагонали косяком и завязывается с помощью нити концами под подбородком умершей. Волосы замужних женщин вначале убирают под «чехлик» — небольшую мягкую шапочку с невысоким очельем, завязывающуюся тесёмками на затылке, поверх

которой повязывается платок (федосеевкам платок надевается «на покрывку», «по-богородицкому», то есть по образцу некоторых изображений на иконах головного плата Богородицы — раскладываясь двумя концами на спине и груди и сшиваясь нитками под подбородком).

Для «смертного наряда» мужчин из белого холста готовятся рубаха-«голошейка», порты, два пояса-«опояска» и в некоторых районах кафтан. Рубаха сохранила архетип великорусских рубах туникообразного покроя с прямыми боковыми полотнищами, с округлым вырезом горловины, разрезом на правой стороне груди и с прямыми рукавами. Порты также сохранили традиционный общерусский крой «на гашнике» (вздёржке) с двумя трапециевидными вставками на калошах (ил.8). На ноги умерших надеваются чулки немного выше колена, сшитые из холста по форме ноги, или онучи, которые заворачиваются «от себя» на левую сторону. Из обуви предусмотрены лапти, что, скорее всего, связано с уставными запретами на ношение мужчинами «башмаков и сапог с каблуками», а женщинам — «башмаков высоких и туфель» (24). В руки вкладываются строгие без украшений подручники с небольшой ручкой для молений и лестовка («лестовица», «вербица») как символ духовного восхождения, преодоления душой ступеней-мытарств. Поверх одежды надевается саван, который вятскими старообрядцами изготавливается из 3 полотнищ холста. Его центральная часть шьётся из длинного полотна, сложенного пополам и сшитого по одной стороне, образуя сверху капюшон. Боковые части савана, используемые для закрытия груди умершего, образуют полотна меньшего размера (ил.5). Пермские староверы шьют саван в виде мешка с одной незашитой стороной или используют вместо него длинный кусок холста. Поверх савана тело «пеленают» особым «свивальником» в виде узкой полоски холста или нити таким образом, чтобы спереди на уровне груди, бёдер и колен образовалось три креста «как было у умершего Лазаря».

Белый цвет является также основным в обрядах поминального цикла. Траурной одеждой старообрядцев служат особые костюмы, которые обычно носят ими во время молений (25). Одежда женщин состоит из сарафанного комплекта, мужчин — из рубахи, штанов и кафтана. У беспоповцев разных согласий моленные костюмы отличаются выбором ткани, покроем, характером отделки и способом ношения. Однако в праздничные и поминальные дни старообрядцы надевают только белые рубахи и женщины белые платки.

Таким образом, погребальная одежда старообрядцев в силу устойчивости связанных с ней представлений сохранила до настоящего време-

ни древнейшие пласты традиционной культуры. В знаковом характере её содержания, способах изготовления, архаичности форм прослеживается близкая связь с народной погребальной обрядностью, средневековой одеждой христианского чина погребения.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX—начала XX в. М., 1984. С.85.

2. Ерёмин В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991. С.92; Байдулин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М., 1990. С.64–75.

3. Смирнов Ю.А. Лабиринт. Морфология преднамеренного погребения: Исследование, тексты, словарь. М., 1997. С.118–119.

4. Булгаков С.В. Настольная книга для священноцерковнослужителей: Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства. М., 1913. Ч.II. С.1289.

5. Евсевий Памфил. Сочинения. Церковная история. Т.I. Кн.VII. СПб., 1858. С.394.

6. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф.304. Ед.хр.315. Л.505; Панова Т.Д. Царство смерти: Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков. М., 2004. С.35.

7. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1998. Т.II. С.78; Олгарий А. Описание путешествия в Московию. Смоленск, 2003. С.292; Утверждение династии (Андрей Роде. Августин Мейерберг. Самуэль Коллинс. Яков Рейтенфельс). М., 1997. С.112, 337.

8. Костомаров Н.И. Домашняя жизнь и нравы русского народа. М., 1993. С.231; Забылин М. Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. М., 1880. С.563; Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1890. Т.I. Ч.II. С.524, 526.

9. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С.322–323.

10. ОР РГБ. Ф.17. Рукопись №940. Л.4об., 35, 35об.; Горожанина С.В. «Разум убо одежды един покрывало быти плоти» (к вопросу о правилах ношения одежды старообрядцами) // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Т.2. М., 2005. С.355–360.

11. Голубинский Е. История русской церкви. М., 1904. Т.1 (вторая половина тома). С.611; Пентковский А.М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001. С.5.

12. Устав домашней молитвы и прочих христианских обрядов. М., 1883. Л.254.

13. Гринкова Н.П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Материалы комиссии экспедиционных исследований. Бухтарминские старообрядцы. Вып.17. Л., 1930. С.323.

14. Маслова Г.С., Станюкович Т.В. Материальная культура русского сельского и заводского населения Приуралья (XIX—начало XX в.) // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. М., 1960. С.105.

15. Кремлева И.А. Похоронно-поминальная обрядность русского населения Пермской обл. // Полевые исследования института этнографии. 1978. М., 1980. С.23; Фурсова Е.Ф. Погребальная одежда старообрядцев Васюганья в XX в. как этнографический источник // Культура русских в археологических исследованиях: Сб. научных трудов. Омск, 2002. С.180.

16. В 1994–2001 гг. СПГИХМЗ на территории Кировской области (бывшие Уржумский, Нолинский, Вятский, Малмыжский, Глазовский, Яранский, Орловский, Котельнический, Слободской уезды Вятской губ.) было проведено 7 научных экспедиций по изучению и приобретению произведений народного искусства (руководитель С.В. Горожанина).

17. Полевые записи автора. Экспедиции Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника (СПГИХМЗ). Кировская обл., Уржумский и Малмыжский р-ны. 1998–1999 гг.; Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004. С.82.

18. Пропп В.Я. Указ. соч. С.128. (См.: Садовников Д.Н. Сказки и предания Самарского края // Записки Русского Географического общества по отд. этнографии. СПб., 1884. Т.XII. С.17).

19. Жития Святых изложенные по руководству четых-миней Св. Дмитрия Ростовского. Жития Святых. Месяц октябрь. Житие Святого Андрея Юродивого. Кн.2-я. М., 1904. С.61.

20. Государственный архив Кировской области. Ф.574. Оп.8. Ед.хр.56. Л.22.

21. В работе использованы материалы «Энциклопедии Уральской мифологии» (раздел «Мифология Коми»), подготовленные В.Э. Шарповым и опубликованные на сайте: [www / komi.com/Folk/myth/210.htm](http://www/komi.com/Folk/myth/210.htm).

22. Гринкова Н.П. Указ. соч. С.330, 395.

23. ОР РГБ. Ф.17. Рукопись №978. Л.3об., 11об.

24. Там же. Л.3; Рукопись №964. Л.91об.

25. Горожанина С.В. Моленный костюм старообрядцев филипповского согласия Вятской губернии XIX–XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. М., 2002. С.531–536; Полевые записи автора. Экспедиции СПГИХМЗ. Кировская обл., Уржумский и Малмыжский р-ны. 1998–1999 гг.

## ЭПОХА В БИОГРАФИЯХ

### ВЛАДИМИР КАРЛОВИЧ: К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ АПОЛОГЕТИЧЕСКОГО И ЭПИСТОЛЯРНОГО НАСЛЕДИЯ

*В.В. Боченков*

**Н**аследию старообрядческого историка и публициста Владимира Михайловича Карловича (?—11 сентября 1912 г.) до сих пор не уделялось достаточного внимания. В старообрядческой периодике также до сих пор не появилось сколько-нибудь заметных исследований о Карловиче. Биографические сведения о нём скудны, апологетическое наследие практически не изучено, прижизненные публикации о Карловиче, а также ряд посмертных, весьма тенденциозны (1).

**Штрихи к биографии.** Выходец из еврейской семьи, подданный Турции, Карлович с детства воспитывался в «духе талмудическом». «Вместе с тем родные мои не лишним считали для меня и европейское воспитание, которое даёт возможность узнать свободную жизнь и дальше бросать взгляды в далёкий свет, где разум и сердце наполняются не одними только материальными интересами, но ставят человека на поприще гражданской жизни», — писал Карлович в предисловии к третьему тому своих «Исторических исследований, служащих к оправданию старообрядцев» (1886). «...Я совершенно переменил свои чувства и мысли, и стал завидовать своим друзьям, которые видят перед собою жизнь, полную стремлений к творческим идеалам, так как здесь, в сфере талмудического духа, я должен посвящать всё занятие и все свои силы исключительно на служение лишь одним личным интересам» (2). Карлович изучает христианство, причины разделения Восточной и Западной Церквей, убеждаясь, что последняя «не только отступила от догматического принципа церковного домостроительства, но крайне нравственно испортилась». Дальнейшие духовные поиски приводят Карловича к старообрядчеству. «Убедясь, что старообрядчество стоит в богослужебной практике на почве и канонически, и исторически законной, и ведёт своё начало от непогрешимой Восточной апостольской церкви» (3), Карлович в 1867 г. или начале 1868 г. присоединяется к белокрыницкому согласию.

Однако уже в 1869 г. он рвёт со старовением и при посредничестве архиепископа Ка-

занского Антония (Амфитеатрова; не путать со старообрядческим архиепископом Антонием (Шутовым)) присоединяется к господствующему православию (4). Причины такого шага неясны (возможно, Карловича оттолкнула неприязнь некоторых христиан). В последующие годы он жил в Казани, Москве, Астрахани, Аксае, Балакове, Владимире. Служил комиссионером в Библейском обществе. К 1877 г. подготовил книгу «Критический разбор талмуда, его происхождение, характер и влияние на верования и нравы еврейского народа». Тогда же книга была одобрена Московским цензурным комитетом. Вышла она в 1879 г. под псевдонимом «В.М. Кирасевский» (библиографическая справка А.В. Знатнова).

В этой первой своей работе, где пока нет ни слова о старообрядчестве, Карлович чётко разделяет «религию Моисея и пророков», позиционируя её как подлинную религию древних евреев, и раввинизм. Цель книги заключалась в том, чтобы показать, что «евреи не только не остались верными своему законоучителю Моисею, но напротив, исказили и извратили смысл его постановлений, прибавили к ним много такого, что совершенно не гармонирует с божественным характером закона Моисеева» (5). В труде приводится сравнительный анализ текстов книг Бытия, Второзакония, Царств, Паралипоменон, пророков (Исайи, Иова) и др. и сочинений раввинов. Тексты приводятся на еврейском языке с параллельным переводом на русский. В комментариях оговариваются расхождения, несоответствия, формулируются выводы. Отдельная глава «Несколько слов об употреблении евреями христианской крови для религиозных целей» представляет собой полемический ответ на брошюру И.К. Лютостанского «Вопрос об употреблении евреями-сектаторами христианской крови для религиозных целей в связи с вопросом об отношениях еврейства к христианству вообще» (1876). Карлович сформулировал в «Критическом разборе...» тот путь, по которому должен пойти еврейский народ: «Евреи были избраны, возлюблены Богом преимущественно пред всеми другими народами, как свидетельствуют нам Моисей и пророки, но теперь они совершили уже то назначение, ради кото-

рого были избраны. Теперь, если они хотят, чтобы и другие признавали в них семья благословенное, то должны и показать себя такими, должны возвыситься до братской любви ко всему человечеству, заповеданной Богом и Христом» (6).

В 1873 г. Карлович вновь присоединяется к старообрядцам (его принимают уже вторым чином). В 1877 г. после смерти жены он предпринимает попытки переехать в Москву, чтобы продолжить ещё один начатый им труд — «Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев» (первый том вышел в 1881 г.). В 1877 г. Карлович подвергся аресту. Во владимирском госпитале, где лежали раненные в русско-турецкой войне, он стал свидетелем, как синодский священник укорял одного солдата за то, что тот старообрядец. Карлович вступил в спор и стал доказывать, что старообрядчество не ересь. В результате по доносу священника он был арестован вместе с шестилетней дочерью в вагоне поезда, направлявшегося в Москву. Спустя несколько дней их освободили (7).

Первый том «Исторических исследований...» был издан без предварительной цензуры (8). Значительную часть книги заняла критика системы единоверия, анализ современных событий, связанных с ним, и богословских споров о каноничности единоверия. Во многом в этой работе Карлович следует идеям о. Иоанна Верховского (в этой краткой статье, необходимой для того, чтобы предварить выявленные нами письма Карловича, мы не ставим цель сравнивать их взгляды). Главные положения, доказываемые в книге, можно сформулировать в нескольких тезисах. Во-первых, осуждение старого обряда, как подмечает Карлович, шло вразрез воле народа, «тела церкви», а архипастырство (Н.И. Субботин подметил, что это слово заимствовано Карловичем у Верховского), предавшее старый обряд анафеме, ещё не составляет без народа Церкви, поэтому осуждение дониконовского обряда нельзя признавать правомерным. Во-вторых, споры о двоеперстии, аллилуйе, и т.д. — это «чисто русское домашнее дело», участие греков в Соборе 1666—1667 гг. — вмешательство чужеземца в дела соседа. В-третьих, со времён Николая народ был отстранён от участия в церковных делах, «архипастырство... уклонилось от духа и преданий св. апостольской церкви, впадо... в папство». Старообрядчество, в-четвёртых, представляет собой законный протест народа против действий архипастырства, олицетворяя «прежде всего верность своему староотечественному и святоотечественному благочестию». После церковной трагедии середины XVII в. в России образовалось, в-пятых, «два

православия», одно — «отечественное русское, народное, по-русски православное» (старовере), другое — «греко-никоновское, синодальное и официальное». В этом и последующих двух томах Карлович рассматривает «старообрядческий вопрос» с двух сторон, его подходы к проблеме можно условно определить как 1. богословский и 2. государственно-общественный. Часть статей трёхтомника посвящена полемике по поводу двуперстия, осьмиконечного креста, числа просфор, орфографии имени «Исус», неканоничности единоверия. В других статьях Карлович отстаивает идеи свободы совести в России, принципы веротерпимости, выступает за отказ от политики каких-либо преследований инаковерующих. Карлович выдвигает идею нравственной ответственности монарха за происходящее в делах веры и в частности за разрешение «старообрядческого вопроса». Монархическое государство должно строиться только на принципах веротерпимости. Карлович настаивает на широком общественном обсуждении «старообрядческого вопроса», без инсинуаций и лживых измышлений.

Вскоре после издания первого тома «Исторических исследований...» Карлович приступил к публикации второго, но последовало распоряжение приостановить печать. В январе 1883 г. К.П. Победоносцев сообщал Н.И. Субботину: «О книге, напечатанной Карловичем. По вашему указанию напали на след (sic! — В.Б.). В типографии Мартынова захватили 1200 экз. и нашли сведения, что сверх того сдано Карловичу 450. У него сделан обыск, захвачено 407; типография предана суду» (9). Карлович уехал в Константинополь, затем в Австрию и поселился в Черновцах. Здесь вышли второй и третий тома «Исторических исследований...» (1883 и 1886) (10).

В 1883 г. по распоряжению МВД было предписано выслать Карловича из России. Находясь за границей и ничего об этом не зная, он с двумя дочерьми приехал в Россию, был арестован и около полугода провёл в заключении. Его дети также были лишены свободы и содержались под арестом в детском тюремном отделении. Карлович получил свободу с тем условием, чтобы уехать из страны. Виновником своего ареста он считал книготорговца С.Т. Большакова, ошибочно полагая, что тот является тайным членом противостарообрядческого миссионерского братства св. Петра митрополита и другом Н.И. Субботина.

Особняком в публицистике Карловича стоит книга «Критический разбор Окружного послания и все оттенки направления самого автора его» (Черновцы, 1889). Импульс к её написанию дали попытки сторонников и про-

тивников Окружного послания найти общий язык для диалога и сближения. Карлович выступил с противоположных позиций, обвиняя автора Окружного послания И.Г. Кабанова (Ксеноса) в попытках сблизить старообрядчество с единоверием, и дал довольно поверхностный анализ Окружного послания, построенный скорее на эмоциях, чем на строгом богословском рассуждении.

В 1894 г. в Черновцах Карлович выпустил брошюру «Апология Савватия, старообрядческого архиепископа Московского» (11). Она была посвящена разоблачению инсинуаций миссионера С.Ф. Рыскина и редактора «Братского слова» Н.И. Субботина, опубликованных в целях компрометации первосвященника старообрядцев белокрыницкого согласия. Пребывая в России, архиепископ не имел возможности выступить сам против них в печати.

После 1905 г. Карлович получил возможность вернуться в Россию. Запрет на его книги был снят. В 1907 г. в Москве вышла ещё одна его книга — «Краткий обзор преследования христиан первых веков в тесной связи с печальной судьбой старообрядцев» (12), однако она повторяла уже сказанное Карловичем и практически ничего нового не содержала. Карлович участвовал во втором съезде старообрядческих начётчиков. Похоронен на Рогожском кладбище в Москве.

**Штрихи к письмам.** В отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Ф.246. Рогожское кладбище) нам удалось обнаружить прошение Карловича о крещении, написанное на имя архиепископа Антония (Шутова). Документ позволяет уточнить дохристианское имя Карловича — Нафтали, предполагаемое время присоединения к старообрядчеству. Прощение датировано 23 декабря 1867 г. Очевидно, что само крещение было совершено позже, в самом конце декабря или в январе 1868 г. Почему Карловича попросили написать прошение? Наверное, потому, что это был всё-таки человек, воспитанный и сформировавшийся вне староверия, и, очевидно, старообрядцы хотели убедиться, что это его осознанный выбор. Подобным образом в 1907 г. поступил епископ Нижегородский Иннокентий (Усов), когда попросил архимандрита Михаила (будущего епископа Михаила Канадского (Семёнова)) написать прошение о присоединении к старообрядчеству. «У нас не принято обязательно писать прошение о желании присоединиться, но от архимандрита Михаила как от человека учёного я потребовал этого», — вспоминал он на заседании Петроградского религиозно-философского общества в 1916 г., посвящённом памяти погибшего владыки (13). 1867 г. — это, скорее всего, и время знаком-

ства Карловича с Анисимом Швецовым, который к тому времени уже приступил к обязанностям секретаря архиепископа Антония. Известно, что таинство крещения было совершено в доме московского купца Фёдора Свешникова, в домовом Троицком храме. Вскоре была крещена и жена Карловича.

Нами выявлено несколько писем Карловича, адресованных А.В. Швецову и архиепископу Антонию. Они написаны в 1877 г., когда Карлович работал над «Историческими исследованиями, служащими к оправданию старообрядцев». Для этого ему было необходимо переселиться в Москву. «Я надеюсь на милость господ нашего Иисуса Христа, что Он простил мне мою ошибку. Как человек немощный и притом грешный, я споткнулся, но не совсем пал, а напротив, постоянно имел в виду восстановить моё падение... Находясь в великороссийской церкви, за мои дарования и заслуги я имел возможность приобретать любовь и привязанность ко мне высокопоставленных особ, которые постоянно и поддерж<ив>али материальными средствами. Но, при всём том, я постоянно имел антипатию против этой церкви и сильным рвением стремился к старообрядческой церкви и к староотечественному обряду», — пишет Карлович. Поиск веры и истины был для него сложным. Публикуемые письма содержат некоторые штрихи к его биографии, однако, повторимся, в целом жизнь и деятельность Карловича остаются предметом более глубокого изучения, к чему нам и хотелось бы призвать исследователей. Главное, о чём свидетельствуют письма, — об искреннем стремлении Карловича найти себя в старообрядчестве, служить ему нелицемерно.

Кроме того, письма позволяют поправить некоторые неточности, попавшие в миссионерскую печать ещё при жизни Карловича. Так, анонимный автор статьи «Кто такой издатель (мнимых) „Исторических исследований, (якобы) служащих к оправданию старообрядцев“» (из «Братского слова») упоминает, что Карлович встречался с Павлом Прусским и просил денег «на издание какой-то книги против евреев (которой никогда не издавал)» (14). Однако «книга против евреев» упоминается в одном из публикуемых писем, и она была издана, только под псевдонимом. Обвинение против Карловича несправедливо. Одно из публикуемых здесь писем было, видимо, хорошо знакомо автору статьи. Он пересказывает содержание одного отрывка, но совершенно меняет поставленные Карловичем акценты, а соответственно, и смысл письма: «Но в 1877 г. Антоний Шутов получил от Карловича письмо с просьбой о прощении за содеянный им грех отступления от „древлеправославия“ в мнимое

„никонианство“. Объясняя этот случившийся с ним грех немощью человеческой и наущением врага рода человеческого дьявола, он прибавлял, что вину своего падения желает искупить составлением большого сочинения в защиту старообрядцев от нападения „никониан“ и надеется в непродолжительном времени прислать оное к Антонию на рассмотрение. Вскоре он действительно прислал в Москву большую рукопись: это и были „Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев“ (15). Согласно «Братскому слову», Карлович просит прощения за отступление у архиепископа Антония (Шутова), а в подлинном письме — в первую очередь у Христа, надеясь на Его милость (см. письмо №3 и процитированный выше отрывок из него). Карлович не говорит, что, работая над «Историческими исследованиями...», стремится «искупить» вину отступления, а лишь просит принять это как доказательство искренности своего возвращения к старообрядчеству. Автор «Братского слова» опускает указания о том, что Карлович, оставаясь в господствующей церкви, «имел возможность приобретать любовь и привязанность... высокопоставленных особ», поддерживая созданный миссионерами образ публициста — «ловкого жида», готового ради денег писать что угодно и служить кому угодно.

Текстологические особенности прошения и писем позволяют сделать заключение, что Карлович не до конца владел всеми нормативными тонкостями русского языка, регулирующими употребление отдельных слов и конструкций, грамматическими правилами, хотя в общем заметно, что автор тщательно изучал особенности разных ветвей христианства, прежде чем присоединиться к старообрядчеству, что он искренний, образованный человек. В письмах достаточно часто встречаются несогласования падежных окончаний, специфические авторские обороты («ввести в недру»; «особенное надежд нет» вместо «особенных надежд нет»; «я уверен на ваше доброе сердце и на вашего архипастырского достоинства», хотя правильное — «я уверен в вашем добром сердце и в вашем архипастырском достоинстве»; «выразить моих душевных желание» вместо «выразить мое душевное желание»; «защищать достоинство и чистых моих религиозных чувств» вместо «защищать достоинство и чистоту моих религиозных чувств»; «решился на полную страдания»; «для исправления себя и мое семейство» вместо «для исправления себя и моего (своего) семейства»). Подобные ошибки встречаются и в книгах Карловича. Считая необходимым оговорить эти особенности индивидуального стиля Карловича (не принижающие его как христианина), мы при подготовке писем к публи-

кации устраняем наиболее грубые грамматические неправильности, которые являются скорее следствием специфического владения русским языком, нежели случайными опечатками. Это несколько не влияет на смысл высказываний Карловича. Пунктуация и орфография приближены к современным правилам. Ответные письма Анисима Швецова и архиепископа Антония к Карловичу неизвестны.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Л.Н. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. В.М.К. Москва. 1881 // Исторический вестник. 1881. №12. Критика и библиография. С.838–839; [Без указания авторства] Кто такой издатель (мнимых) «Исторических исследований, (якобы) служащих к оправданию старообрядцев» // Братское слово. 1885. №2. С.119–128; Субботин Н.И. Заграничная раскольничья литература // Братское слово. 1886. №7. С.565–574; А.Д. Новое раскольническое сочинение // Христианское чтение. 1887. Март, апрель. С.406–414; Марков В.С. Еврейский апологет старообрядчества // Церковные ведомости. 1912. №42; Чтения в обществе истории и древностей российских. 1915. №1. (См. стр. по указателю). Довольно сдержанной выглядит статья В. Маркова, в которой он указывает на ряд неточностей, допущенных В. Карловичем в «Исторических исследованиях»: Марков В.С. Историческая справка по новым данным, касающимся истории старообрядческого раскола XIX столетия // Богословский вестник. 1913. №9. С.87–115.
2. Карлович В.М. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. Т.3. Черновцы, 1886. С.39.
3. Там же. С.40.
4. Кто такой издатель (мнимых) «Исторических исследований, (якобы) служащих к оправданию старообрядцев». С.121.
5. Карлович В.М. [Под псевд. Кирасевский В.М.] Критический разбор талмуда, его происхождение, характер и влияние на верования и нравы еврейского народа. М., 1879. С.IV.
6. Там же. С.123.
7. Карлович В.М. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. Т.3. С.42–43.
8. Карлович В.М. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. Т.1. М., 1881.
9. Чтения в обществе истории и древностей российских. 1915. №1. С.308.
10. Карлович В.М. Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. Т.2. Черновцы, 1883; Т.3. Черновцы, 1886.

11. Карлович В.М. Апология Савватия, старообрядческого архиепископа Московского. Черновцы, 1894.

12. Карлович В.М. Краткий обзор преследования христиан первых веков в тесной связи с печальной судьбой старообрядцев. М., 1907.

13. РГАЛИ. Ф.2176. Оп.1. Ед.хр.28. Л.15.

14. Кто такой издатель (мнимых) «Исторических исследований, (якобы) служащих к оправданию старообрядцев». С.124.

15. Там же. С.124–125.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### 1. АРХИЕПИСКОПУ АНТОНИУ

Его Высокопреосвященству  
Церкви Староверческой Архиепископу  
Московскому и Владимирскому  
турецкоподданного еврейского вероисповедания Нафтали Карловича  
покорнейшее прошение.

Происходя из евреев от рождения до сего времени, из чтения Библии и святого Евангелия и других христианских книг познавши ложность своей религии, убедился в истинности пришедшего в мир Мессии, Господа нашего Иисуса Христа Сына Божия для спасения рода человеческого, и испытывая различные христианские исповедания, обрел богоучрежденную им Церковь, <со>зданную на основании Апостолы и Пророки, и вратами адовыми не одолеваемой в том христианском староверческом вероисповедании, к которому изволите принадлежать, Ваше Высокопреосвященство, а потому отрекаюсь от ложной своей еврейской религии, не привлекаемый никем.

Посему покорнейше прошу Ваше Высокопреосвященство исподобить меня св. крещения и тем приобщить словесному стаду пастыреначальника Христа Спасителя, ввести в недру святой соборной апостольской староверческой церкви.

К сему прошению турецкоподданный еврейского вероисповедания Нафтали Карлович руку приложил.

Декабря 23 дня, 1867 года.

ОР РГБ. Ф.246. Карт.208. Ед.хр.1. Л.217–217об. Автограф.

### 2. А.В. ШВЕЦОВУ

Добрейший Анисим Васильевич.

Прибыл благополучно в Владимир и передал письмо ваше господину Жиголову<sup>1</sup>, который благосклонно принял его и обещался обращать на меня свое внимание, однако ж притом он сказал, что, как во Владимире не-

большое общество, то поэтому особенных надежд нет для поддержки меня.

Итак, я покоряюсь судьбе Божией. Он лучше нас знает, что с нами делать нужно. Он промышляет о нашем благе и спасении. Что далее будет, я вам скажу. Прошу вас, другое письмо потрудитесь передать преосвященнейшему владыке Антонию<sup>2</sup>.

Вам преданный

Владимир М. Карлович.

5 октября 1877 года.

ОР РГБ. Ф.246. Карт.181. Ед.хр.1. Л.135–135об. Автограф.

### Примечания

1. Владимирский купец, авторитетный старообрядец. В его доме после освобождения из тюрьмы суздальского Спасо-Евфимиева монастыря жил епископ Конон.

2. См. письмо №3.

### 3. АРХИЕПИСКОПУ АНТОНИУ

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко.

После моего исправления прошло уже, благодаря Бога, четыре года<sup>1</sup>. В течение сего времени я проживал в разных местах, а именно: в Астрахани, на Дону, в Аксае и в Балакове. А если Вам угодно исправиться о моем поведении и ревности о церкви старообрядческой, то я вполне уверен, что в этих отношениях все тамошние христиане Вам подадут обо мне хорошие отзывы и превосходные речительства. Я надеюсь на милость Господа нашего Иисуса Христа, что Он простил мне мою ошибку. Как человек немощный и притом грешный, я споткнулся, но не совсем пал, а напротив, постоянно имел в виду восстановить мое падение, на которое я положил, или лучше сказать, пожертвовал последних моих 350 руб. для поездки за границу в Белую Креницу. Находясь в великороссийской церкви, за мои дарования и заслуги я имел возможность приобретать любовь и привязанность ко мне высокопоставленных особ, которые постоянно и поддерживали материальными средствами. Но при всем том я постоянно имел антипатию против этой церкви и сильным рвением стремился к старообрядческой церкви и к староотечественному обряду. В доказательство всему этому служит, что я оставил круг людей, которые уважали и помогали мне во всех отношениях. Теперь же не имею пристанища и живу беднее церковной мыши, но терплю ради христианства, ибо ап<остол> Павел говорит: «Зная, братия, что вера ваша проверяется терпением»<sup>2</sup>. Во-вторых, тружусь в пользу старообрядчества, апология которо<го> уже написана на 350 листах, и которая должна еще много помещать в

себе. Я надеюсь с помощью Божией до весны решительно окончить этот труд и опять надеюсь, что в России он будет пропечатан. Но <чтобы> совершать этот драгоценный труд, мне необходимо нужно несколько месяцев проживать в Москве для отыскания некоторых исторических материалов, коих в провинциях совершенно достать невозможно. Мне решительно непонятно, почему Москва кормит столько людей и, пожалуй, много бесполезных, а я, полезный, в этом числе должен быть лишним. Если я Вас оскорбил, то Вы как архипастырь должны мне прощать, потому что это выражение было с моей стороны решительно детское<sup>3</sup>, ибо кто имеет в виду делать зло, тот предварительно ничего не скажет, а почему я пред Вами в то время так глупо выразился, то на это я имел основательные причины, которых со временем я Вам скажу. Итак, Преосвященнейший Владыко, я уверен на Ваше доброе сердце и на Ваше архипастырское достоинство<sup>4</sup>, что Вы мне простили, и надеюсь, что Вы примите участие в моем положении и дадите мне ход к исполнению моих стремлений в пользу ближних церкви старообрядческой, за что Отец Небесный вознаградит Вас своим милосердием. В продолжение этого времени я также написал в трех больших томах — полемика против евреев, из коих первый том пропущен Московским цензурным комитетом с дозволением печатать онаго<sup>5</sup>.

Поручая себя и семейство мое святым молитвам Вашего высокопреосвященства и благословения милостивого отца и архипастыря, остаюсь Ваш покорный слуга

Владимир М. Карлович

Октября 5-го

1877 года.

ОР РГБ. Ф.246. Карт.181. Ед.хр.1. Л.136—136об. Автограф.

#### **Примечания**

1. Имеется в виду повторное присоединение к старообрядчеству.

2. В.М. Карлович ошибается. Высказывание принадлежит апостолу Иакову. К тому же цитируется оно неточно, очевидно по памяти. «С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит терпение» (Иак.: 1:2, 3). Карлович сохраняет деепричастный оборот (зная), который, будучи вырван из текста, нарушает грамматическую логику построения высказывания в публикуемом письме.

3. То есть по-детски откровенное, чистое, искреннее.

4. В подлиннике — «уверен на Вашего архипастырского достоинства».

5. Сохранены стилистические особенно-

сти подлинника. В.М. Карлович имеет в виду книгу «Критический разбор талмуда, его происхождение, характер и влияние на верования и нравы еврейского народа». Однако эта книга — одготомник. Либо замыслы Карловича изменились и он ограничился одной книгой, либо смог объединить в один том весь материал, планируемый на 3 тома, либо он по каким-либо причинам не смог издать другие тома.

#### **4. АРХИЕПИСКОПУ АНТОНИЮ**

Ваше Высокопреосвященство!

Нет возможности иметь с Вами личное свидание, то поэтому я нахожу удобным для меня, насколько здесь место дозволит, побеседовать с Вами письменно, чрез которого только и имею единственное средство выразить пред Вами мое душевное желание, с полною уверенностью на Ваше архипастырское достоинство и на любовь Вашу ко всем православным христианам, что не оставите меня без Вашего внимания.

Вам хорошо известно слово самого Спасителя нашего, Который говорит: «Аще кто хочет по Мне идти, да отвержется себя и по Мне грядет». Так именно и действовал я с первого дня вступления моего в христианство. Конечно, житейское и духовное мое устройство я необходимо должен был искать не между евреями и не между другими народами, а именно между теми христианами, которые приняли меня в свое христово стадо, и в той церкви, которая приняла в лону свою. Но попушением Божиим к великому моему прискорбию оно сделалось не так, как по духу христианской любви следовало бы делать; а напротив, вместо того, чтобы укрепиться и утвердиться в духе и учении истинно христовой церкви, мне предстояло и предстоит иметь внутреннюю борьбу с самими нашими христианами и защищать свое ученое достоинство и чистоту моих религиозных чувств. Например выдумывали, что будто бы я хотел из старообрядчества в великороссийскую церковь второй раз креститься. Вот какая нелепость и бессмыслица могла выйти из уст некоторых недоброжелательных христиан! Но это наглая и оскорбительная для меня ложь. Ведь великороссийская церковь и без вторичного крещения, а одним миропомазанием только обратила на меня, как на полезного человека, особенное внимание. Я был комиссионер в Библейском обществе, и таким образом мог бы прожить до последней минуты моей жизни. Но я никак не мог ужиться с понятиями и правилами этой церкви, и оставаться в ней казалось для меня громовым ударом, ударом на смерть и вечную гибель, и вот оставил все житейское, искал духовное и уехал в Белую Криницу для исправ-

ления себя и моего семейства. Поездка, которая стоила мне 350 руб. взад и вперед, и вместе с тем решился на полное страдание, так что переезжаю постоянно с места на место, не имею, где главу приклонить, терплю разные недостатки; но что делать, надобно носить крест Христов. Конечно, Бог милостив, и промыслom Своим он меня не оставляет, а я по возможности по целым ночам просиживаю и приготавливаю драгоценный предмет в пользу старообрядчества. Итак, преосвященный владыко, теперь уже третий месяц проживаю во Владимире, где находится только четыре дома наших христиан, которые кое-как и меня поддерживают. Однако общим согласием было решено, чтобы я уехал в Москву, но оставили меня еще до после праздника<sup>1</sup>. Между этими христианами есть один, и вероятно Вам известный наш христианин Михайло Евфимович Никитин<sup>2</sup>. Он бездетный и очень богатый, но при том очень, очень скупой, так что он никогда не делал помощи ближним своим (прошу Вас, эти слова должны остаться между нами). Но здесь виден промысл Господа, что этот Михайло Евфимович меня полюбил лучше как родного и вся почти поддержка для меня, хотя со скупостию, но все-таки идет от него, так что на это все удивляются. Он вместе с Жаровым<sup>3</sup> клонил к единоверию, но моим приездом во Владимир с помощью Божией я много ему читал, и он, слава Богу, получил даже отвращение от единоверия. Однако он

Вас уважает, поэтому покорнейше Вас прошу, потрудитесь писать к нему письмо и попросите его, чтобы он обратил на меня его внимание<sup>4</sup>. Он Вас верно послушает и напечатает мое сочинение. Можете писать на имя Осипа Васильевича Жиголова с передачею ему, за что Отец Небесный вознаградит Вас Своим милосердием.

Поручаю себя и семейство мое святым молитвам Вашего высокопреосвященства.

Ваш покорнейший слуга Владимир Карлович.

Декабря 15, 1877 года.

ОР РГБ. Ф.246. Карт.181. Ед.хр.1 Л.241–242об. Автограф.

#### Примечания

1. Ближайший праздник – Рождество Христово.

2. Эта фамилия упомянута А.С. Пругавиным в книге «Старообрядческие архиереи в Суздальской крепости»: «Конон был так слаб, что не имел сил выйти без посторонней помощи из тюрьмы и потому был вынесен на руках. С большим трудом доехал он до Владимира, где и поселился, найдя самый радушный приют у тамошних старообрядцев Жогалевых (так у Пругавина, в письмах №2 и 4 Карловича – Жиголов. – В.Б.) и Никитиных».

3. Неустановленное лицо.

4. Карлович начал было писать правильно: «свое внимание», но местоимение «свое» потом зачеркнул.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### СТАРОВЕРИЕ НА СЕВЕРО-ВОСТОКЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЧАСТИ РОССИИ: СБОРНИК СТАТЕЙ. СЫКТЫВКАР, 2006

В сборник включены исследования и материалы по истории и культуре староверческих групп, проживающих в Республике Коми и на Северном Приуралье. В научный оборот вводятся результаты историко-этнографических и археографических исследований. Впервые в научный сборник включены материалы, написанные староверами-носителями изучаемой культуры.

Для исследователей особый интерес представляют два библиографических указателя по изучению истории и культуры коми и русских староверческих групп.

Издание рассчитано на широкий круг читателей.

Редакционная коллегия: Т.И. Дронова (ответственный редактор и составитель), А.Ф. Сметанин, И.Л. Жеребцов, Ю.П. Шабаетов, В.Э. Шарапов (составитель), В.В. Власова (составитель).

#### Содержание сборника

**Сокерин И.В.** Российский Совет Древлеправославной Поморской Церкви и Собор 2006 г.

**Дронова Т.И.** Действующие староверческие общины в Республике Коми (последняя четверть XX–XXI вв.)

**Власова В.В.** Распространение старообрядчества среди коми (зырян): к истории формирования локальных групп

**Данилко Е.С.** Старообрядчество среди языческих и зюльдинских коми-пермяков: исторический очерк

**Волкова Т.Ф.** Сказания о библейских героях в рукописном наследии печорского книжника-старообрядца И.С. Мяндына

**Карманова Н.А.** Старообрядческий писатель С.А. Носов – переписчик и редактор новелл «Великого Зеркала» (по материалам фонда ОРКНБСыктГУ)

**Мелихов М.В.** Письма к родным печорского старообрядческого писателя С.А. Носова

**Прокуратова Е.В.** Вопросно-ответные сочинения старообрядцев-странников в рукописной традиции удорских староверов XIX–XX вв.

**Плакшина Н.Е.** Старообрядческая икона Удоры: к постановке проблемы

**Вокругева Т.Д.** «Если не я, то больше некому...»

**Приложение 1.** Библиографический указатель по истории и культуре коми-старообрядцев, проживающих в Республике Коми (В.В. Власова, В.Э. Шарапов, А.А. Чувьоров)

**Приложение 2.** Библиографический указатель по истории и культуре русских староверческих групп, проживающих в Республике Коми (Т.И. Дронова, Т.С. Канева)

## Ф.Е. МЕЛЬНИКОВ: ВЕХИ СИБИРСКОЙ БИОГРАФИИ\*

*Л.Н. Приль*

**С**ибирский период жизни старообрядческого писателя, начётчика и яркого полемиста Ф.Е. Мельникова во многом остаётся не изученным. Это мнение вполне разделяют исследователи его биографии (1). Ещё предстоит определить крайние даты его пребывания в регионе, обозначить ключевые события, к которым он имел отношение, выявить творческие работы, написанные им в этот период. Задача данной статьи — на документальной основе восполнить некоторые из имеющихся пробелов.

Отдельные упоминания о Ф.Е. Мельникове выявлены в документах Сибирской Областной Думы, но наиболее информативны два архивно-следственных дела 1922–1923, 1933 гг., одно из которых полностью посвящено новоархангельским листовкам, а второе касается этого сюжета вскользь. Оба они связаны с именем старообрядческого епископа Амфилохия (Журавлёва) (2). Жизненный путь каждого человека вписан в сложную сеть личностных и событийных связей. Не удивительно, что в архивном деле отложились сведения о людях, хорошо знакомых между собой.

Источники не сообщают точной даты приезда Ф.Е. Мельникова в Сибирь. В июле 1917 г. в Барнауле состоялся 5-й съезд Томско-Алтайской епархии, в том числе рассмотревший вопрос об «объединении старообрядцев всех согласий по политическим вопросам» (3). Для достижения этой задачи был создан Исполнительный комитет старообрядцев всех согласий (4). Среди участников съезда фамилия Ф.Е. Мельникова не значится (5). Спустя полгода, 30 декабря 1917 г. (ст.ст.) в Барнауле состоялось совещание, на котором Ф.Е. Мельников был выдвинут депутатом в Сибирскую Областную Думу (6). Вероятно, он приехал в Сибирь между июлем и декабрём 1917 г., что подтверждается и другими материалами. Так, В.В. Боченков обратил наше внимание на то, что в письме И.А. Кириллова Я.С. Барскову от 23 января 1918 г., ныне хранящемся в ОР РГБ, речь идёт о том, что Мельников находится в

Новоархангельском скиту (7). По словам насельников скита, он приехал к ним либо ещё до революции, либо вскоре после её начала. Священник Иоанн (Юрков), говорил, что начётчик появился в скиту «в начале революции 1917 года» (8). Инок Нифонт (Блинов) вспоминал, что «ещё до революции в то время, когда я был на войне, в Новоархангельский монастырь из Москвы приехал начётчик Мельников Фёдор Ефимович и жил в монастыре до революции» (9). Владыка Амфилохий также говорил о том, что Ф.Е. Мельников в 1917 г. сообщал ему, что хочет поехать в Сибирь, чтобы отдохнуть и написать «обширную историю старообрядцев. Мы с ним ещё в Москве в 1917 г. сговаривались». Для творческой работы в скит привезли пишущие машинки, принадлежавшие Иоасафу, епископу Томскому и Алтайскому (10).

В анкетной карточке депутата Сибирской Областной Думы, которую Ф.Е. Мельников заполнил собственноручно в Томске 2 августа 1918 г., он указал, что приехал в Сибирь около года назад (11). Фёдор Ефимович был выдвинут депутатом в Думу от Исполкома старообрядцев (12). В этом качестве он зарегистрировался в Томске 20 июля 1918 г. Но следом мандатная комиссия засомневалась в его полномочиях и отложила «суждение о мандате Ф.Е. Мельникова впредь до получения сведений о том, на основании какого положения (закона) Областным советом было предложено организации старообрядцев делегировать в Думу своего представителя» (13). Дело кончилось тем, что Ф.Е. Мельников получил жалованье за июль и август 1918 г., а потом его фамилию вычеркнули из списка членов Сибирской Областной Думы (14).

В это время шла подготовка к очередному епархиальному съезду Томско-Алтайской епархии. Первоначально назначенный на май 1918 г. (15), он был перенесён на 21–24 сентября 1918 г., и Ф.Е. Мельников принял в работе съезда активное участие. Было утверждено «Положение об объединении старообрядцев», для его реализации избран Исполнительный комитет старообрядцев всех согласий из 2 лиц (священника Д. Суворова и Ф.Е. Мельникова), Исполкому было поручено издавать и ре-

\* Публикация подготовлена при поддержке Американского совета научных сообществ (ACLS), проект 2006–2007 гг. «Старообрядческий епископ Амфилохий (Журавлёв, 1873–1937): личность в контексте эпохи».

Приль Людмила Николаевна — к.и.н., Центр документации новейшей истории Томской области, заведующая сектором использования и публикации документов, г. Томск

дактировать журнал «Сибирский старообрядец». Также Ф.Е. Мельников вошёл в епархиальный совет Томско-Алтайской епархии (16).

Наибольшее количество сведений о его деятельности приходится на 1919 г., начало и конец которого он провёл в Томске. Но если начало было полно оптимизма и творческих планов, то конец года был связан с бегством сначала от белых, а потом и от красных властей.

Среди работ этого периода были написанные Фёдором Ефимовичем лично, а также разработанные в соавторстве. В 1919 г. была написана брошюра «Кто дурак, верующий или неверующий?» (17). В соавторстве или под его влиянием могли быть созданы такие документы, как «Предписание епископа Иоасафа Томского и Алтайского» с призывом к объединению всех старообрядцев (18). Поскольку работа в этом направлении была поручена Ф.Е. Мельникову и Д.И. Суворову, то Фёдор Ефимович, вероятно, имел отношение к его разработке. К концу безвыездно-томского периода он подготовил знаменитый законопроект «Временное положение о древлеправославной церкви». Возможно, к его разработке имели отношение и другие члены епархиального совета, находившиеся в это время в Томске (о. Трифон (Сухов), И.И. Журавлёв). В июне 1919 г. он выехал в Омск для утверждения законопроекта в Министерстве исповеданий, но колчаковское правительство так и не успело его рассмотреть ни ко времени епархиального съезда, ни позднее. Часть времени занимала подготовка материалов в журнал.

Деятельность Ф.Е. Мельникова в первой половине 1919 г. хорошо известна исследователям по материалам журнала «Сибирский старообрядец» (19). По его инициативе в Томске был создан первый кружок старообрядческой молодёжи; он состоял членом Совета Томско-Алтайской епархии, за год прочитал 27 лекций в Барнауле, Новониколаевске, Колывани, Томске, Омске, Семипалатинске, с. Анисимово; был соредактором журнала «Сибирский старообрядец» и автором многочисленных материалов программного, просветительного, информационного и законодательного характера, опубликованных в нём; участвовал в подготовке и работе епархиального съезда (16–19 июня 1919 г.).

По окончании съезда Ф.Е. Мельников выехал в Новониколаевск, где задержался для чтения четырёх лекций (20). Сообщение об этом в августовском номере является последним известием о жизни начётчика на страницах журнала «Сибирский старообрядец». По словам его ответственного редактора священника Д.И. Суворова, с октября 1918 по ноябрь 1919 гг. было

выпущено 24 номера журнала (21). В настоящее время последний из известных номеров — №16 от 15 августа 1919 г., хранящийся в НБ ТГУ. Значит, осенью 1919 г. было выпущено ещё 8 номеров. Из-за отсутствия источников (номера журнала №17–24, сентябрь–ноябрь 1919 г.) мы не имеем возможности изучить деятельность Ф.Е. Мельникова и Д.И. Суворова в этот период. По оценке самого Д.И. Суворова, журнал первоначально был «религиозно-общественным, а потом втянулся в политику» (22). Позднее большевики разыскивали обоих за агитацию в пользу дружин Святого Креста, но нехватка источников мешает продолжить изучение событий лета и осени 1919 г.

О причинах того, почему Ф.Е. Мельников не ушёл с войсками белых, удалось найти только косвенные сведения. События, которые развели Ф.Е. Мельникова с Колчаком, произошли в Новониколаевске в конце ноября–начале декабря 1919 г. По словам Д.И. Суворова, Фёдор Ефимович при Колчаке «должности не нёс», а состоял лектором. Суворов рассказал, что в Новониколаевске на заседании по вопросу о назначении на пост военного министра Ф.Е. Мельников входил в группу, поддерживающую кандидатуру Голицына, но был назначен на эту должность Сахаров. После этого Мельников, опасаясь ареста, скрылся при содействии Голицына (23).

Удалось уточнить, что речь идёт о генерал-лейтенанте К.В. Сахарове (главнокомандующий армиями Восточного фронта); отставном генерал-майоре В.В. Голицыне (с 28 августа 1919 г. начальник всех добровольческих формирований — дружин Святого Креста, Зелёного знамени, беженцев и проч.) (24).

Более конкретные сведения о событиях осени 1919 г. приводит их современник журналист Вс.Н. Иванов. Он остановился на деятельности в Новониколаевске Особого совещания общественных организаций «под водительством поручика И.И. Васильева и крепкого старообрядца Ф.Е. Мельникова». По словам журналиста, Особое совещание приняло меры по объединению «с правыми и левыми кооператорами до Центросоюза включительно». Особое совещание поддерживало генерала М.К. Дитерихса, считало его отставку ошибочной и, отправив делегацию к А.В. Колчаку, сделало ему представление об отставке генерала К.В. Сахарова, которого все обвиняли в сдаче Омска. В то же время, Особое совещание выступило с новым предложением: «Другая делегация того же корня, в составе журналиста М.С. Лембича, старообрядца Ф.Е. Мельникова и священника отца Георгия Жука, представила Колчаку проект нового управления территорией Сибири». По этому плану предполагалось создать

два округа — Западно-Сибирский и Восточно-Сибирский, во главе с генералами В.В. Голицыным и М.К. Дитерихсом. Правительства округов создавались в Новониколаевске и Иркутске, «причём в Новониколаевске в этой роли должно было выступить Особое совещание... Колчак обошёлся и с Особым совещанием, и со второй делегацией очень круто, хотя сперва сочувствовал таким проектам; за их деятелей взялись ретивые контрразведчики. Тем пришлось бежать, даже такому адеманту борьбы против большевизма, как старообрядец Ф.Е. Мельников. Вся эта группа рассыпалась, исчезла» (25).

Так разошлись дороги А.В. Колчака и Ф.Е. Мельникова, и далее им оказалось не по пути: Колчак отступал на восток, а Ф.Е. Мельников укрылся в Новоархангельском скиту. Владыка Амфилохий говорил, что «в 1919 г., перед самым приходом красных, к нам в монастырь из Новосибирска прибыл старообрядческий начетчик Мельников Федор Ефимович» (26). По словам епископа, Мельникова они «скрывали потому, что не знали, как на него советская власть посмотрит» (27).

Большевики действительно разыскивали обоих редакторов журнала «Сибирский старообрядец», Д.И. Суворова и Ф.Е. Мельникова. Алтайская губЧК установила, что Д.И. Суворов живёт в Новониколаевске под чужим именем. В августе 1920 г. барнаульские чекисты писали: «В Новониколаевске проживает старообрядческий священник Д. Суворов, служивший в Барнауле в добровольческой дружине Святого креста, с которой он разъезжал по деревням для агитации и вербовки дружинников. Кроме того, он является ближайшим помощником известного в Сибири лектора Мельникова, организатора дружин Святого креста». Алтайские чекисты советуют новониколаевским коллегам установить за Суворовым слежку: «не удастся ли наткнуться на след лектора Мельникова. Из писем Суворова к жене видно, что он имеет связь с Мельниковым» (28).

Лектор в это время жил в скиту и занимался литературным творчеством. В письме в архиепископию владыка Амфилохий сообщил, что к собору, который он хотел собрать в Томске в конце 1920 г., Федор Ефимович подготовил большую статью «о беспоповских браках и об рукоположении во священники из беспоповцев» (29). Это единственные сведения о его жизни в 1920 г.

Второй разыскиваемый, Д.И. Суворов, проживал в Новониколаевске и Томске по поддельным документам. Со слов насельников скита, чтобы быть неузнанным, он «побрil бороду и остриг волосы» (30). В середине февраля 1921 г. переодетый священник тайно оставил работу заведующего складом угля и пе-

ребрался в Новоархангельский скит (31). Таким образом, в середине февраля 1921 г. в скиту оказались оба бывших редактора журнала «Сибирский старообрядец». Первая прокламация, изготовленная ими в это время, была напечатана на машинке. Она имела обращение: «К гражданам России. Призыв к покаянию». Амфилохий дал ей такую характеристику: «нравственного содержания, тихого тона», и признал, что она была написана с его «полного изволения» (32). Но затем Д.И. Суворов уговорил Мельникова начать работу по изготовлению листовок. Для их выпуска у единомышленников было всё необходимое: опыт совместной деятельности, родство убеждений, публицистический дар, приспособления для печати и бумага. Автором текстов был Ф.Е. Мельников, печатал («каточком на рамке») Д.И. Суворов (33).

Для печати использовались кустарные приспособления, обрезки бумаги от журнала «Сибирский старообрядец». Шрифт был старый, сработанный, и его было мало. Когда не доставало букв прямого шрифта, их заменяли курсивом. В пустынной келье, построенной для Амфилохия, теперь поселились беглецы, и там же разместили оборудование: «Типография — шрифт, штамп для крестов, два деревянных валика, и др[угие] мелкие кустарные приспособления» (34). По словам Д.И. Суворова, шрифт и переплётный инструмент он купил ещё в 1907 г. в Шадринске, когда обучался переплётному ремеслу (35). Он же сказал, что осенью 1920 г., взяв недельный отпуск на работе, съездил в Барнаул за шрифтом, хранившимся в земле на огороде его дома (36). Вызывает сомнение, что, проживая в Томске и Новониколаевске по поддельным документам и опасаясь возвращаться в город, где его разыскивала ЧК, он предпринял бы поездку за таким опасным грузом, как типографские приспособления. Фиксируя противоречивость его показаний, мы в настоящее время не можем предложить других версий.

Всего было напечатано 9 листовок: «Самодержавным комиссарам», «От социализма к капитализму», «Берегись, опять обманут», «Без аннексии и контрибуции», «Товарищи красноармейцы!», «Товарищи рабочие!», «Братья крестьяне!», «Да здравствует иностранный капитал!»; а также написанная в 1919 г. брошюра «Кто дурак, верующий или неверующий?». Владыка Амфилохий отмечал, что одной из первых была выпущена листовка «К гражданам России. Призыв к покаянию», но такой документ в деле не сохранился, зато имеется неназванная им листовка «Выпейте горькую чашу до дна!». Возможно, это один и тот же текст. Все листовки, кроме брошюры,

написаны от имени несуществующего «Агитационного отдела Сибирской боевой организации», чтобы, по признанию Д.И. Суворова, «придать им больший вес, значение и повлиять на читателей таковых» (37). Листовки были посвящены проблемам внутренней и внешней политики советской России: введению продналога взамен развёрстки, условиям подписанных договоров с соседними странами, бюрократизации коммунистического чиновничества, разрухе в стране, товарному голоду, коммунистическому произволу и т.д. Поскольку листовки предполагались к распространению в различных местах, сюжеты в них повторялись. Как уже отмечали исследователи, для творчества Ф.Е. Мельникова характерны «политизированность» и «литературность» (38). Это верно и для текстов листовок.

Слова А. Долотова «Суворов из Барнаула привез в Томск типографское оборудование, которое на монастырских лошадях было отправлено в скит» (39), некоторые исследователи поняли так, что это было типографское оборудование журнала «Сибирский старообрядец». В действительности две барнаульские типографии, в которых печатался журнал, не принадлежали епархии. Журнальные номера №3 и №4 (№5 в НБ ТГУ отсутствует) выходили в типографии «Алтайское печатное дело» в Барнауле, а с №6 по №16 в типографии «Народная свобода». Листовки же действительно печатали в келье неподалеку от скита.

Епископ Амфилохий не поддерживал печатание листовок, но и не противодействовал. Другой епископ, Тихон, разрешивший до этого Ф.Е. Мельникову писание трудов по истории старообрядчества, отрицательно относился к идее издания листовок (40). Отметим, что об этом известно со слов Амфилохия и Д.И. Суворова, протоколы допросов епископа Тихона в деле отсутствуют.

Из-за листовок Тихон в конце марта был арестован, но вскоре отпущен, так как тексты явных улик против старообрядцев не имели (41). Узнав об аресте владыки, Д.И. Суворов отправился в г. Томск, чтобы признаться в содеянном. К этому времени Тихона отпустили, и Даниил Иосифович вернулся в скит, не обнаруживая себя (42). После этого изготовление и распространение листовок полностью прекратили. Других репрессий со стороны власти тогда не последовало.

С момента приезда Д.И. Суворова в скит (середина февраля) и до конца марта 1921 г., когда был арестован епископ Тихон, в Новоархангельском скиту были напечатаны 9 различных листовок тиражом от 60 до 100 экземпляров каждая (43). Готовил их к распространению Д.И. Суворов. Он запаковывал листов-

ки в конверты и подписывал адреса. Затем либо он, либо Амфилохий опускали письма на отправку в почтовый ящик. В деле сохранились изъятые самодельные конверты, направленные редактору иркутской газеты «Красный стрелок», в Омскую и Бийскую ЧК, председателям Омского совнархоза и Иркутского губисполкома, в Москву Л.Д. Троцкому, другим знакомым, чьи адреса Суворов знал на память (44).

Всего в почтовые ящики было опущено от 30 до 60 самодельных конвертов, из них в деле находится 29 изъятых. Таким образом, либо был перехвачен каждый второй конверт, либо вообще практически все. Достоверно известно, что листовку получил один из бывших томских сослуживцев Д.И. Суворова, Климов, сразу же испугавшийся, что его после этого арестуют. Но в целом можно сделать вывод, что распространить отпечатанное не удалось.

Ближе к началу лета 1921 г. скит покинул Амфилохий, в конце сентября уехал Д.И. Суворов, и в декабре, уже по зимнему пути, Ф.Е. Мельников (45). Эпизод с изготовлением листовок, основная часть тиража которых осталась в скиту, возможно, так и был бы забыт, но в Томске в декабре 1921 г. из-за нечёткости печати в поддельном документе был арестован Д.И. Суворов. Через полгода, как только Амфилохий вернулся в свою епархию из Москвы, он был арестован в Оренбурге (13 июня 1922 г.) и доставлен в Томск. В середине ноября 1922 г. двух арестованных отправили в Москву для продолжения следствия.

Следствие по делу тянулось полтора года — с декабря 1921 по июнь 1923 гг. За это время арестованные прошли через тюрьмы Оренбурга, Самары, Томска, Омска, Москвы. В Москве обвиняемые пробыли с конца ноября 1922 до конца марта 1923 гг., находясь в Бутырской и Лубянской тюрьмах. Уже в первых числах декабря, сразу по приезде в Москву, оба были допрошены: Суворов 1-го, а Амфилохий 2 декабря (46). Других допросов за время пребывания в Москве не было.

На документах этого периода (заявления и просьбы подследственных, служебная переписка) стоят резолюции известных сотрудников ГПУ (47). Среди них — И.С. Уншлихт, первый заместитель председателя ВЧК—ГПУ; В.И. Ребров, заместитель начальника VI отделения СОГПУ; Е.В. Тучков, временно исполнявший должность начальника VI отделения СОГПУ, с осени 1922 г. секретарь Антирелигиозной комиссии (Комиссии по проведению отделения церкви от государства) при ЦК РКП(б); А.А. Андреева (Горбунова), которая была помощником начальника Секретного отдела ГПУ (48); начальник Лубянской тюрьмы Дукес (инициалы уточнить не удалось) (49).

Московская община знала о том, что двое арестованных собратьев находятся на Лубянке. В деле сохранились изъяты у Амфилохия записки от одноверцев: «Посылаю Вам, владыка, большую шанежку (молосная), калачиков картофельных, кусок черного хлеба, неполную крынку капусты и вареных картошек, шанежки и Евангелие. Ананьева» (50). Письмо двух следственно-заключённых из Таганской тюрьмы с благодарностью за поддержку и переданные на дорогу деньги выявлено и в архиве Митрополии (51).

В сопроводительных документах, отправленных в Москву вместе с двумя арестованными, речь идёт о том, что в Москву высылаются «дело Суворова Даниила Иосифовича и агентурные дела на епископа Тихона Сухова, епископа Амфилохия, Мельникова Фёдора и дело общей разработки старообрядческих епископов» (52). На обложке одного из дел, входящих в общий том архивно-следственного производства, осталась надпись: «Дело старообрядческих епископов» (53). Но громкого процесса тогда создать не удалось.

Время шло, а из-за того, что не могли найти автора листовок Ф.Е. Мельникова, следственный процесс в течение нескольких месяцев стоял на месте. Бесперспективность его дальнейшего затягивания становилась всё более очевидной, следствие нужно было срочно завершать. И 3 апреля 1923 г. «заключённые за надлежащим конвоем» отбыли из московской Бутырской тюрьмы (54).

В июне 1923 г. в Томске состоялся открытый судебный процесс. В приговоре Томского губсуда названы два обвиняемых — Амфилохий (А.С. Журавлёв) и Д.И. Суворов, которые за контрреволюционную работу были приговорены к расстрелу. Позже ВЦИК, по ходатайству томской общины, заменил его 5 годами заключения с конфискацией имущества (55).

В биографиях Ф.Е. Мельникова упоминается, что он в 1920 г. томским губсудом был заочно приговорён к расстрелу по делу «О контрреволюции и сокрытии церковных ценностей» (56). Но называемая дата приговора не совпадает с судебным процессом по листовкам Новоархангельского скита; также не совпадает формулировка — о сокрытии церковных ценностей в этом деле не упоминается. Можно допустить, что в основе устных сообщений Ф.Е. Мельникова о приговоре лежало чувство сопричастности к событиям, из-за которых двое добрых знакомых были приговорены к расстрелу, но о том, как оценили специалисты правосудия его участие в изготовлении листовок, он не знал. В приговоре же автор листовок Ф.Е. Мельников и подросток А. Чернышев упоминаются только как лица, которых укрывал

обвиняемый А. Журавлёв (епископ Амфилохий) и совместно с которыми Д. Суворов организовал изготовление прокламаций.

Спустя годы репутация изготовителя листовок либо «неразоблачённого автора листовок, составлявших в острые моменты классовой борьбы» сыграла свою роль и в ходе следствия по Шудельскому монастырю (1933), и в «расстрельном» деле Амфилохия (1937) (57). Но человеческие отношения между епископом Амфилохием и писателем Ф.Е. Мельниковым из-за этой истории не испортились (58).

Как сказано выше, Ф.Е. Мельников покинул скит в декабре 1921 г. Крестьянин, знакомый с обитателями скита, вывез его на чумынскую дорогу, откуда он мог уехать в любом направлении. В дело владыки Тихона (1933) включены показания епископа Климента (Логина) с упоминанием о том, что Ф.Е. Мельников под видом нищего странника перебирался от «одного старообрядческого братства в другое» (59). Его следы могут уходить к старообрядцам любых районов России и потому находки документов о годах, проведённых между Новоархангельским скитом (декабрь 1921 г.) и приездом на Кавказ (1925 г.), возможны в самых неожиданных местах.

Для публикации отобраны тексты сохранившихся листовок, брошюра «Кто дурак, верующий или неверующий?» и приговор Томского губсуда по делу А.С. Журавлёва и Д.И. Суворова. Публикуемые документы приводятся под собственными названиями. Сохранены орфография и пунктуация подлинников, стилистические особенности текста. Восстановленные части слов и знаки препинания приведены в квадратных скобках. Все исправления, сделанные нами в тексте, оговариваются в подстрочнике. Отбор документов и подготовка их к публикации сделаны Л.Н. Приль.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Старухин Н.А. Сибирский период в жизни Ф.Е. Мельникова // Сибирский старообрядец. 2002. №9. С.6–7; он же. Два письма Ф.Е. Мельникова // Остров веры. 2003. Октябрь.

2. Приль Л.Н. Поверяя прошлое: новые источники об издании антибольшевистских листовок в Ново-Архангельском скиту // Вестник НГУ. Серия: история, филология. Т.5. Вып.3. (Приложение 1). Новосибирск, 2006. С.140–152; она же. Земной путь старообрядческого епископа Амфилохия (Журавлёв, 1873–1937) // Личность в контексте истории: Материалы V–VI Гуляевских чтений. Вып.2. Барнаул, 2007. С.167–177.

3. Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае. Барнаул, 1997. С.312.
4. Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.119.
5. Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском С.313–317.
6. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.119.
7. Благодарю В.В. Боченкова за предоставленную информацию.
8. Архив УФСБ РФ по Томской области. Д.П-3844. Л.231–235.
9. Там же. Л.293.
10. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.115.
11. Там же. Ф.Р-72. Оп.2. Д.16. Л.111.
12. Об этом факте упоминает А. Долотов см.: Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930. С.65–66. Вероятно, он был знаком с материалами архивно-следственного дела о листовках.
13. ГАТО. Ф.Р-72. Оп.1. Д.9. Л.6.
14. Там же. Л.8, 22; Д.50. Л.2, 47.
15. Там же. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.119.
16. Сибирский старообрядец. 1919. №13. С.11.
17. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.41.
18. Сибирский старообрядец. 1919. №4.
19. Там же. 1919. №3–13; Старухин Н.А. Указ. соч.0000000
20. Сибирский старообрядец. 1919. №16. С.11.
21. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.39. По экземплярам НБ ТГУ можно судить о содержании 13 из них: Сибирский старообрядец. 1919. №3, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.
22. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.39.
23. Там же. Л.42.
24. Сайт «Восточный фронт армии адмирала Колчака», раздел «Биографии» // Режим доступа: <http://east-front.narod.ru/>
25. Иванов Вс.Н. Исход. Повествование о времени и о себе // Режим доступа: <http://east-front.narod.ru/memo/ivanov.htm>
26. Архив УФСБ РФ по Томской области. Д.П-3844. Л.307.
27. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.114–116.
28. Там же. Л.192.
29. Во время оно. История старообрядчества в свидетельствах и документах. Приложение к журналу «Церковь». М., 2005. Вып.2. С.85.
30. Архив УФСБ РФ по Томской области. Д.П-3844. Л.235.
31. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.33, 192.
32. Там же. Л.115.
33. Там же.
34. Там же. Л.119.
35. Там же. Л.39.
36. Там же. Л.33, 118.
37. Там же. Л.57.
38. Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С.161.
39. Долотов А. Указ. соч.
40. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.119, 203.
41. В листовке «От социализма к капитализму» Ф. Мельников позволил себе даже «чертыхнуться» («К чёрту полетели все социалистические основы»). См.: ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91 (конверт /1).
42. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.119.
43. Там же. Л.119.
44. Там же. Л.91.
45. Там же. Л.129.
46. Там же. Л.73, 170.
47. Там же. Л.26–27, 150, 152, 179.
48. Архивы Кремля. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. Новосибирск; М., 1998. Кн.2. С.524, 561, 572.
49. Солженицын А. Архипелаг ГУЛАГ. Т.1. Ч.1. Глава 12. Тюрзак. Любое издание.
50. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.146–147, 182.
51. Во время оно. История старообрядчества в свидетельствах и документах. М., 2005. Вып.2. С.96.
52. ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.80.
53. Там же. Л.92.
54. Там же. Л.6, 7.
55. Там же. Л.223.
56. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.168; Дементьева Л.С., Старухин Н.А. Ф.Е. Мельников и его «Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви // Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С.10; Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. С.165.
57. Архив УФСБ РФ по Томской области. Д.П-3844. Л.371–372; Архив УФСБ РФ по Омской области. Д.П-5226. Т.6. Л.5.
58. Во время оно. История старообрядчества в свидетельствах и документах. М., 2005. Вып.2. Л.98.
59. Архив УФСБ РФ по Томской области. Д.П-7881. Л.8.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

## 1

«КТО ДУРАК, ВЕРУЮЩИЙ ИЛИ НЕВЕРУЮЩИЙ?»  
г. Томск [1919 г.]

С фронта возвратился коммунист Саплюков и стал проповедывать безбожие. Всем он говорил: Бога нет, есть только природа. Однажды зашел он к своему дяде Антипу. Тот только отобедал и молился за обед. Саплюков сейчас же сказал ему: Ты все еще этой глупостью занимаешься; теперь только дураки верят в Бога. — Сам ты большой дурак, — ответил Саплюкову дядя Антип и спросил его: Ты почему не веришь в Бога? — Да потому, что я не вижу Его, — ответил Саплюков. — Ну вот, сразу и видеть, что ты дурак. Скажи пожалуйста: у тебя есть душа? — Ну, вот о чем спрашиваешь, — обиделся Саплюков, — конечно есть, не свинья же я какая-нибудь, а человек. — Свинья-то ты не свинья, а делаешь хуже ее. Это я тебе сейчас покажу. Ты сказал, что у тебя душа есть, а видел ли ты ее когда-нибудь? — Нет, не видел. — А все-таки признаешь, что она есть. Вот ты сам же и опровергаешь свою глупость, — разъяснил ему дядя Антип. — Бога не признаешь, потому что Он невидим, а душу свою признаешь, хотя она и невидима. Ну, не правду ли я сказал, что ты дурак? — Саплюков не совсем еще понял, что он дурак и что все безбожники такие же дураки, как и он: ибо все же они признают в себе душу, хотя и не видят ее.

— Вот посмотри на свинью, — указал Саплюкову Антип на хрюкавшую под окном свинью, — как думаешь, верует она в Бога?

Саплюков опять обиделся, но ответил:

— Свинья и есть свинья, какая у ней может быть вера, когда у ней и разума нет.

— Ну вот, видишь, — опять разъяснил ему дядя Антип, — сам хорошо понимаешь, что у кого нет разума, тот и не может веровать в Бога. Только безумные не познают Бога, потому что им нечем познать Его: у них, как у свиньи, нет разума. А у кого он есть, тот верует в Бога и прославляет Его. По-моему, безбожники хуже свиньи. С свиньи что спросишь, она свиньей создана, свиньей и сдохнет. А человек, ведь, создан с разумом, которым он должен понимать, что Бог есть. А если он этого не понимает, значит он дурак, по собственной воле превратился в свинью и стал хуже свиньи, потому что сам захотел быть неразумным животным.

— Есть ли у тебя разум? — спросил Саплюкова дядя Антип.

Озадаченный разъяснениями дяди, Саплюков не сразу ответил: он точно сомневался, да есть ли в самом деле у него разум, если он отрекся от Бога.

Помолчав с минуту, он ответил:

— Разум-то у меня есть: вот видишь даже разсуждаю с тобою.

— А покажи-ка ты мне его, хотелось бы посмотреть, каков он у тебя.

Саплюков на этот раз не обиделся, а разсмехался и говорит:

— Да что я тебе череп свой раскрою и покажу разум свой.

— Но ты видел ли когда-нибудь разум, — спросил его Антип, — или может быть слышал, какой он бывает и можно ли его видеть?

— Нет, не видел и не слышал, — ответил Саплюков.

— Так откуда же ты знаешь, что у тебя есть разум? Ведь он невидим, как невидима и душа.

— Разум познается по делам разумным, — ответил Саплюков, а душу я чувствую.

— Да ты, я вижу, не совсем дурак: правильно отвечаешь. Ты верно ответил, что душу чувствуешь. Но самые чувства свои ты видел когда-нибудь? — опять спросил его дядя Антип.

— Нет, не видел.

— Их и видеть нельзя, — разъяснил ему дядя, — потому что они духовны, как духовны разум и душа. Как же ты после этого не веришь в Бога? — опять спросил его Антип. — Ну, скажи теперь, почему именно ты не веришь в Бога?

Молчал Саплюков, не зная, что ответить на этот прямой вопрос. Прежний его ответ, что Бога он не видел, поэтому и не верит в Него, самому ему казался глупым. Дядя Антип совершенную правду сказал, что он дурак. Верно, только дураки не могут понять, что Бог есть. В разум невидимый верят, а в Бога не верят; душу невидимую чувствуют, а Бога не чувствуют; невидимыми чувствами живут, а невидимаго Бога отвергают.

Не дождавшись от него ответа, дядя Антип еще спросил его:

— А совесть есть у тебя?

Этот вопрос точно пробудил Саплюкова. С недоумением посмотрел он на дядю и как-то сквозь зубы ответил: — Есть.

— А видел ли ты когда совесть? — снова спросил Антип.

— Да как ее увидишь; я даже не знаю, что она такое.

— Вот видишь, сколько в одном тебе невидимых вещей, в которые ты веришь и которые признаешь. Как же ты осмелился отвергать Бога только потому, что ты Его не видел, — наставительно сказал Саплюкову Антип и продолжал: сама душа человеческая говорит, что Бог есть. Если признавать, что душа есть, разум и совесть есть, а Бога нет, то это значит — признавать солнечные лучи, а само солнце отвергать. Этого даже и слепой не сделает. Он хотя и не видит солнца, но чувствует его тепло-

ту и поэтому знает, что оно есть. Как без солнца не может быть ни растений, ни животных, ни самой жизни, так без Бога не может быть ни души, ни совести, ни разума, ни самого человека. Ведь, что такое совесть? Это — искра Божия, это — луч небесный, охраняющий нас от зла и преступлений. Он может гореть и большим пламенем, это бывает у праведных людей, но может и погаснуть, это и бывает у разбойников, злодеев и безбожников. Но совершенно уничтожиться он не может. Совесть пробуждается даже у самых страшных преступников. И у тебя она должна пробудиться и наставить тебя на правильный, богоугодный путь. Ты только вдумайся в природу своей души, разума, совести и тебе станет так же ясно и безспорно, что Бог есть, как ясно и безспорно для тебя собственное твое существование.

— Как же мне говорили, что Бога нет, — недоумевающе и как-то виновато сказал Саплюков.

— Да кто же тебе это говорил?

— Товарищи говорили на фронте и на митингах, — ответил Саплюков.

— Ну, а чем доказывали, что Бога нет?

— Да вот тем, что Его никто не видел.

— И только? Больше ничем? — удивился даже дядя Антип.

— Больше ничем, — подтвердил Саплюков.

— Какие же в самом деле вы дураки! — с гневом и со скорбью сказал дядя Антип. Да мало ли чего мы не видим. Есть немало детей и людей, которые никогда не видели своих родителей. Неужели им нужно верить, что у них поэтому не было родителей. Никто из нас не видит прошлого. Ну, покажи мне вчерашний день: где он, где его можно видеть? Но не станешь же ты из-за того, что его нельзя видеть, настаивать, что его не было и нет? В мире ничто не пропадает. Вчерашний день стал только вчерашним, но не пропал, иначе мы его не считали бы. Ты посмотри когда-нибудь на небо: на чем висят или держатся солнце, луна, планеты, звезды? На чем?

— Не знаю, — ответил Саплюков и удивлялся над собой, как это он раньше не обратил на это внимания. «На чем в самом деле держатся все эти небесные светила. Если не на чем, — думал он, — так это чудо и великое чудо. Кто же его устроил? Если же на чем-либо они держатся, так на чем же? На чем-то невидимом!»

— Не знаю, — повторил свой ответ Саплюков.

— Вот даже этого ты не знаешь, а еще Бога отвергаешь. Ну как же тебя не признать дураком. И все, вот, такие дураки ваши товарищи; нет у самих разума, чтобы проверить: да правду ли им говорят, что Бога нет. А проверить очень

легко. Сам человек собственной душой опровергает эту ложь, весь мир свидетельствует, что Бог есть. Планеты держатся особой силой притяжения. Но сила вещь невидимая. Знаешь ли ты хотя это? — спросил дядя Антип Саплюкова.

— Это-то я знаю: силы действительно никто не видел, — ответил Саплюков.

— Так чего же ты не сказал своим товарищам: что хотя силы невидимы, но они все же существуют? Ни один умный человек не станет отрицать их только потому, что он не видит их.

— Да я не догадался, что сказать. Все согласились, что Бога нет, ну, и я молчал.

— Ну, вот, как же вас не называть дураками, когда вы, как ослы, только ушами хлопаете, когда вам говорят какую-нибудь глупость или даже мерзость, — возмущался дядя Антип. — Право дураки! — еще раз обозвал он безбожников дураками.

Саплюков и тот даже понял, что безбожие — самая большая и самая очевидная глупость. Он даже удивлялся, как это он не догадался раньше, что безбожником может быть только дурак. Он даже припомнил, что где-то читал, что великие ученые были верующими людьми и только балбесы, да недоучки возстают на Бога по своей глупости и по безумию.

Дядя Антип между тем продолжал говорить Саплюкову.

— Думал ли ты когда-нибудь, откуда произошла вся природа — весь мир? Вот, если бы ты нашел в лесу часы, что бы ты подумал о них: откуда они взялись, — сами ли они появились на свет Божий или кто сделал их?

— Какой же дурак скажет, что они сами появились, — возмущенно ответил Саплюков. — Знамо, часовщик их сделал.

— Посмотри же на весь необъятный мир Божий: как он величествен и строен! Сколько в нем разума и мудрости! Ведь он посложнее и помудреннее самых замысловатых часов, как же ты думаешь: Мудрое существо сотворило мир или он сам собою явился? — спросил дядя Антип.

Саплюков приходил все в большее и большее удивление над собою, как это он не мог раньше подумать о такой простой вещи, что само собою ничего не делается. Вот о часах же, такой простой штуке, он сразу ответил, что их сделал часовщик. Иначе и ответить нельзя, собери хоть всех умных людей со всего света. Если бы кто осмелился сказать, что часы сами создались, все бы сказали, что это дурак или сумасшедший, того и гляди, посадили бы в сумасшедший дом. А эти всемирные часы — всю вселенную кто же создал, как не Всемогущий Господь Бог. Нужно действительно быть совсем без разума, что бы не понимать, что дивный мир создан Верховным Разумом. И Саплюков уверенно и разумно ответил дяде Антипу:

ВРЕМЕННАЯ СИБИРСКАЯ ОБЛАСТНАЯ ДУМА

**Анкета депутата**

1. Фамилия Мельникова  
 2. Имя Василий  
 3. Отчество Семёнович  
 4. Возраст 39 л.  
 5. Место рождения:  
 Губерния Свердловская  
 Уезд Новгородский  
 Город или деревня г. Новогород-Ков.  
 Если Вы не коренной сибиряк, то укажите сколько времени прожили в Сибири Один год  
 6. Национальность Великороссы  
 7. Образование Оконч. уездное училище Новогорода. 1872 г. и Московско-Восточный (Кривой) старообрядческий институт  
 8. Род занятий Преподаватель в Москве. Старообряд. Издательский Институт в заграничии и редактор Института.  
 9. В какой политической партии состоите или какой сочувствуете Беспартийный, сочувствую Христианскому социализму, партии Народных социалистов.  
 10. Наименование организации, от которой Вы имёте мандат Исполнительный Комитет Старообрядцев Всех Сочетаний.  
 11. Местонахождение этой организации Барнаул, Топограф. № 61.  
 12. Ваш адрес:  
 Временный в Томск Александровский, № 6  
 Постоянный на родине Москва. Рождское кладбище, Успенский Институт.

Подпись депутата Василия Мельникова

24 августа 1918 года.

— Да, мир создан Всевышним существом, иначе и не может быть.

— Слава Богу, вразумившему тебя, — с восторгом воскликнул дядя Антип и предложил Саплюкову вместе с ним помолиться Господу Богу. После молитвы дядя Антип сказал Саплюкову: иди же теперь, обличай всех дураков и безумцев в их заблуждении и неверии.

И с этого времени Саплюков всем открыто говорил, что только дураки могут быть неверующими. Человек же разумный неверующим быть не может.

Томск. 1921 г.  
 ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/3-5. Типографская печать.

## 2

**Выпейте горькую чашу до дна!**

[Февраль—март 1921 г.]

Наша боевая организация может в любой момент выступить и прогнать из Сибири советскую власть. Но мы не хотим этого делать теперь. Во-первых потому, что военное выступление потребует не мало жертв, пострададут и невинные. Мы не хотим крови. Во-вторых, большевизм должен пасть сам собою: он гниет на корню и сам себя погубит. Чем больший будет дан ему простор, тем скорее он пропадет. Его поддерживают главным образом коммунисты. Но советская власть посылает их в первую очередь на бой. Мало их возвращается с фронта домой. Гибнут они там тысячами. Но рождаются они не очень быстро: это не жида и не грибы, а русские дураки. Еще немного времени, и от них ничего не останется. Тогда нам и бить некого. Вся советская власть сама рухнет. В-третьих, мы потому медлим выступлением, что искренно желаем, чтобы сибиряки до самого дна выпили горькую чашу большевизма. Им уж очень хотелось большевизма. Ждали его с нетерпением не только рабочие, но и крестьяне и не только ждали, но и помогали ему в победе. Теперь же они стонут под большевистским игом и ждут, чтобы кто-нибудь их освободил. Напрасные надежды! Сами выручайте себя. Жены и дети рабочих уже ходят по задворкам советских столовых и собирают там отбросы себе на обед. Вот когда сами рабочие пойдут за этими отбросами, тогда наступит время и нашему выступлению. Крестьяне еще не совсем обобрабаны: не всех лошадей и коров отобрали у них советские отряды, не весь еще забрали у них хлеб. Вот когда снимут с них последнюю одежду, тогда наше выступление будет своевременным. Советская власть распродает Россию иностранному капиталу и этим затягивает на русском народе новую удавку. Когда вся Россия будет продана, когда весь народ станет рабом жидовских заграничных банкиров, а это будет очень скоро, — тогда наше выступление будет поддержано всем народом.

Теперь же, граждане сибиряки, терпите. Терпение — дело очень полезное: оно многому учит и приводит к благим результатам. Много вас за это время погибнет, многих из вас разстреляют, многих загубят большевики непосильным трудом и голодом. Но это просеивание нужно и полезно. Останутся только здоровые, сильные и умные. С ними мы и выступим. Пока же питайтесь большевизмом. Вы его хотели. Наештесь же его до сыта, упейтесь им до опьянения. Отрезвление тогда придет само собой!

Агитационный отдел Сибирской боевой организации.

ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.45. Типографская печать.

## 3

**От социализма к капитализму.**

[Февраль—март 1921 г.]

Большевики решили сразу и немедленно осуществить в России все социалистические бредни, благо русский народ оказался таким доверчивым. Умные люди все же предупреждали, что социалисты обманут русских темных людей и погубят всю Россию. Честные люди прямо говорили, что социалисты, измучив народ, приведут его к страшному рабству и в конце концов сами пойдут на службу капиталу, буржуазии и даже монархизму. Это именно и случилось. Четыре года насаждался в России социализм разных сортов: эсеровщина, меньшевизм, большевизм и коммунизм. Но ничего доброго не получилось. Великая и богатая страна разорена, народ обнищал и изголодал. Пролетариат истерзан и миллионами гибнет в своей собственной крови. Совсем безмозглые коммунисты и те, наконец, поняли, что все погибло и что от социализма воняет, как от разложившего трупа. И они сами решили пойти на поклон к капиталу и вбить осиновый кол над могилой социализма. По требованию коммунистов советская власть отменила продовольственную разверстку: вместо нее устанавливается налог натурой. Конечно, налог этот будет не легче для бедного крестьянства. Но вес[ь]ма важно, что по новому декрету разрешается продавать излишки продуктов на рынке. Стало быть частная торговля разрешена. Это первый и самый низкий поклон буржуазии и капиталу. Но вместе с этим разрешается и накопление частной собственности; это второй поклон перед буржуазным строем. Дальше уж совсем ползать перед капиталом начали коммунисты. Разрешив торговлю и собственность, они этим самым разрешили одним богатеть, а другим беднеть: излишки продуктов у иного хозяина будут очень большими, и он на них наживется при торговле. От социалистического равенства ничего не остается. Опять будет расти капитал и буржуазия. К черту полетели все социалистические основы! Отправили их туда сами же коммунисты. Но на этом дело не остановится. Нет никакого сомнения, что сами они скоро поведут народ как баранов, и к монархизму. По договору с Турцией они уж признали турецкого султана. Еще немного, и они станут разыскивать Михаила. О, низкие и подлые рабы! Для чего же вы погубили столько миллионов доверчивого народа? Зачем вели все свои кровавые вой-

ны? Для чего растерзали великую страну? Для чего? Чтобы только задним ходом прийти к небывалому еще в истории рабству. О, мерзавцы! О, кровопийцы! Захлебнетесь же вы в своей собственной крови. Это даром вам не пройдет!

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.

ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/1–1об.

#### 4

#### САМОДЕРЖАВНЫМ КОМИССАРАМ [Февраль–март 1921 г.]

Вы именуете себя народными комиссарами. Но какой народ избрал вас? Русский народ вас не избирал. Жиды да мадьяры ваша опора. Жидовским интересам вы служите. Русских же людей вы ограбили, разорили, убиваете их миллионами, и всю страну превратили в кровавый ад. Справедливо величает вас св[ятое] писание кровожадными зверями и аспидами, слугами антихриста и дьявола. Вы действительно не имеете в себе ничего человеческого: ни жалости, ни любви, ни честности в вас нет. Подобно дьяволу вы всюду сеете вражду и ненависть. Подобно зверям вы терзаете и грызете народное тело. Как змеи и ехидны вы отравляете душу и саму жизнь человеческую. По всей стране вы заслужили себе справедливый гнев и законное проклятие. Ибо всех вы обманули: и прежде всего рабочих, которых превратили в жидовских лакеев и рабов, гибнущих от непосильной и безцельной работы, от голода и холода, и усеявших своими костями и трупами все ваши кровавые фронты. Обманули и крестьян: обещали им все богатства и снимаете с них последнюю шкуру, обещали им полную свободу и замучили их обысками, реквизициями и всякими насилиями, обещали им всю землю и отбираете у них последнюю лошадинку. Вся земля стонет от ваших насилий, разстрелов и убийств. Ни один человек в России не имеет спокойной жизни. Всех вы заставили жить в страхе, как среди разбойников, и умирать с голоду, как в бесплодной пустыне. А в это время десятки миллионов пудов хлеба горят на сыпных пунктах и на железнодорожных станциях. Гниет отобранная картошка, протухает мясо, гибнут и все остальные продукты, награбленные у бедных крестьян. И нет на вас ни суда, ни управы. Вы в миллион раз хуже прежних жандармов, палачей и прочих слуг самодержавия. Вы — самозванцы и кровопийцы. Только жиды да мадьяры радуются вашим злодеяниям. Весь же русский народ обливается слезами и кровью. Долго ли вы еще будете самодержавствовать над несчастной страной нашей? Долго ли будете упиваться народной кровью? Помните, что народное терпение уже истощилось и справедливый гнев народа не замедлит законно покарать вас,

как самозванцев, как разбойников и злодеев. Уходите же, пока еще можно, с ваших самозванных и самодержавных тронов!

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.

ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/2–2об. Типографская печать.

#### 5

#### БЕРЕГИТЕСЬ, ОПЯТЬ ОБМАНУТ [Февраль–март 1921 г.]

Чего только не обещали социалисты простому, легковверному русскому народу! Полную свободу, полное равенство, полное братство. Не какое-нибудь, а полное! Обещали сытость, довольство, веселую и беззаботную жизнь. Обещали все богатства мира. Раскрыли русские люди свои рты и пошли в разставленные сети. Теперь бьются в них, как пойманная рыба. Из обещанного они ничего не получили; лишились даже того, что имели раньше. Только жиды, да их прихвостни нагрели себе руки и карманы на русском добре, копившемся целые века. Русские же простачки так и остались с открытыми ртами, от голода у них животы подвело, и сами стали синими как труп. А социалисты все продолжают им обещать все блага. Обещают им устроить дворцы в деревнях, а не дают гвоздей, чтобы хотя старья избушки починить. Сулят им мудреную штуку, вроде электрофикации, тогда как не могут наладить уже существующия железныя дороги и пустить в ход готовыя фабрики. Обещают крестьянам для обработки полей тракторы и не дают простых сох, даже подков не могут сами сделать в России. Придумали они еще более возмутительный обман. По новому декрету, продовольственная разверстка отменяется, но вместо нея вводится натуральный налог. Для чего это сделано? Для того, чтобы заставить крестьян как можно больше засеять хлеба и всех других продуктов. Тогда легче будет брать налог, теперь же уже все обобрали и взять больше нечего. Налог будет гораздо больший, теперь теперешняя разверстка, ибо с каждым днем все дорожает, а новые чиновники становятся все более и более прожорливыми. Налог должны собирать сами крестьяне. Вот еще одну петлю набросили на них. Пойдет резня среди крестьян. Это и нужно социалистам. Тогда крестьянство окончательно погибнет. Обещают крестьянам торговлю, когда нечего стало продавать и нечего покупать. Все это один дьявольский обман. Не поддавайтесь же этим новым обманам и не соблазняйте новыми посулами. Они принесут вам еще большее горе и большее несчастье, чем прежния обманные обещания. Социалисты совсем вас раздели, разули и по миру пустили. Теперь они хотят вас придушить собственными

же вашими руками. Поддадитесь новым обманам, и вы неминуемо погибнете.

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.

ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/10—10об. Типографская печать.

## 6

### ТОВАРИЩИ РАБОЧИЕ! [Февраль—март 1921 г.]

Вот уже минуло почти три с половиной года, как мы установили в России советскую власть. За это время мы уничтожали буржуазию, победили капитал, разбили банды Колчака, Деникина, Юденича, Врангеля. Повсюду мы имели успех. Но улучшили ли мы свое положение? Счастливее ли мы стали? Десятки миллионов наших товарищей пало в этой борьбе. Еще больше их погибло от болезней. А что мы получили за эти великие жертвы? Получили ли мы хоть что-нибудь из широких и соблазнительных обещаний социализма? Нет! Положение наше безмерно ухудшилось. Страна наша разорена, промышленность погибла, фабрики и заводы стоят, земледелие понизилось. Все разрушено. Повсюду царят новые, страшные самодержцы: голод, холод, эпидемии. Мы превращены в самых безвольных рабов и просто в рабочий скот. Нет никому пощады и нет никакой свободы. Свиристуют одни лишь насилия, разстрелы и казни. Все боятся говорить правду, даже в своей семье. Этого ли мы хотели? К этому ли мы стремились? Для этих ли ужасов погибло столько наших товарищей? А дальше все становится хуже и ужаснее. Мы дошли до пределов отчаяния. Ни субботники, ни воскресники ничего нам не дали, кроме нового рабства. Ни трудовые фронты, ни всеобщая трудовая повинность не улучшили нашего положения. Безостановочно мы летим в бездну. Половина железных дорог всей России бездействует. Мы не можем добывать в собственной стране ни угля, ни торфа, ни нефти, хотя всем этим мы богаче всего мира. К нам везут уже английский уголь. Мы нуждаемся во всем заграничном. Даже пуговиц и иголок мы не в силах сами приготовить для себя. На что же мы надеемся? На мировую революцию нет никакой надежды. Заграницей нет таких дураков, которые решились бы разорять свои государства, убивать своих братьев. Да и какая польза была бы нам от мировой революции? Произошло бы и с другими государствами то же самое, что стало с Россией. От этого наше положение только ухудшилось бы. Теперь же мы видим, что и Англия, и Франция живут мирно и процветают; даже Германия и Австрия оправались от военных потрясений. Мы надеемся только на

их помощь. Только буржуазные государства могут поставить нас на ноги. Что же нам делать? Советская власть, как видим, ни от чего нас не спасла; она именно и погубила нас. Из-за нее погибли десятки миллионов наших товарищей, из-за нее разорена страна, из-за нее до сих пор льется кровь. Она привела нас к самому позорному рабству и к гибели. До каких же пор мы будем ее терпеть! Не пора ли сбросить этого паразита с нашего тела!

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.

ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/43. Типографская печать.

## 7

### ДА ЗДРАВСТВУЕТ ИНОСТРАННЫЙ КАПИТАЛ! [Февраль—март 1921 г.]

Товарищи рабочие!

Напряжением всех наших пролетарских сил мы сбросили с себя нашу, русскую, буржуазию. Мы окончательно раздавили ее и превратили в пролетарскую массу. По всем линиям мы торжествовали эту неслыханную победу. Но к величайшему ужасу нашему эта победа становится теперь самым тяжким поражением, которое превращает нас в гнусных рабов иностранного капитала. Оказалось, что мы погубили наш, русский, капитал только для того, чтобы расчистить широкую дорогу для иностранного капитала, самого могущественного, самого ужасного и чудовищно-цепкого. Россия всегда страдала тем, что находилась в большой зависимости от иностранного капитала и всех его производств: машин, орудий, мануфактуры и других изделий. В последние годы перед войной Россия стала выбираться на самостоятельную дорогу. Промышленность русская поднялась и развилась. Мы могли уже сбросить с себя тяжелую зависимость от иностранного капитала. Но вместо этого мы собственными трудовыми руками, по внушению наших пролетарских вождей, задушили русский капитал, окончательно убили свою русскую промышленность, прекратили даже всякую торговлю. А теперь наша советская власть ползает у ног иностранного капитала, призывает его на спасение России и отдает на съедение его всю нашу страну. Мы до того разорились, что всего лишились: умираем от голода и шеголяем в лохмотьях. Только и надежды на иностранный капитал. В его распоряжение поступают наши рудники, нефтяные источники, леса, земли, железные дороги, фабрики, заводы. Все-все, вся страна. А мы делаемся рабами этого капитала. Вот куда бросили нас наши вожди. Обманули они нас, сняли с нас последнюю шкуру и отдают, как

скот, во власть иностранного капитала. На сотни лет мы попадаем к нему в рабы: и дети наши, и внуки будут рабами. За что же мы пролили столько крови? За что убивали своих родных братьев и отцов? За что сами гибли целыми миллионами? Только за то, чтобы стать рабами иностранного капитала! Новое рабство в тысячу раз тяжелее прежнего. В то время мы были сыты и одеты; теперь же голодны и почти голы. Будь же прокляты те, кто довел трудящихся до такого рабства и унижения! Это — страшные и коварные враги наши. Сбросьте же их, товарищи, с своих изможденных плеч. Долой этих обманщиков и злодеев!

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.

ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/30. Типографская печать.

## 8

### Без аннексии и контрибуции [Февраль—март 1921 г.]

Помните, товарищи, этот наш лозунг: без аннексии и контрибуции. Кричали мы его в 1917 г. до хрипоты и до тошноты: уж очень мы боялись, как бы Россия не взяла контрибуцию с Германии и Турции, как бы не отняла у них какой-нибудь клочок\* земли. Мы даже убили кадетских министров за то, что они хотели взять для России турецкие Дарданеллы. Большевистские газеты до сих пор величают в насмешку кадетского вождя Милюкова Дарданельским. А что же теперь делают вожди пролетариата? Как мы радовались, когда наша красная армия подходила к Варшаве. Подражая дворянской царице Екатерине Великой, современной варшавский генералиссимус Лейба Троцкий издал манифест, в котором с царским величием приветствовал новых героев Варшавы — красных русских орлов. Но на другой день после этого манифеста мы узнали, что наши несчастные солдатики отброшены от Варшавы на 200, а потом на 500 верст. Много их, бедных, легло на этом кровавом пути. Только один Лейба и спасся, и то только потому, что он восседал в это время в священном Кремле Москвы. На днях подписан мир с Польшей. Заключила его наша пролетарская власть. От имени Великой России договор подписал комиссар Борух Иоффе. Договор ужасный, убийственный, грабительский. По этому договору Россия обязана в течение года уплатить панам Польши *тридцать*\*\* миллионов рублей золотом. Не бумажками, а золотом. Подсчитайте-ка, сколько это выйдет на современные деньги. Большие миллиарды! Мы защищали Германию и Турцию от контрибуции и

убивали кадетских министров. Что же мы должны сделать теперь с современными предателями России? Товарищи рабочие! Вы молчите, как низкие лакеи, как презренные рабы. Этого предательства не простит вам русский народ. По договору мы обязаны еще выдать Польше железнодорожного имущества на 29 миллионов; это самое ценное имущество, ценнее золота. С нищей и голой России снимают уже шкуру. Такой разбойной контрибуции никогда не платила ни одна страна в мире. Этот чудовищный договор заключила та самая власть, которая до одурения орала в 1917 г. «без аннексии и контрибуции». Обманула она всю Россию и теперь обдирает ее до последней нитки. По договору с Польшей от России отходит Белоруссия и Малороссия. Вот вам и без аннексии. Но это только начало. Дальше пойдет еще хуже, еще убийственнее. Ни одна страна в мире и ни в какой период человеческой истории не видела более глупых, более презренных и более гнусных рабов, как русский пролетариат. С него уже все сняли, а он все еще благодарит, кровью его упитали все фронты, а он все еще лижет руки своих господ, его превратили в гниющий труп, а он все еще верит. О, мерзкие\*\*\* и гнусные рабы! Когда же вы образумитесь? Когда станете людьми?

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.

ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/23—23об. Типографская печать.

## 9

### Братья Крестьяне! [Февраль—март 1921 г.]

Долго ли вы будете терпеть творимые над вами насилия? Чего вы еще ждете? Дальше будет еще хуже. Теперь отбирают от вас хлеб и скот, самих же гоняют на работы, а потом отберут от вас и последнюю одежку, а самих отправят на какой-нибудь фронт. Вас и детей ваших ждет одна только гибель. Отобранный у вас хлеб миллионами пудов уже гибнет на ссыпных пунктах и на станциях железных дорог. Там он сгорает. Железные дороги стоят, фабрики и заводы не работают. Россия совсем разорилась и ходит, как нищая, в лохмотьях и голодная. Советская власть, доведшая страну до такого ужасного состояния, не даст вам ничего: ни мануфактуры, ни сельскохозяйственных машин, ни мыла, ни спичек. На что еще вы надеетесь?

Детей ваших забрали на войну. Гибнут они там, как мухи. Советская власть обещает вам и всем рабочим всемирную революцию; тогда ваших и остальных детей, и вас самих погонят на

\*В тексте: клочек. \*\*Слово выделено курсивом в тексте. \*\*\*Так в тексте.

все фронты: и в Германию, и в Австрию, и во Францию, и в Китай, и в Японию. Всемирная революция принесет вам еще большую гибель. Теперь мы еще могли бы надеяться, что из этих стран могут прислать нам и паровозы, и вагоны, и сельскохозяйственные машины, и мануфактуру, и многое другое. Тогда же, если будет всемирная революция, и эти государства так же разорятся, как разорилась Россия. И там станут фабрики и железные дороги. К счастью, там не оказывается таких дураков, которые решились бы разорять свою страну и убивать своих же родных братьев и отцов. На всемирную революцию нечего надеяться. Кругом обманули нас социалистические вожди. И обман этот ясен всем. Пора уже и покончить с этими обманщиками. И чем скорее будет это сделано, тем лучше. Надеяться нам не на кого. Только мы сами, при помощи Божьей, можем спасти себя от дальнейшей гибели. Повсюду уже созрело решение народа сбросить советскую власть. Надобно только приняться за это дело дружно. И тогда она лопнет, как мыльный пузырь. Тогда свободный народ решит свою судьбу сам своими силами. Но если вы будете медлить с этим делом, то неминуемо погибнете, как черви, погубите и своих детей. Грядущее потомство проклянет вас, как врагов и злодеев. А спасая себя, вы спасете и потомство. Тогда оно благословит вас и прославит во все века.

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.  
ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/16—16об. Типографская печать.

## 10

**ТОВАРИЩИ КРАСНОАРМЕЙЦЫ!**  
[Февраль—март 1921 г.]

Своими победами вы стяжали себе неуязвимую славу. Вам дали имя красных орлов. Вы действительно, как орлы, растерзали Колчака, Деникина, Юденича, Врангеля. Но чего вы этим достигли? Посмотрите, что делается в ваших родных гнездах, — в ваших родных селах и деревнях, что делают с вашими родными отцами и братьями, матерями и сестрами. У них отбирают хлеб, картофель, мясо, овощи. Уводят скот: лошадей, коров, овец; забирают даже одежду и белье. А самих гоняют на работу, замучили всякими нарядами и приказами. Разве вы из-за этого воевали, проливая свою кровь? Разве эти насилия над вашими родными вам нужны? Вам обещали свободу, только воюйте, а дали насилия и рабство. Вас соблазняли обещаниями сытой и вольной жизни, а наградили голодом и холодом. Говорили вам: все ваше, вы будете богаты, а теперь отнимают у ваших родителей последнюю лошаденку или коровен-

ку, забирают последний пуд хлеба. И куда все это идет? Кто все это пожирает? Все это идет дармоедам, новым чиновникам — бездельникам. На фабриках и заводах никто не работает, оттого нет у нас ни ситца, ни ниток, ни иголок, оттого мы ходим в лохмотьях, как нищие. Железные дороги стоят, мастерские не работают, оттого хлеб гниет и горит на станциях. Все ваше достояние гибнет. Вся страна, политая вашей кровью, разорена. За что же вы воюете?

Вас таскают по всем фронтам. И гибнете вы там десятками тысяч. Обещают вам мировую революцию. Если она будет, то вас поведут на убой во все государства: Германию, Францию, Австрию, Китай, Японию. Все вы там погибнете. Только одна смерть на войне ждет вас. Больше ничего вы не получите от советской власти. Пора вам понять, что вас до сих пор обманывали, что совсем напрасно погибло вас уже несколько миллионов. Если вы хотите быть свободными и сытыми, вы должны защищать свои родные села и деревни, своих отцов и матерей и их имущество. Вернитесь к своим домам и стойте за свои родные гнезда. Тогда вы будете действительными орлами, славными защитниками отечества. Теперь же вас превращают только в падаль и навоз. И другого из вас ничего не сделает советская власть.

Агитационный Отдел Сибирской боевой Организации.  
ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.91/11. Типографская печать.

## 11

### ПРИГОВОР

Томского губсуда по делу  
**А.С. Журавлева и Д.И. Суворова**  
г. Томск 23июня 1923 г.

### ПРИГОВОР

**ИМЕНЕМ РОССИЙСКОЙ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ФЕДЕРАТИВНОЙ СОВЕТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ.**

Томский Губернский Суд, 1923 г. июня 23 дня, в г. Томске, в открытом Судебном Заседании, в составе:

Председательствующего т. **МОТОВИЛОВА**

Очередных Заседателей тт. **СКРИПКИНА** и **КОЗЛОВА**

При Секретаре т. **ФЕРИБОК.**

Разсмотрев дело гр. **ЖУРАВЛЕВА** Афанасия (он же старообрядческий Епископ Амфилохий), **СУВОРОВА** Даниила, обвиняемых по 72, 69, 60, 85 п. 3, применительно к 10 ст. Уг[оловного] Код[екса] и принимая во внимание имеющиеся в деле материалы предварительного следствия и разбирательного судебного след-

ствия, из каковых видно, что обвиняемый СУВОРОВ, показания, данные на предварительном следствии в том, что он принимал активное участие в организации крестовых дружин при власти Колчака, отрицает, в отношении же проживании по чужим документам и печатания прокламаций и распространения таковых среди населения, виновным себя признает. Обвиняемый ЖУРАВЛЕВ виновным себя признал в сочинении прокламации под названием «К самодержавным Комиссарам» и распространения таковой и в укрывательстве скрывающуюся от Соввласти контрреволюцию в виде МЕЛЬНИКОВА и ЧЕРНЫШЕВА, а потому принимая во внимание изложенное, Губсуд нашел, что обвиняемый СУВОРОВ Даниил Иосифович, 35 лет, священник по профессии, с домашним образованием, семейный, безпартийный, происходящий из кр[естья]н с. Карисы\*, Бут.\*\* вол., Ишимского уезда Тюменской губ., вполне изобличается в том, что в конце 1919 г., в г. Барнауле, принимал активное участие в организации, действовавшей в контрреволюционных целях захвата власти в Центре и на местах, насильственное отторгновение от РСФСР части территории, путем агитации и формирования крестовых дружин из добровольцев, преступление, предусмотренное 60 ст. УК, кроме того в том, что с целью сокрытия от органов Соввласти, преследующих его за контрреволюционную деятельность в конце 1919 г. по декабрь 1921 г., проживал по документам на чужия фамилии, для чего подделывал таковые, преступление, предусмотренное 10 и 85 ч. 3 УК и в том, что в начале 1921 г. организовал, совместно с МЕЛЬНИКОВЫМ, ЖУРАВЛЕВЫМ и ЧЕРНЫШЕВЫМ, в старообрядческом монастыре, в Новоалександровской вол., Томской губ[ернии] и уезда изготовление прокламаций контрреволюционного содержания с призывом свергнуть Соввласть и пропагандировал активное и пассивное противодействие Рабоче-Крестьянскому Правительству, призывая население к невыполнению повинностей, как воинской, так и налоговой, преступление, предусмотренное 72 и 69 ст. УК. Обвиняемого ЖУРАВЛЕВА Афанасия Семеновича (он же старообрядческий епископ Амфилохий), 50 лет, из кр[естья]н Тобольской губ., Ишимского уезда, Бердюжской вол., дер. Старорьяновой\*\*\*, монаха, безсемеяного, неимущего, безпартийного, с домашним образованием, вполне изобличается в том, что в начале 1921 г. оказал приют скрывающимся от Соввласти контрреволюционным элементам у себя

в монастыре, принимал участие в организации изготовления и распространения прокламаций к свержению Соввласти, преступление, предусмотренное 72 ст. УК, а так как пропаганда и агитация, распространение прокламаций носило выражению\*\*\*\* к свержению власти Советов путем активного и пассивного противодействия рабоче-крестьянскому правительству и призывало к невыполнению воинских повинностей в тот момент, когда еще Соввласть недостаточно окрепла и всюду были контрреволюционные возстания и волнения, каковые преступления предусматриваются 69 ст. УК, а потому и принимая во внимание обстоятельства дела и руководствуясь социалистическим правосознанием — ПРИГОВОРИЛ: обвиняемого СУВОРОВА Даниила Иосифовича, 35 лет, священника, ранее не судившагося по первому преступлению по 60 ст. УК, подвергнуть высшей мере наказания — расстрелять, по 2-му преступлению по ст. 85 и 10 ч. 3 УК — в Дом заключения сроком на пять лет со строгой изоляцией, по 3-му преступлению по ст. 72 и 69 — подвергнуть высшей мере наказания — расстрелять, кроме того конфисковать все имущество, как движимое, так и недвижимое, а по совокупности и принимая во внимание 30 ст. УК, подвергнуть высшей мере наказания — расстрелять с конфискацией всего имущества. Обвиняемого ЖУРАВЛЕВА Афанасия Семеновича (он же старообрядческий епископ Амфилохий), 50 лет, ранее не судившийся, по 1-му преступлению 72 ст. УК — в Дом заключения сроком на пять лет, по статье 69 УК подвергнуть высшей мере наказания — расстрелять, а по совокупности и принимая во внимание ст. 30 УК, подвергнуть высшей мере наказания — расстрелять, а на основании 5 пункта Октябрьской Амнистии 1922 г., принимая во внимание тяжесть преступления осужденных, как врагов Соввласти, и неисправимость таковых, амнистию не применять, а на основании 13 п. Октябрьской амнистии 1922 г., просить ВЦИК Амнистию к осужденным СУВОРОВУ и ЖУРАВЛЕВУ не применять. Приговор окончательный и может быть обжалован в Верховный Суд Республики в течение 72 час[ов] с момента вручения копии приговора осужденным.

Подлинный за надлежащими подписями.

С подлинным верно:

За секретаря отделения Зарудная  
ГАТО. Ф.Р-117. Оп.1. Д.216. Л.223. Заверенная копия. Машинопись. Подпись — автограф заверителя.

\*Указано ошибочно. Следует: Карасье.

\*\* Так в документе

\*\*\*Указано ошибочно. Следует: Старорьямовой

\*\*\*\*Так в тексте.

## ЗАБЫТЫЕ СТРАНИЦЫ

### РАННИЕ РАБОТЫ АКАДЕМИКА В.В. ВИНОГРАДОВА О СТАРООБРЯДЧЕСТВЕ

*Е.М. Сморгунова*

**В**иктор Владимирович Виноградов (1895–1969), окончив Рязанскую духовную семинарию, становится студентом Историко-филологического и одновременно Археологического институтов в Петрограде. Его первой печатной работой стала статья «О самосожжении у раскольников-старообрядцев (XVII–XX в.)», выполненная для магистерского экзамена на историко-филологическом факультете Петроградского университета, где, по представлению А.А. Шахматова, он был оставлен для подготовки к профессорскому званию.

Статья была опубликована в рязанском «Миссионерском сборнике» (1) и больше не перепечатывалась.

Публикация начиналась отдельным титульным листом с обозначением имени автора «Виктор Вл. Виноградов» (так впоследствии он подписывал свои рукописи, документы и личные письма) и имела собственный счёт страниц. Статья сопровождается примечанием редактора — преподавателя Рязанской семинарии Н.И. Остроумова (в настоящем издании публикуется после текста статьи). Он характеризует работу как «солидный научный труд» и отмечает его пользу «для всякого пастыря и миссионера, а также и эксперта по религиозным делам в судебных процессах». Из этой оценки работы можно сделать заключение, что в Рязанской епархии остро стоял вопрос о полемике со староверами, вплоть до «судебных процессов»: даже по официальным данным в Рязанском уезде было «много раскольников» (2). В Рязанской духовной семинарии преподавали историю раскола — мы узнаём об этом из содержания номера «Миссионерского сборника», где напечатана статья В.В. Виноградова, названная там исследованием. В отделе III «Миссионерского сборника» №8–9 за 1917 г. «Известия по Рязанской епархии» помещена статья М. Струменского «К истории преподавания раскола в Рязанской духовной семинарии».

Университетскими учителями В.В. Виноградова были замечательные лингвисты А.А. Шахматов и Л.В. Щерба. От Шахматова Виноградов воспринял метод сравнительно-исторического анализа и интерес к истории языка, от

Щербы — интерес к языку как к живой активной системе. Академика В.В. Виноградова как учёного отличала огромная эрудиция, он работал одновременно в области языкознания и литературоведения, написал несколько работ о языке русских писателей, великолепно знал русскую общественную жизнь XIX в.

В 1929 г. В.В. Виноградов переехал в Москву, а в 1934 г. он был арестован по делу «Российской национальной партии» (так называемому «делу славистов») и выслан на 3 года в Вятку; у него были отобраны все рукописи и бумаги. Через 2 года ссылку заменили «минусом» — запрещением жить в больших городах, но вскоре он возвращается в Москву и работает в педагогическом институте. Однако на этом испытания учёного не кончились: в августе 1941 г. его выслали в Тобольск, откуда В.В. Виноградов вернулся в 1943 г. и начал работать в Московском университете, а в 1946 г. его избирают академиком. Выходит его всемирно известная книга «Русский язык. Грамматическое учение о слове» с великолепным анализом многих сторон языка. Но книга и он сам подвергаются травле за «проповедь реакционных взглядов». В 1960-е годы В.В. Виноградов — общепризнанный глава всей отечественной лингвистики, а его труды — классика языкознания. Академику всегда были свойственны верность себе и порядочность, а его работам — добросовестность и высокое чувство научной ответственности.

Филологическая научная общественность нашего времени узнала о первой работе академика В.В. Виноградова о старообрядчестве только в 1971 г., когда автор уже не мог сам рассказать о ней. По воспоминаниям А.Н. Робинсона, в 1965 г. В.В. Виноградов упомянул в разговоре с ним о своих ранних занятиях: «Виктор Владимирович, усмехнувшись, как всегда не без иронии, заметил, что он сам начинал свой научный путь как историк русского раскола, однако теперь уже никто этого не помнит» (3). А.Н. Робинсон тогда действительно не знал этой работы Виктора Владимировича, как сам он пишет, «к немалому удовольствию её автора», и стал её разыскивать только в 1970 г., когда ему стало известно, что среди документов из архива А.А. Шахматова есть отзыв А.А. Шахматова о В.В. Виноградове, в котором упомина-

ется его работа «О самосожжении у раскольников-старообрядцев», но нет никаких сведений об издании этой статьи (4). Выходом этого исследования В.В. Виноградова из забвения мы обязаны статье А.Н. Робинсона «Забывшие работы В.В. Виноградова», где приведена полная библиографическая ссылка на издание работы (5).

Тем не менее, публикуемая нами статья В.В. Виноградова «О самосожжении у раскольников-старообрядцев (XVII—XX в.)» не воспроизводилась после её публикации в 1917 г. и никогда не указывалась в списке трудов академика В.В. Виноградова.

В русских исторических и церковных исследованиях, доступных В.В. Виноградову во время подготовки статьи, самосожжение рассматривалось как вариант «самоистребления в русском расколе» (6). Разными видами самоистребления считали самоуморение, самозаклание, самоутопление и самосожжение. Самосожжение распространилось с XVII в. в беспоповщине, которая получила наименование «нетовщины». Староверами-самосожженцами двигала идея личного подвига, самоотречения для спасения.

Автор статьи делает предварительный вывод, рассматривая «сплетение различных условий и причин», что «самосожжение *в высшей степени сложное явление*, которое зародилось и развивалось под действием разнообразных влияний, и искусственно втискивать все случаи самоистребления в узкие рамки какой-нибудь одной причины не представляется возможным». При разборе исторических фактов самосожжений выделены 2 периода: 1) начальный — по убеждению расколуучителей; 2) преследования властей, гонения, наступление «последних времён», приход Антихриста, что стало неразрывно связанными понятиями. Одним из главных героев исторического рассказа становится Евфросин — старообрядческий инок, духовный сын одного из вождей старообрядчества, игумена Досифея, противник самосожжения, современник первых расколуучителей, образовавший особый «скит» — евфросиновщина. Он был автором нескольких полемических сочинений против учителей и сторонников самосожжения. Его трактат «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691 г.», дошёл в единственном списке и был опубликован Х.М. Лопаревым в 1895 г. (7). 1691 г. — предсказываемая «кончина мира», многие староверы погубили себя тогда в гробах и могилах. Х. Лопарев издаёт «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» как опровержение на «епистолию» новгородского проповедника самосожжения Ивана Коломенского.

В конце XIX в. термин «старообрядчество» употреблялся в значении следования церковной старине. Не вера, но внешняя церковная жизнь. И это не есть раскол. Понятия «раскол» и «старообрядчество» противопоставлялись (8).

При написании статьи В.В. Виноградову были известны и, очевидно, доступны исследования и статьи по истории самосожжений И.М. Добролюбовского, И. Нильского, Д.И. Сапожникова (9).

Интерес молодого В.В. Виноградова к проблеме старообрядчества, к истории раскола, к полемической литературе и проповедникам староверия, первым «расколуучителям», в особенности к протопопу Аввакуму, оказался устойчивым и имел продолжение в его научных занятиях. В следующем, 1918 г., в том же «Миссионерском сборнике» В.В. Виноградов печатает рецензию на публикацию сочинений Аввакума: «О недавно изданных произведениях протопопа Аввакума» (10). В этой рецензии он настойчиво говорит о необходимости изучения стиля произведений протопопа Аввакума, сам обращается к проблемам стиля, и первая его статья о стиле была закончена 25 сентября 1922 г. Она называлась «О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума» и была напечатана в сборнике статей «Русская речь» под редакцией Л.В. Щербы в 1923 г. (11). В исследовании стиля Жития протопопа Аввакума автор выделяет 4 раздела: 1) стилистику, 2) формы стиля в Житии, 3) символику Жития, 4) композиционный анализ Жития. Материалы были републикованы в сборнике, посвящённом памяти академика В.В. Виноградова (12).

В 1968 г., вспоминая о работе над статьёй «Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума», В.В. Виноградов писал: «Хотя издательская марка была иная, но статья эта фактически была органически связана с моими предварительными исследованиями по русской филологии, с подготовкой к сдаче магистерского экзамена на филологическом факультете Петроградского университета: я тогда здесь числился оставленным при Университете для подготовки к профессорскому званию» (13). В.В. Виноградов приводит «тот научный арсенал, который был тогда в распоряжении филолога», если не считать общих работ по идеологии русского раскола: «Передо мной были опубликованные по отдельным случайным спискам тексты разных произведений Аввакума, более систематизированные в изданиях красивого и любезного В.Г. Дружинина (14), издание сочинений Аввакума под редакцией Я.Л. Барскова (15), тексты, приложенные к диссертации проф. Бороздина об Аввакуме (16), и ещё очень немного. Список Аввакумовских

произведений был ещё очень неполон. Я не мог пользоваться даже изданием сочинений Аввакума 1927 г. (17). В двадцатые годы нашего столетия было известно лишь 12 списков Жития, мне же в период моей работы только 8». В последнее время стало известно 60 списков Жития протопопа Аввакума (18).

В.В. Виноградов уже не увидел вышедшего знаменитого Пустозерского сборника из собрания И.Н. Заволоко и не успел порадоваться автографам протопопа Аввакума и Епифания. Пустозерский сборник был опубликован В.И. Малышевым в 1975 г. (19).

Очень высоко ценя роль протопопа Аввакума в истории русского литературного языка, В.В. Виноградов считал, что «на материале сочинений протопопа Аввакума можно развернуть или раскрыть широкую сеть изучения тех процессов формирования национального русского литературного языка как в области разговорной, так и письменно-литературной речи, которые подготовили создание национально-литературной языковой нормы». И одной из важнейших задач он считал «издание полного собрания сочинений протопопа Аввакума — величайшего писателя XVII в.» (20).

Интерес к творчеству протопопа Аввакума у В.В. Виноградова оказался достаточно устойчивым: он обращается к нему и при изучении истории русского литературного языка (21), и саморецензируя через четверть века работу «О задачах стилистики» (22), и непосредственно развивая положения статьи 1922 г. «К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления» (23). В работе 1958 г. В.В. Виноградов частью повторяет, частью углубляет положения раннего исследования: рассуждения о «приводной речи», каламбуре, диалоге в творчестве протопопа Аввакума.

Первый вариант комментария к статье В.В. Виноградова «О самосожжении у раскольников-старообрядцев (XVII—XX в.)» был подготовлен по просьбе Валерии Михайловны Мальцевой 27 июля 2004 г.: она, наследница авторских прав на труды В.В. Виноградова, очень заботилась об их публикации и хотела издать к его 110-й годовщине. Первый том сочинений содержит ранние работы, в том числе эту, которая не перепечатывалась и не была известна как статья академика Виноградова. Проект тогда не осуществился. Возможно, для будущего переиздания, для специалистов по истории отечественного раскола, для исследователей истории русской филологии окажется интересной и наша републикация.

Нами были проведены подготовка текста по журнальной публикации, сверка ссылок. Примечания после текста статьи принадлежат В.В. Виноградову; подстрочные примечания — Е.М. Сморгуновой.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Миссионерский сборник (Рязань). 1917. №1—2 (январь—февраль). Приложения. С.1—16; №8—9 (август—сентябрь). С.17—24.
2. Большая Энциклопедия / Под ред. С.Н. Южикова. Т.16. СПб., 1902. С.714.
3. Робинсон А.Н. Титульный лист первой монографии В.В. Виноградова // Исследования по славянской филологии: Сб., посвящённый памяти академика В.В. Виноградова. М., 1974. С.287.
4. Робинсон А.Н. Документы из архива А.А. Шахматова (А.А. Шахматов и В.В. Виноградов) // Материалы научной студенческой конференции. Вып. II. Московский государственный историко-архивный институт. М., 1970. С.54—59.
5. Русская литература. 1971. №1. С.164—167.
6. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. СПб., 1900. Т. XXIIIа. С.211—213.
7. Памятники древней письменности. СПб., 1895. №108.
8. Ивановский Н. Старообрядчество и раскол // Странник. 1892. №5.
9. Добротворский И.М. О самосожигательстве раскольников // Православный Собеседник. 1881. №4; Нильский И. Несколько слов о самосожигательстве у раскольников // Христианское чтение. 1864. Т.1; Сапожников Д.И. Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII). М., 1891.
10. Миссионерский сборник. №3—4 (март—апрель). Рязань, 1918.
11. Русская речь. Вып.1. Пг., 1923.
12. Исследования по славянской филологии. М., 1974.
13. Виноградов В.В. О научной деятельности В.И. Малышева // Материалы Архива Виноградова.
14. Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев. СПб., 1912.
15. Барсков Я.Д., Смирнов П.С. Памятники истории старообрядцев. СПб., 1927.
16. В.В. Виноградов говорит о работе: Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900.
17. Барсков Я.Д., Смирнов П.С. Указ. соч.
18. Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (Творческая история произведения). Л., 1974. С.13 и след.
19. Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Отв. ред. В.И. Малышев. Л., 1975.
20. Архив В.В. Виноградова.
21. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XVIII вв. М., 1938. С.34—41; 1-е изд. 1934.
22. О языке художественной литературы. С.35—36.
23. ТОДРЛ. Т. XIV. М.; Л., 1958.

## О САМОСОЖЖЕНИИ У РАСКОЛЬНИКОВ-СТАРООБРЯДЦЕВ (XVII—XX В.)

*Виктор Вл. Виноградов*

**О**дно из своеобразнейших и крупнейших явлений русской исторической жизни — раскол старообрядчества. В нём религиозный консерватизм, мистико-апокалипсический символизм, аскетические стремления, словом, все порывы и искания религиозного духа тесно слились с определёнными общественными задачами, породили особые политические теории. Старая вера, старые обряды, старые книги — всё это обращало умы представителей раскола к старине, к унаследованным литературным традициям, к выработанному веками общественному и бытовому укладу. Представляя собою «окаменелый отколок древней России», — раскол в дальнейшем развитии своём распался на множество отдельных сект, каждая из которых подвергалась суровым мерам воздействия со стороны Государственной власти, ревниво оберегавшей интересы господствующей церкви. Гонимые правительством, обречённые на пытки и муки, старообрядцы порвали все связи с ортодоксальной церковью, которая в их глазах потеряла печать святости и чистоты. Они всё теснее и теснее замыкались в собственном кругу, как «странник, плотно закутавшийся в плащ от сильных порывов ветра». И в этой замкнутой среде развиваются странные, «загадочные» явления. Осиянный лучами святости, окружённый ореолом мученичества, раскол в лице своих вдохновителей и передовых бойцов освящает, поэтизирует смерть за «правую веру». Властно раздаётся и находит живой отклик призыв к страданиям. «Огненная смерть» не страшит раскольников\*, напротив, она влечёт их к себе, она сулит желанный мученический венец в будущей жизни, и иные, «распавшись любовью и плавав о благочестии», не ждут мучений от рук «Гонителей», а сами обрекают себя на смерть. Среди раскольников являются «самовольные мученики». Число их всё растёт, и правительственные сведения, начиная с 70-годов XVII-го столетия, полны указаний на

совершавшиеся в разных местах самоистребления. Те пути, которыми раскольники покидали этот «мир суеты и соблазна», разнообразны: они резались, топились, морили себя голодом в ямах и «храминах», живыми ложились в гробы и гибли в могилах, горели. Десятки тысяч людей скосила «смертоносная язва». Особенно страшны и леденят кровь картины самосожжений, когда заразы сотни старообрядцев, собравшись в избе посреди глухой, пустынной местности, поджигали строение, и пламя поглощало отдававшиеся ему жертвы и превращало их в обгорелые, скорченные трупы. И неудивительно, что это страшное явление в расколе останавливало на себе внимание исследователей. Вокруг вопроса о самосожжении создалась обширная литература с самыми разнообразными задачами.

С одной стороны, самосожжение вызвало оживлённую полемику среди самих старообрядцев и оставило по себе след в их сочинениях. Оно не получило общего одобрения у поборников «древняго благочестия», и против него писались целые «трактаты», один из которых, принадлежащий перу «старца» Евфросина\*\*, найденный в 1895 году, имеет большое значение для решения вопроса о самосожжении. С другой стороны, обнаружение внутренней несостоятельности и преступности этого явления пред судом Евангелия и здравого смысла составляло задачу сочинений представителей православной церкви. Кроме того, над определением причин возникновения самосожжения и выяснением его смысла трудилось много учёных исследователей вплоть до наших дней. Вопрос о самосожжении — в высшей степени сложный и спорный вопрос. Историки посвятили ему много исследований; их объяснения противоречивы; указываемые ими причины различны; одни из исследователей этого вопроса полемизируют с другими. Это разнообразие взглядов на самосожжение раскольников зависит, во-первых, от множества фактов самоистребления, от разнообразия мотивов самоубийств, которые указываются в правительственных актах и раскольнических

\*раскольники — официальное название староверов никоновской церковью, сами старообрядцы этого слова к себе решительно не применяют.

\*\*Евфросин был автором нескольких полемических сочинений против учителей и сторонников самосожжений; здесь имеется в виду трактат «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», 1691 г., который дошёл в единственном списке и был опубликован Х.М. Лопаревым в 1895 г. в «Памятниках древней письменности» (т.108).

рукописях, и от вытекающей отсюда невозможности подвести все случаи самовольной смерти под одну категорию, и, во-вторых, от неодинакового определения историками сущности раскола, а иногда и от предвзятых, тенденциозных воззрений на смысл самого самоничтожения.

Долгое время в официальных кругах и даже среди историков раскола царило убеждение, что главная причина самосожжения — «неведение» раскольников. Самоистребление представлялось ужасным и печальным явлением «гнусной расейской действительности», но в то же время очень простым: «безбожные воры» увлекают своим учением бедных людей, «заблужденных, неведающих никакой силы божественного писания» и склоняют их к смерти (1). На вопрос о том, что же побуждало самих вождей раскола пропагандировать это странное учение, ответ также был прост и решителен: личные, своекорыстные интересы. Св. Димитрий, митрополит Ростовский, в своём «Розыске о брынской вере»\* в таких мрачных красках рисует деятельность провозвестников самосожжения: «многия прельстивши, они оскверняли тех всяким блудом, также... имения их взимаху себе». Но уже и тогда замечалось более глубокое отношение к этому вопросу, и все в собственном смысле научные мнения, касающиеся самосожжения, можно формулировать таким образом.

Некоторые историки считали самосожжение отличительным признаком одной секты, которая видела в этом «крещении огнём» средство спасения душ своих. Так, протоиерей Андрей Иоаннов, исследуя происхождение учения о самоистреблении, признал его своеобразной чертой катехизиса филипповской секты\*\*, которая самостоятельно выработала этот догмат и последовательно осуществляла его, радостно идя навстречу смерти. Признание

самосожигателей особою сектой повторялось в исследованиях по этому вопросу и в недалёком прошлом, напр., у Павлова (2).

Затем в литературе, посвящённой вопросам раскола, появился и, кажется, держится ещё до настоящего времени взгляд на самосожжение как на симптом умопомешательства, как на яркое проявление *mania religiosa* (3), и с точки зрения представителей этого мнения изучение самосожжений может представить обширные материалы по психиатрии. Среди исследователей этой группы особенно поражает своими неожиданными выводами г. Андреев, который считает самосожжение проявлением пиромании. «Пиромания, — говорит он, — играет на Руси видную роль, и её непременно надо иметь в виду, говоря о расколниках — самосожигателях» (4). В значительно смягчённом виде мнение о самосожжении как явлении патологическом высказано в психологическом исследовании проф. Сикорского, посвящённом страшной Терновской драме 1895 года (5). Третья группа исследователей этого вопроса (Пыпин, Пругавин, Есипов, автор предисловия к «Истории Выговской пустыни»\*\*\* и др.) придерживается того убеждения, что самосожжение было крайним выражением борьбы с сильнейшею властью (6), результатом драконовских мер правительства против раскола (7), своеобразной формой протеста старообрядцев, которые актом вынужденного мученичества констатировали невозможность избежать жестоких мучений преследователей, своё бессилие в противодействии суровому Государственному режиму (8). Представители этого течения, видевшие в самосожжении «активное проявление самого нетерпимого отношения раскола к светской власти» (9), ссылаются на множество фактов из истории самосожжений и в подтверждение своего взгляда рисуют психологию гони-

\*«Розыск о Раскольнической Брынской Вере, о Учении их, о Делах их, и изъявление, яко Вера их неправа, Учение их душевредно и Дела их не богоугодна» — противостарообрядческое сочинение митрополита Ростовского Димитрия (Туптало Даниил Саввич, 1651—1709). Рассылался в списках с 1709 г., напечатан в 1745 г., неоднократно переиздавался, московское издание 1755 г. состоит из 3 частей: «О вере раскольнической» (содержит «доказательства» того, что «вера их несть старая, но новая»); «О учении раскольническом» (старообрядцы обвиняются в ереси и в «хуле на святые вещи»); «О делех раскольнических» (обвинения старообрядцев в разных грехах и злодеяниях). Из брани и клеветы, которых много в «Розыске», можно, однако, извлечь исторические сведения об истории старообрядчества.

\*\**филипповцы* (*филипповское согласие*) — беспоповцы, не приемлющие брака, последователи инока Филиппа, который сначала жил в Даниловом монастыре на Выге, но в начале 1740-х годов отделился от даниловцев, не согласившись с возобновлением моления за царя; старопоморцы, строго держат устав и обычаи первых поморцев: кроме немоления за царя, отвергают крест с надписанием пилатова титула, последуют учению о безбрачии, не допуская новоженства. Канонические нормы филипповского согласия изложены в книгах «Стостатейник» и «Христианское житие».

\*\*\**История Выговской пустыни* — сочинения писателя и историка старообрядчества Ивана Филипова (1661—1744) «История о зачале Выговской пустыни», «Хронология о важных происшествиях, случившихся в Выговской киновии», «Описание жития выговского киновиярха Андрея Дионисиевича», изданы по рукописям Д.Е. Кожанчиковым. (СПб., 1862).

мых раскольников, которым в сущности представлялся выбор между двумя возможностями: между самоубийством и смертью же после жестоких истязаний. «Старообрядцы, — говорят эти исследователи, — знали, что за одни разговоры о кресте, о просфорах и других, волновавших умы сторонников старины предметах, — за разговоры, в которых замечалось малейшее уклонение в сторону раскола, чинилось жестокое наказание»: нещадно били кнутом и батогами на глазах толпы, чтобы неповадно было устраивать раскол и мятеж; земляные тюрьмы скрывали в своих стенах ревнителей древнего благочестия, и лишь смерть освобождала от заключения; железные узы сковывали руки и ноги их; у них отсекались руки, вырывался язык, и другие жестокие пытки постигали попавшихся в руки правительства поборников старины. Помимо этого, сторонники этого взгляда, полемизируя с другими направлениями, указывали на отсутствие фактов добровольного самосожжения, вызванного одною лишь религиозной доктриной, вне всяких других, побуждающих к тому причин (10), и приводили свидетельства исторических документов, что всегда самосожжения происходили при получении известия о приближении карательной экспедиции и под влиянием репрессий со стороны власти.

Наконец, довольно сильное течение, заключающее в своём русле авторитетных историков раскола, видит в самосожжении явление, развившееся исключительно на религиозной почве, как результат напряжённых религиозных исканий и сильно развитых эсхатологических чаяний. При этом в среде сторонников этого направления идёт оживлённая полемика о том, нужно ли признавать самосожжение догматом или нет. По мнению Сапожникова, «в катехизис беспоповцев входило понятие о страдании под девизом: да умрем мы за старую веру и да сожжемся» (11). Исполнение же этого догмата зависело от особенностей религиозного склада отдельных раскольников толков и единичных представителей раскола. Существовали, так сказать, различные степени религиозной ревности и решимости, и потому в истории раскола то мы встречаем факты самосожжения добровольного, смелого, бестрепетного, то, наоборот, самосожжение рисуется нам историческими источниками как взрыв безнадёжного отчаяния, как следствие панического страха перед гонителями. Но у Сапожникова не выставляется связь этого, как он выражается, догмата с учением о наступлении царства Антихриста на всём протяжении истории самосожжений, и самая формулировка догматического требования самоумерщвления у него страдает неопределён-

ностью. Другие же представители религиозной (если можно так выразиться) теории самосожжений — проф. Добротворский, проф. Нильский и митроп. Макарий вполне определённо заявляют, что учение о самосожжении могло зародиться и привлечь к себе такое сочувствие лишь в расколе с его болезненно развитыми эсхатологическими чаяниями и неправильным пониманием учения об апокалипсических временах. Они считают главной и единственной причиной самоистребления — «несчастное убеждение беспоповцев в воцарении на земле антихриста, который проникает и оскверняет своим богоборным духом не только все предметы и священные действия православной церкви, но и все правительственные учреждения и распоряжения, всю гражданскую и семейную жизнь, даже до пищи» (12). Между представителями этого течения есть и другой пункт разногласия, состоящий в том, признавать ли самосожжение исключительной принадлежностью беспоповцев или же допускать существование его и у поповщинского толка. Сапожников видит в самоистреблении отличительный догмат катехизиса беспоповцев. Другие исследователи (проф. Добротворский, митр. Макарий) утверждают, что самоуничтожение было распространено среди разных согласий, принадлежащих безразлично — к поповцам или беспоповцам. Если только что указанные историки почти совершенно игнорируют значение правительственных гонений в распространении эпидемии «самоубийственных смертей», то новейшие исследователи самосожжения, до некоторой степени примыкающие к рассматриваемому взгляду, уделяют много внимания преследованиям власти. В числе таких примирителей двух теорий, создавшихся по вопросу о самосожжении, религиозной и политической (если можно так определить эти теории) назовём г. Лопарева и проф. Смирнова. Лопарев, который издал «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» и снабдил его предисловием, различает два фазиса в истории самоистребления: в первый период, обнимающий точно неопределимый, но сравнительно очень небольшой промежуток времени, — самосожжение практиковалось независимо от вмешательства светской власти под влиянием своеобразной религиозной доктрины; а последующая стадия в эволюции самосожжения характеризуется развитием учения о «самоубийственной смерти» как о мученическом подвиге, и именно тогда вырабатывается взгляд на гонения как на необходимое условие для самосожжения (13).

Теория проф. Смирнова решает вопрос о самосожжении исключительно с богословской точки зрения. Этот исследователь также

устанавливает два течения в среде самосожигателей: в секте нетовцев\*, где зародилось самоистребление, идея «самоубийственных смертей» возникла на основе доведённого до крайности учения о самоотречении, и самосожжение в этой сфере было высшею ступенью аскетических подвигов. Из тесных пределов «нетовщины» самосожжение, по мнению проф. Смирнова, перешло в другие секты раскола и здесь окрепло на почве учения об антихристе, видимым знаменем которого были гонения властей. Преследования, таким образом, по этой теории составляют лишь один из элементов сложной религиозной причины самосожжений (14). Таково положение вопроса о самосожжении в научной литературе.

Теперь ознакомимся с теми возражениями, который были выставлены против каждой из изложенных теорий, выскажем в кратких словах *свой взгляд* по поводу их и тогда уже сделаем попытку набросать общий очерк истории самосожжения и его внутренних причин. Первые две теории выработаны единичными личностями, сочувствия у историков не нашли и были легко опровергнуты самой историей раскола, хотя и не целиком, потому что каждая из них всё-таки заключает в себе крупицу истины. Взгляд на самосожжение как на исключительную особенность одной секты дерзновенных искателей мученического венца противоречит целому ряду исторических свидетельств о существовании самосожжения у разнообразных раскольнических толков, напр., у аббакумовщины, нетовщины, филипповщины и др. Но, с другой стороны, возникновение этого мнения находит себе оправдание в том, что в первые моменты, при зарождении своём, самоистребление могло составлять и, как это доказывается старцем Евфросином, действительно составляло отличительную черту одной секты и лишь потом далеко распространилось за её пределы по территории раскола, проникши в среду правоверного старообрядчества\*\* (15). Стремление объяснить все многочисленные и разнообразные случаи самоистребления особым видом умопомешательства на религиозной почве едва ли правильно. Прежде всего такое объяснение слишком по-

спешно обобщает отдельные патологические случаи самоубийств и по существу ничего не раскрывает ни в настроении самосожигателей, ни в мотивах, побудивших их прибегнуть к самосожжению — этому «чрезвычайному средству, чтобы не погибнуть зле духом» (16). Проф. Добротворский совершенно основательно указывает на то, что «религиозное умопомешательство, которое не бывает доказано, а только подозревается, скорее закрывает, нежели объясняет побуждение к самосожигательству» (17). Ни один исследователь не указывает точно того вида психического расстройства, которым вызывались самосожжения. Сам же по себе факт самовольной смерти вовсе не служит доказательством умопомешательства «насмртников». Громадное количество исторических фактов свидетельствует, что самоубийства совершаются большею частью в здравом рассудке и только в исключительных случаях под влиянием умопомешательства. Эту точку зрения защищают такие авторитеты, как доктор Lisle, Debregne и Desetangs (18). Кроме того, даже если признать самосожжение явлением чисто патологическим, это обстоятельство не исключает необходимости, а, напротив, обязывает к выяснению той почвы, на которой могла возникнуть и достигнуть таких поражающих, грандиозных размеров эпидемия самоубийств. Но и отвергать совершенно эту теорию также не представляется возможным. Во время этой эпидемии самоубийств, беспримерной в истории человечества, совершались такие ужасные факты, которые не оставляют никакого сомнения в том, что у некоторых самоубийц гармония в психической сфере была нарушена, и иногда с костров, пожиравших тела исступлённых фанатиков, глядят на нас безумные лики «теоманов». Особенно всё это надо сказать о тех случаях самоистребления, которые происходили в течение прошлого столетия, когда над расколом взошло солнце религиозной свободы, и стало «тепло» гонимым старообрядцам.

Политическая и религиозная теории, разделяемые многими авторитетными историками, также содержат в себе значительную долю истины и легко примиряются, потому что они освещают настроение и побуждения к смерти

\**нетовцы* — Спасово согласие, беспоповцы, не перекрещивают приходящих из других согласий, строго придерживаясь правила о едином крещении, но принимают в общение через проклятие ересей (*нетовцы-отрицанцы*) или только через семипоклонный начал («подначальники»). Нетовцы считали, что Антихрист воцарился, благодати священства и церковей больше нет, спастись можно только через Спасову (Исусову) молитву. Название происходит от слова «нет». Появилось согласие на Керженце. Основа вероучения — «благодати Божией несть ни в церквях, ни в чтении, ни в пении, ни в иконах, ни в какой вещи, всё взято на небо». Разделяется на многие толки: нетовщина глухая, нетовщина поющая, нетовцы-отрицанцы, нетовцы, не приемлющие водного крещения, немоляки — не признают икон, общие молитвы крайне ограничены. Описаны М.М. Пришвиным в книге «У стен града невидимого (Светлое озеро)».

\*\**правоверные старообрядцы* — считающие, что уже наступило царство Антихриста.

искателей «огненного крещения» в двух, так сказать, взаимно пересекающихся плоскостях. Возникшее в последнее время стремление примирить обе эти теории является, на наш взгляд, в высшей степени симптоматичным. Оно свидетельствует о необходимости считаться с тем и другим течением при объяснении эпидемии самосожжений, тем более, что часто двойственность побуждений к самосожжению констатируется и самими историческими источниками. У каждой из этих теорий есть сильная сторона. Так, несомненно, катехизис раскольников с их сильно развитыми эсхатологическими чаяниями, с их учением о воцарении в мире антихриста и ожиданием близкого наступления великой мировой катастрофы мог создавать предрасположенность к самоубийству, гнетущее чувство ужаса, мог вызывать желание поскорее покинуть этот греховный мир, осквернённый богоборным духом антихриста. «Известно, говорит С.М. Соловьёв, какое одушевление сообщается человеку убеждением, что он живёт во времена, изображённые в таинственной книге Богослова» (19). И вот значительное количество исторических фактов даёт право заключать, что самосожжение и служило залогом сохранить чистоту веры, которой в мире грозила постоянная опасность от антихриста, оно было средством свято предохранить от осквернения «ризу единого святого крещения». Конечно, всё это не исключает возможности, как покажет дальнейшее изложение, существования самосожжения и независимо от учения об Антихристе, с одной стороны, в связи с особенностями мирозерцания некоторых раскольнических богословов и их последователей, а с другой стороны, под влиянием репрессий власти. И вот, что касается теории, считающей правительственные гонения исключительной причиной самосожжений, то и в ней заключается ряд ценных указаний и верных штрихов. Громадное значение гонений против раскола в эпидемии самосожжений — вне сомнения. Преследования правительства, обрекая иногда гонимых старообрядцев на невыносимые условия жизни, вызывали величественные представления о самовольной смерти как об единственном способе избавления, как о верном и прямом пути в «райские обители». Святые лики мучеников из первых времён христианства представлялись воображению рас-

кольников и влекли их на подражание. Ореол мученичества, окружавший самосожжения, сильно действовал на впечатлительные умы. Помимо этого, ужасные пытки «гонителей» и непосредственно давали себя знать и вселяли в раскольников панический страх и отчаяние. Ведь большею частью пламя пожара, который поглощал сотни, иногда тысячи человеческих жертв, пылало на глазах посланной властью команды. Лицом к лицу с гонителями самые нерешительные приобретали уверенность в том, что получают мученический венец; с другой стороны, и выбирать было не из чего, так как указ Софьи\* стал грозить тем же «срубом» всем нераскаянным и упорным приверженцам старой веры (20).

Таковы сильные стороны обеих теорий. Но в каждой из них, взятой в отдельности, замечается ряд существенных промахов, и принять какое-нибудь из этих мнений целиком не представляется возможным. Против той теории, которая видит в самосожжении «форму самоубийства», возникшую исключительно «для избежания от преследования и истязаний со стороны правительства» (21), были выставлены следующие возражения, которые обстоятельно развиты Сапожниковым и профессорами: Добротворским, Нильским и Смирновым. Прежде всего при таком взгляде останутся совершенно непонятными те факты самосожжений, которые произошли независимо от каких бы то ни было преследований Государственной власти. А в том, что подобные случаи самосожжения бывали, не может быть сомнений. В таком духе, например, проповедовал «лжеучитель Мензелин», который насчитывает на своей совести не один десяток загубленных жертв. Г. Павлов, который печатал в «Русской Старине» документы по делу этого пропагандиста самоистребления, в своём предисловии, между прочим, пишет: «один исследователь (Есипов) упоминаемой секты (т.е. самосожигателей) не возводит самосожигательство в догмат, говоря, что староверы сожигаются только тогда, когда приходили их брать силой, но это неосновательно и опровергается документами по делу Мензелина» (22). Но это — не единственное затруднение, с которым приходится сталкиваться теории правительственных гонений. Суровые меры правительства простирались одинаково на все согла-

---

\*указ Софьи — «Двенадцать статей царевны Софьи» — законоуложение о приверженцах старой веры; состояло из 12 пунктов, составленных патриархом Иоакимом, изд. правительством царевны Софьи 7 апреля 1685 г. По этому закону предписывалось: «хулителей» церковных реформ сжигать, проповедующих самосожжение казнить мечом, прочих старообрядцев бить кнутом, лишать имущества, ссылая в монастыри под строгий начал, укрывателей старообрядцев бить батогами, кнутом, конфисковывать имущество и ссылая в монастырь. Этими мерами правительство изгнало старообрядцев из Москвы и больших городов. Староверы ушли на Керженец, в Поморье, на Дон, в Стародубье и в Польшу.

сия и толки раскольников, между тем как самосожжение было распространено, если не исключительно, как думает Сапожников, то, по крайней мере, главным образом, среди беспоповцев и было отличительной особенностью лишь некоторых раскольниковских сект, где сильнее всего было развито отрицание земной жизни. Далее, территориальное, если можно так выразиться, несоответствие между площадью, на которой документально засвидетельствованы случаи самосожжений, и той площадью, на которую простирались правительственные указы, направленные против раскола, также подрывает теорию, объясняющую коллективные самоубийства крутыми мерами власти. Избранным местом самосожжений были губернии Нижегородская, Новгородская, Олонецкая, Пермская и Тобольская. Между тем те же самые наказания — копчение, кошки, нещадное битьё плетью — постигали раскольников и в других местах, в которых самосожжение не привилось. Кроме того, с точки зрения этой теории те периоды, когда царило в Государственных сферах наиболее нетерпимое и суровое отношение к расколу, должны быть временем страшных и многочисленных самосожжений, и, наоборот, снисходительное отношение законов к старообрядцам должно знаменовать полное затишье в кровавой эпидемии коллективных самоубийств. Но в действительности такая параллель замечается далеко не всегда. «Самосожжение, — говорит проф. Добротворский, — слышится в такое время, когда законы были очень снисходительны к раскольников» (23). Оно красною нитью проходит через всю историю раскола и оставляет кровавый след вплоть до последних времён, когда раскол уже утратил значительную часть своих прежних специфических особенностей и, между прочим, былой нетерпимости, и когда отношение правящих кругов к нему во всяком случае не может заставить раскольников прибегать к таким чрезвычайным средствам избавления, как самоистребление. Таковы недостатки политической теории. Против же религиозной теории самоистребления, взятой в её чистом виде, можно выдвинуть следующие доводы: во-первых, она противоречит целому ряду фактов самосожжения, относительно которых в исторических документах имеются несомненные указания на то, что они вызваны вовсе не ожиданием кончины мира и не убеждением в воцарении антихриста, а совершилась под непосредственным влиянием панического страха перед гонителями; во-вторых, она не объясняет мотивы к самосожжению в аввакумовщине, которая, принадлежа к поповским толкам, не разделяла учения об антихристе; в-третьих, если нельзя установить полного соотношения меж-

ду гонениями и самосожжениями, всё же оказывается, что наибольшее количество «самоубийственных смертей» падает на две эпохи — правление Софьи и царствование Елизаветы Петровны, когда случаи самоистребления принимали особенно поражающий характер по своей интенсивности и чудовищной грандиозности (24). А время Софьи известно изданием против раскола «кровавого закона» 1685 г. и особенно жестокими преследованиями старообрядцев. Елизавета же, «в высшей степени религиозная по характеру своему, относилась к раскольников строже своих предшественников XVIII столетия» (25). Следовательно, между отношением правительства к расколу и самосожжениями какая-то связь существует. В четвёртых, с объяснением самоистребления исключительно эсхатологическими чаяниями и волнующей мыслью о наступлении апокалипсических времён не согласуется то освещение, которое получают самосожжения в сочинениях одного из «столпов» раскола — Аввакума. И, наконец, в-пятых, невозможность при определении мотивов к «самоубийственным смертям» в расколе ограничиваться указанием одних лишь религиозных причин (эсхатологического характера) признаётся даже наиболее последовательными сторонниками рассматриваемой теории, напр., проф. Нильским (26).

Всё это сплетение различных условий и причин, это множество несогласных друг с другом объяснений, создавших по вопросу о самосожжении, показывает, что самосожжение *в высшей степени сложное явление*, которое зародилось и развивалось под действием разнообразных влияний, и искусственно втискивать все случаи самоистребления в узкие рамки какой-нибудь одной причины не представляется возможным. Но где же искать причин возникновения самосожжения? Когда зародилось это странное явление? Какой смысл оно имело в начале? Всегда ли оно вызывалось одними условиями? Или, быть может, самосожжение прошло несколько фазисов в своём развитии? Эти вопросы встают пред нами и неотступно требуют ответа.

На основании «Отразительного писания» старца Евфросина надо думать, что первой формой «самоубийственных смертей» было самоуморение, которое начало практиковаться во Владимирской губ., в Вязниках. Самосожжение же в известной степени приходит на смену самоуморению, мало-помалу почти совершенно вытесняет другие виды самоуничтожения или, во всяком случае, далеко превосходит их по количеству жертв, прибегнувших именно к этому средству «ухода из жизни». Почему именно огонь был избран, как главное средство освобождения от мучений земной жизни

и приобретения вечной славы на небе и раскольникам ли первым из русских людей принадлежит мысль прибегать к «огненной смерти» за правую веру? — эти вопросы получают интересную постановку в исследовании г. Андреева: «Исторические судьбы раскола» (27). Андреев указывает, что мысль об «огненном крещении», как наилучшем способе избавления от еретических покушений на чистоту веры — не новая, она высказана и осуществлена гораздо раньше возникновения раскола. Ещё в «Записках» Жолкевского заключаются сведения, что в смутное время, когда заколебались основы государственного порядка и религиозного уклада, многие русские люди в Москве и Смоленске бросались в огонь и находили здесь себе гибель и спасение (28). Народ издавна верил в спасительную силу огня: скот для предохранения от чумной заразы прогонялся через костры. Домовой — блюститель чистоты и неприкосновенности семейного очага изображается в народных повериях как хранитель огня. Огонь представляется народу очищающим средством, к которому надо относиться бережно и благоговейно. Вспомним, какую страшную смуту в умах, какое брожение вызвала попытка архимандрита Дионисия выбросить из молитвы при водоосвящении неправильно внесенное в неё слово: «огнем». Русские люди увидели в этом желание истребить в мире священную стихию огня (29). Кроме того, не лишено основания и то мнение, что мысль о самосожжении была подсказана раскольникам самим правительством. «Власти», преследуя раскольников, — говорит Костомаров — «приняли древний способ казни сожжение, но раскольники составили себе убеждение, что этого рода мученическая смерть ведёт в царствие небесное, а потому не только не страшились её, но сами искали» (30). Русским людям, отстаивавшим заветы старины, были известны многочисленные примеры из истории мучеников, когда святые страдалцы сами ввергались в огненную печь и этим стяжали себе венец мученичества. Старообрядцы знали и другой рассказ, записанный в Прологе, который указывал им на спасительность самосожжения: «при царе Трояне» было повеление, чтобы все, кто не хочет отречься от Христа, сами ввергались в пылающий костёр (31).

Помимо всех этих соображений, самосожжение имело крупные преимущества перед другими видами «самоубийственных смертей» в смысле возможности организовывать в более широких размерах коллективные самоубийства. По всему этому нет ничего удивительного в

том, что самосожжение появляется почти тотчас же с возникновением самой идеи самоумерщвления в расколе. По крайней мере, можно думать, что первый проповедник самоуморения был в то же время и первым пропагандистом самосожжения. Основания к этому мнению следующие. Все виды «самоубийственных смертей» возникли приблизительно в одно время и среди последователей одного и того же учителя — Капитона\*. Уже одно это обстоятельство даёт право подозревать общность мотивов и той почвы, на которой зародились и развились различные формы самоистребления. Кроме того, в пользу такого взгляда говорит и свидетельство св. Димитрия, митрополита Ростовского. Он в своём «Розыске о брынской вере» передаёт рассказы раскольников о «волосатовщине», которая, по их уверениям, «то же есть, еже и сожигатели» (32). А Волосатый, основатель этой секты, один из ближайших учеников Капитона, старцем Евфросином называется первым возвестителем самоуморения. Вот собственные слова автора «Отразительного писания»: «тот то Василий Муромец и Везниковец едва сицевым смертем и не первый законодатель» (33). Так всплыло на свет имя расколоучителя, которому прежде всего пришла в голову страшная мысль о спасительности самоубийства, и в то же время обнаружилось, что «законодатель самоуморения был вместе с тем и законодателем самосожжения» (34). Это заключение в высшей степени важно, потому что, основываясь на нём, мы можем с определённой и полнотой установить первоначальные мотивы самосожжения. Ведь они однородны с побуждениями к самоуморению, которые ярко изображаются старцем Евфросином — современником и противником первых провозвестников добровольной смерти. На какой же почве создалось странное учение о самоуморении, послужившее искрой, производившей грандиозный пожар, который ярко пылал на протяжении целого столетия, поглотил десятки тысяч человеческих жертв и пепел которого по временам даже в прошлый век ветер раздувал в губительное, огненное пламя? Идея самоуморения, по свидетельству Евфросина, впервые была провозглашена учениками Капитона. Этот человек, религиозные воззрения которого послужили основой для зарождения «самоубийственных смертей», был великий постник, даже в светлые дни Христова Воскресения евший лишь хлеб, семена и луковицы и такие же суровые требования предъявлявший к своим последователям. Мельников в своём исследовании о «Тайных сектах» гово-

\*Капитон — проповедник постничества; родом (?) из с. Даниловского Костромского уезда. Призывал поклоняться только старым иконам, пользоваться старыми книгами. Долгое время всех раскольников называли *капитонами*.

рит, что Капитон не был чистым старообрядцем, и его суровая аскетическая мораль и религиозное мирозерцание сложились раньше официального появления раскола и независимо от него. Он лишь примкнул к раскольническому отрицанию новопечатных книг, так как учил о внутреннем служении Богу и о благодатной «животной книге» (35). Центральным пунктом его доктрины было признание величайшей ценности аскетических подвигов, умерщвления плоти в деле духовного спасения. Сам Капитон слыл справедливым и «благим» подвижником, который носил каменные вериги весом в три пуда и в них даже спал, «прицепя крюк в петлю», и, таким образом, «повисаше» в воздухе. Но он мало спал, а «все время проводил то в пении псалтыря, то в работах, ел в два дни немного сухого хлеба и сурово зелие по захождении солнца» (36). В суровый кодекс своей доведённой до крайних вершин аскетизма морали он включил требования поста в субботу, за что подвергся обличенью от старца Евфросина (37).

Религиозные воззрения этого учителя послужили тем источником, из которого потекли «мутные» ручьи нетовщины и хлыстовщины. Идея постничества составляла существенный пункт катехизиса обеих сект. Но в то время как в хлыстовщине требование аскетических подвигов было смягчено указанием других средств благодатного спасения и возвеличено признанием возможности достижения святости в пределах земной жизни, в другой секте, развившейся на почве учения Капитона, — «непоповщине», суровые аскетические идеалы получили дальнейшее развитие и выродились в проповедь самоуничтожения. «В сей „непоповщине“, говорит Евфросин, и возниче самосожжение». Главные черты религиозной доктрины этой секты, во главе которой стоял «Козьма Медведевский», определяются автором «Отразительного писания» таким образом: «священства стережа, всего таинства отречесь и книжные слова не право поразуме; любодейство у них и блуд не велик» (38). Все эти своеобразные особенности учения «непоповщины», которую нельзя смешивать с беспоповщиной, образовавшейся на рубеже XVII и XVIII веков, а также имя указываемого старцем Евфросином руководителя этой секты — Козьмы Медведевского — свидетельствуют, что здесь речь идёт о том раскольническом согласии, за которым в последующей истории раскола утвердилось название «нетовщины». Учение нетовцев — доведённый до крайних пределов — религиозный нигилизм. Безысходной тоской и страшной силой отрицания оно напоминает мрачную философию Шопенгауэра и пессимизм буддистов. Вот в основных чер-

тах начала их нигилистического мирозерцания: мир лежит во зле, которое безраздельно царит в нём. Всюду непроглядный мрак, нет просвета, нет средств спасения, нет учителей. Нет благодати Божией на земле ни в чтении, ни в пении, ни в иконах, ни в какой вещи. Всё взято на небо. В учении этой секты с особенной рельефностью и поражающей безнадёжностью отразился религиозный нигилизм и пессимистическое отношение к жизни. И этот безнадёжный вопль «живых покойников» вылился в такой заунывной песне, ярко характеризующей настроение нетовцев:

Несть спасенья в мире, несть!  
Лесть одна лишь правит, лесть!  
Смерть одна спасти нас может, смерть!  
Несть и Бога в мире, несть!  
Счесть нельзя безумства, счесть!  
Смерть одна спасти нас может, смерть!  
Несть и жизни в мире, несть!  
Месть одна лишь братьям, месть!  
Смерть одна спасти нас может, смерть! (39).

При таком страшном, убивающем всякую радость, абсолютном отрицании смерть являлась желанным покоем, естественным выходом из этого мира, где нет спасения. И вполне понятно, почему именно в «нетовщине» вероятнее всего искать зарождения самоистребления, тем более, что на это есть прямое указание Евфросина. Но не все нетовцы склонились к признанию самовольной смерти единственным средством спасения. Можно думать, что дело обстояло так. Вопрос о спасении мучил представителей этого религиозного течения и настоятельно требовал ответа. И явились два крайние решения его. Одни, во главе которых стоял упоминаемый Евфросином Козьма, все свои надежды и чаяния возложили на Спаса: среди непроглядного мрака, в котором не видно пути, Он — руководящая звезда, Он один только может спасти. Другие представители нетовщины уклонились в обратную сторону и главное значение в деле достижения спасения придали личным подвигам, высшей ступенью которых для них являлось самоотречение в виде самоуморения. Идея постничества, доведённая до крайности, превратилась в проповедь самоуморения. «Возлюби Бога, возлюби пост», — вот призыв этих «Капитоновых учеников» (40). Во главе этого течения стоял Волосатый, который в разговоре с неким старообрядцем Василием, хвастался, что он тысячу мучеников на тот свет отправил, и даже, по словам старца Евфросина, посылал два раза бросать с колокольни Ивана Великого подмётные письма, в которых заключался призыв к самоистреблению. В религиозном мирозерцании этого учителя и его последователей самоубийство, пожертвование жизнью — было

крещением, омывающим грехи взамен бесплодного крещения водой, оно составляло высокий подвиг самоотречения, который только один мог вернуть человеку утраченную возможность спасения вместо потерявшей цену и спасительную силу веры. В этой секте самоуморение, от которого она, по свидетельству Евфросина, перешла потом к самосожжению, имело именно положительное значение: оно заменяло покаяние, служило «вторым неоскверняемым крещением». Это особенно важно отметить, потому что, как увидим, в дальнейшей истории и другой среде самосожжение получило иной смысл, скорее, отрицательный. Стало практиковаться как средство самозащиты. Проф. Смирнов в своём труде: «Происхождение самоистребления в расколе» указывает на параллели в религиозных убеждениях нетовщинской и хлыстовской сект — сходство проповеди самоистребления как огненного «крещения», с учением хлыстовщины о «втором крещении Духом Святым», на одинаковую роль в обеих сектах пророков и женщин, на причащение изюмом, на отношение к старопечатным книгам. Догадка весьма остроумная. Но для нашей цели из всех этих особенностей интересно отметить отрицательный взгляд нетовцев на старопечатные книги, потому что недоброжелательное или, по крайней мере, до некоторой степени скептическое отношение к книгам проглядывает и в дальнейшей истории самосожжений, и те отзывы о книгах, которые влагаются старцем Евфросином в уста пропагандистов самовольной смерти, представляют нечто странное и неожиданное в расколе. Г-н Смирнов объясняет их влиянием *хлыстовщины* на волосатовщину, но старец Евфросин приписывает это недоброжелательство к книгам и самосожигателям из среды «правоверного» старообрядчества, напр., известному деятелю раскола, виновнику «палеостровского запора» — Емельяну. Старец Евфросин до глубины души возмущён презрительными отзывами самоистребителей о «старых и святых книгах», в которых, по их словам, «есть нагодушие» (41), которые не содержат в себе ясных и определённых указаний на необходимость самоумерщвления и потому не могут идти в сравнение с «тетратями». Пропагандисты идеи самоумерщвления «ругали и поносили» эти книги, разными прозвищами называли, отвращаясь и ненавидя творцов их, яко врагов своих (42). Не представляет ли такое отношение одной части раскольников к «старым книгам», по которым спасались угодники Русской Церкви, резкого контраста с преклонением пред этими святынями других самоистребителей и общей массы старообрядцев, заявлявших, что они «за книги страдают

и умирают» (43). Это — факт характерный. Он ярко показывает, как далеко могли отступать от догмы раскола страстные пропагандисты самоистребления и как сложны и противоречивы религиозные убеждения самосожигателей. Всё-таки, кажется правильнее всего отчасти примкнуть к взгляду Смирнова и признать, что отрицание книг зародилось и развилось в пределах нетовщины, потом вместе с идеей самоумерщвления и в связи с ней было занесено в среду правоверного старообрядчества, но здесь было явлением довольно случайным и редким. Вообще же надо сказать, что в *первоначальной истории раскола всё путалось*, и иногда в высшей степени трудно разобраться в этом бурном всплеске противоречий. И когда приходится иметь дело с таким загадочным и сложным явлением, как самосожжение, важно начертить лишь общие контуры тех движений в расколе, которые, отличаясь друг от друга по характеру и мотивам самовольной смерти, соединялись в общей точке — в признании спасительности самосожжения. И вот с этой точки зрения нетовцы должны быть выделены в особую группу.

Таким образом, самоистребление в форме самоуморения развилось сначала в одной секте *нетовщине* (или волосатовщине) на основе доведённого до «последней черты» религиозного нигилизма и чрезмерных аскетических требований. Уже сам Волосатый сознал некоторые неудобства практиковавшегося впервые самоуморения и потому стал проповедовать крещение постом и огнём. Так произошло самосожжение. Все исследователи его согласны в том, что оно появилось несколько раньше 1675 г., так как вождь и вдохновитель раскола — протопоп Аввакум упоминает о нём, уже как о факте, в «книге на крестоборную ересь», относящейся именно к этому году. Проф. Смирнов находит возможным точнее установить начальный год той эпидемии, которая господствовала в расколе в течение почти полутора веков и поглотила тысячи жертв. По его мнению, первый случай самосожжения — это тот, о котором говорит нижегородская летопись под 1672 г.: «в том же году в Закудемском стану во многих селах в деревнях крестьяне от раскольников развратились — и по прелести их ... пожигались». В пользу этого мнения говорит хронология самосожжения и место его, и на его сторону клонится свидетельство протопопа Аввакума, который, касаясь вопроса о спасительности самосожжения, в качестве первого случая его указывает на «миленьких» нижегородцев.

**Примечание редактора:** Настоящее исследование, принадлежащее бывшему нашему ученику,

питомцу Рязанской духовной семинарии, ныне оканчивающему курс Петроградского Историко-филологического Института, *Виктору Вл. Виноградову*, представляет собою солидный научный труд, полезный для всякого пастыря и миссионера, а также и эксперта по религиозным делам в судебных процессах. В своём труде автор дополняет и подвергает критическому обозрению всё, что писано по указанному вопросу ранее учёными и профессорами духовных и светских высших учебных заведений, указывает и исследует все важнейшие факты самосожжения и самоистребления в расколе с XVII—XX в. (включительно). В целях наибольших удобств печатания означенного труда и самого чтения его со стороны подписчиков, Редакция журнала «Миссионерский Сборник» сочла необходимым печатать исследование г. *Виноградова* в виде *особого приложения* к журналу с отдельным счётом страниц. *Сем. Н. Остроумов*

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сапожников Д.И. Самосожжение в русском расколе. М., 1891. С.62.
2. Павлов. Самосожигатели и самоутопленники в Сибири // Русская Старина. Т. XXVI. 1879 г.
3. Мельников П.И. *Mania religiosa* // Северная Пчела. 1860. №170.
4. Андреев. Раскол и его значение в народной русской истории. СПб., 1870. С.378.
5. Проф. Сикорский. Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах. Киев, 1896.
6. Пыпин. Сводный старообрядческий синодик // Памятники древн.-рус. письменности. XLIV. СПб., 1883. С.50.
7. Есипов. Самосожигатели // Отечественные записки. 1863. №2. С.606.
8. История Выговской пустыни. СПб., 1862. Предисловие. С.V—VI.
9. Милюков. Очерки по истории русской культуры. СПб., 1903. Ч. III. С.174.
10. Филиппов. История Выговской пустыни. СПб., 1862. Предисловие. С.V.
11. Сапожников Д.И. Указ. соч. С.158.
12. Добротворский. О самосожжении // Православный Собеседник. 1861. №4. С.426.
13. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения // Памятники др.-рус. письм. CVIII. 1899.
14. Смирнов. Происхождение самоистребления в расколе // Христианское Чтение. III, IV. 1895.
15. Смирнов. Происхождение самоистребления в расколе С.634.
16. Смирнов. История русского раскола старообрядства. Рязань, 1893. С.92.
17. Добротворский. О самосожжении // Православный Собеседник. 1861. Ч.1; С.484.
18. Булацель. Исследование о самовольной смерти. СПб., 1896. С.6.
19. Соловьёв С.М. История России с древнейших времён. С.П. Т. XIV. С.200.
20. Милюков. Указ. соч. Часть II. С.71.
21. Есипов. Указ. соч. С.606.
22. Павлов. Самосожигатели и самоутопленники в Сибири // Русская Старина. Т. XXVI. 1879. С.336.
23. Добротворский. Указ. соч. С.425.
24. Загоскин. Самосожигатели // Литературный сборник «Волжский Вестник». Т.1. Вып.1. С.167.
25. Там же. С.169.
26. Нильский. Заметки по поводу издан. Д.Е. Кожанчиковым сочинений о расколе // Христианское Чтение. 1862. Т. II. С.102.
27. Там же. С.128—129.
28. Там же. С.217.
29. Проф. Бороздин. История русской литературы до XIX века. Т. II. Вып. X. 1908 г. С.241.
30. Костомаров. Т. II. Исторические монографии и жизнеописания. Статья: «История раскола у раскольников».
31. Проф. Смирнов. Происхождение самоистребления в расколе // Христианские чтения. 4. С.191.
32. Розыск о Брынской вере. М., 1847. С.67; Ср. Смирнов. Христ. Чт. 27.
33. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Стр. II.
34. Лопарев Хр. Предисловие к «Отразительному Писанию». С.19.
35. Мельников-Печерский. Полное собрание сочинений. 1898. XIV. «Тайные секты»; Ср. Барсов. Русский простонародный мистицизм. М., 1869.
36. Максимов. Рассказы из истории старообрядцев. СПб., 1861. С.7.
37. Отразит. писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. С.10.
38. Там же.
39. Пругавин. Самоистребление // Русская мысль. 1885. Кн.2. С.136.
40. Отразительное писание. С.11.
41. Там же. С.51.
42. Смирнов. Происхождение самоистребления в расколе // Христ. Чт. 1895. III. С.630.
43. Сапожников Д.И. Указ. соч. С.13, 49, 69, 125 и др.



## АРХИВ

## НЕИЗВЕСТНЫЕ ПИСЬМА ИНОКА АЛИМПИЯ (МИЛОРАДОВА) (ПО ДОКУМЕНТАМ ОР РГБ)

*В.В. Боченков*

**С**начала мы думали только опубликовать неизвестные письма инока Алимпия Милорадова — старообрядческого подвижника, стоявшего у истоков Белокриницкой иерархии, выявленные в фонде Московской архиепископии Отдела рукописей Российской государственной библиотеки. Выявление представленного здесь корпуса писем (4 автографа плюс 1 письмо, сохранившееся в копии) заняло несколько лет. Это обусловлено тем, что письма не выделены в отдельную единицу хранения, а подшиты были к прочим входящим письмам и, таким образом, рассеяны (а значит, в дальнейшем могут быть выявлены другие письма). Со временем стало ясно, что они требуют расширенного комментария, воссоздания исторического контекста, выявления дополнительных данных. В результате появилась эта статья, в которую письма инока Алимпия включены целиком.

\*

В первых числах февраля 1863 г. митрополит Кирилл приехал в Москву (вместе с белокриницким архимандритом Сергием и своим секретарём, архидиаконом Филаретом). «На пути в Москву Кирилл был и в Петербурге, где старообрядцы устроили для него торжественную встречу; в Москве его также приняли с большим почётом. Жил он попеременно в разных домах и, разумеется, отправлял в них торжественное богослужение» (1). Главной целью приезда было не только обсуждение Окружного послания, но и окончательное назначение Московского архиепископа, который управлял бы всей Церковью в России. Главным кандидатом был владыка Антоний (Шутов). После нескольких соборных заседаний тогда же, в феврале, архиепископ Владимирский Антоний не получил утверждение и по указу митрополита Кирилла остался только на одной Владимирской епархии. Выбор митрополита остановился на кандидатуре епископа Афанасия Саратовского, но и она рассматривалась им как временная. Решение митрополита, вынесенное 18 февра-

ля, не было принято российскими епископами, собравшими свой Собор 21 февраля. Они «за общим подписом отправили митрополиту „объявление“, что на основании 34 правила свв. Апостол его, без согласия епископов, распоряжения приняты никак не будут», как совершённые в не принадлежащей ему области (2). Послание митрополиту подписали, кроме архиепископа Антония, епископы Онуфрий, Пафнутий и Варлаам.

Между тем на западе России разгоралось восстание польских сепаратистов, начавшееся ещё в январе, обострившее старообрядческий вопрос в стране. Ещё за несколько лет до восстания П.И. Мельников-Печерский, состоявший на службе в МВД, пугал в своей записке царя и правительство: «Что, если в случае разрыва с Австрией впереди австрийских войск пойдёт Кирилл, облачённый в древние святительские одежды? Осенением своего осьмиконечного креста он причинит России во сто крат более вреда, чем штуцера и пушки австрийские, ибо в недрах России за него могут стать 5 миллионов людей. И каких людей! Тех, у которых находится значительная часть наших капиталов» (3). И вот митрополит Кирилл в Москве собственной персоной! В правительственных кругах сформировано мнение, что старообрядцы могут стать на сторону мятежников во имя религиозной свободы. В Москве митрополиту дали понять, что лучше ему уехать в Белую Криницу. Он отправился назад, не признав решение российских епископов, и в самом начале марта поставил архимандрита Сергия епископом на Тулу. Н.И. Субботин полагает, что митрополит хотел видеть его впоследствии Московским архиепископом, чего не произошло. «Я удивляюсь, как он мог на это решиться, — с горечью сетовал Ксенос в письме сразу четырём российским архиереям — Онуфрию, Антонию, Пафнутию Казанскому и Варлааму — и сделал то, чего даже и в мысли предполагать невозможно. И для какой цели это противозаконное произведение одного Сергия во епископа? И кому оно в пользу? Не волхвы ли они и не очаровали ль они его пресвященство? И обошли как младенца, и его руками делали, что им хотелось!» (4).

Вопросы, поставленные Ксеносом, до сих пор без ответа. Можно, действительно, предполагать, что митрополит Кирилл стремился к созданию в России параллельной старообрядческой иерархии, подчинённой ему напрямую. Возможно также, что он имел другие намерения. Но, так или иначе, епископ Сергей после хиротонии не остался в России, а жил в Черновцах, за границей. Собор российских епископов, проходивший в том же 1863 г., признал его хиротонию.

В последующее время Московская архиепископия и Белокриницкая митрополия сумели восстановить добрососедские отношения, но это ещё не означало долгожданного умиротворения Церкви. Митрополит Кирилл попал под влияние противников архиепископа Антония (Шутова), которые воспользовались Окружным посланием как предлогом к отделению от него. Им удалось с помощью митрополита создать собственную церковную иерархию, которая просуществовала вплоть до 1950-х годов.

Московский старообрядец Ефим Крючков и другие богатые противоокружники подобрали кандидата в епископы, которого чаяли видеть вместо архиепископа Антония. Это был пожилой инок, постриженный в ноябре 1863 г. и по случайному совпадению также носивший имя Антоний. В миру его звали Афанасий Климов, жил он в Гуслице. Вместе с этим кандидатом в епископы Крючков отправился в Белую Криницу. Туда он приехал вначале один и, узнав, что митрополит направил в Москву мирные грамоты, оставил инока Антония у знакомого священника в бессарабском с. Грубном. Крючкову удалось склонить митрополита на свою сторону. Тот согласился рукоположить инока Антония во епископа Московского. 8 мая 1864 г. Кирилл подписал новую грамоту, в которой разорвал все свои прежние мирные заявления, данные Московской архиепископии.

Инока Антония удалось рукоположить только в диаконы: вмешался епископ Сергей, который поддерживал Московский духовный совет. О том, как происходило это рукоположение, поведал в своё время со страниц «Русского вестника» Н.И. Субботин (5).

Епископ Сергей в начале июля 1864 г. приехал в Москву. Он рассказал, что митрополит поставил инока Антония из Гуслиц в диакона и намерен под влиянием Крюčkова хиротонисать его во епископа для противоокружников. «Совет (Московский духовный. — В.Б.) был очень благодарен Сергию за эти известия и за меры, принятые им против Крюčkова; но видя, как необходимо его присутствие в митрополии, просил его поспешить возвращением туда, чтобы воспрепятствовать какими-либо мерами предполагаемому посвящению второго

Антония. 8 июля Сергей уехал обратно из Москвы и недели через две был уже дома в Черновце. Он приехал вовремя: Антоний был ещё диаконом. И всё-таки Сергию не удалось помешать ему сделаться епископом» (6). 24 июля митрополит Кирилл единолично рукоположил Антония (Климова) во епископы, уехав из монастыря в Соколинцы, тайком от епископа Сергия, узнав, что тот вернулся. А после этого Крючков, пожертвовавший хорошие суммы участникам и организаторам тайной хиротонии, стал собираться с новым владыкой в Россию. Епископ Антоний (Климов) отныне становится непримиримым противником Московской архиепископии. Попытки примирения не дали результатов. Узнав о хиротонии епископа для противоокружников, архиепископ Антоний достаточно резко отозвался о действиях митрополита в одном из писем: «Митрополит Кирилл, должно быть, от старости что ли совершенно из ума исступает, принимая и слушая всякие сплетни и клеветы раздорника, московского мещанина Е.Ф. Крюčkова, решился поставить на Москву инока Антония» (7).

Перейдём теперь к первому письму инока Алимпия. В нём описаны события, происходившие в Белой Кринице во второй половине 1864 г., то есть после возвращения туда епископа Сергия. Митрополит Кирилл попал под следствие: он дважды нарушил закон, рукоположив для России двух епископов. Однако, как следует из письма, ситуация осложнялась ещё денежной тяжбой между митрополией и епископом Сергием. Мало того, само следствие началось не без участия епископа Сергия. Возникшие трения помогают объяснить причины, подтолкнувшие затем владыку Сергия к переходу в единоверие.

Итак, 7 ноября 1864 г. в монастырь (инок Алимпий на эзоповом языке называет его «заведением») прибыла следственная комиссия. Митрополит Кирилл потребовал от епископа Сергия монастырские деньги, которые «от трёх годов» (то есть в 1861 г.) были даны ему взаймы, причём деньги очень большие — 9,5 тысяч рублей. На эти средства епископ Сергей приобрёл дом в Черновцах. Иоакимф Васильев, один из противоокружнических лидеров из окрестности митрополита Кирилла, обратился в суд с иском о взыскании денег с епископа Сергия. Тот, в свою очередь, заявил следственной комиссии о втором правонарушении митрополита — тайной хиротонии для России епископа Антония (Климова). Чтобы избежать неприятных последствий, митрополит решил простить епископу Сергию долг, надеясь, что братия монастыря не станет требовать этих денег судом. Епископ Сергей обещал, что его показания будут уничтожены. Этого, однако, не про-

изошло. «И так Тимофеев теперь находится в неизвестности, какого дождет высочайшего себе на дальнейшее существование решения», — писал инок Алимпий. В публикуемом письме он называет митрополита Кирилла по его мирской фамилии — Тимофеев. Вероятно, это также образчик эзопова языка и никакой неприязни к владыке за таковым обращением не стоит. Не чувствуется её и в самом письме как таковом, хотя инок Алимпий, безусловно, недоволен действиями владык.

Теперь само письмо. Оно хранится в отделе рукописей Российской государственной библиотеки (Ф.246. К.208. Ед.хр.7. Л.23—24). На письме имеется пометка, что получено оно было в архиепископии 20 декабря 1864 г. Адресовано письмо московскому старообрядческому священнику о. Петру Драгунову, члену Московского духовного совета.

#### **І. отцу Петру Драгунову**

Бог отмщении Господь, Бог отмщении, и не обинулся есть. Вознесися судии земли, воздаждь воздаяние гордым.

Милостивый государь Петр Федорович!

Многолетного здравия и душевного спасения всеусердно желаю Вам с единомышленными участниками, и при том во обязанность себе поставляю уведомить честь Вашу о последствии, случившемся в нашем заведении. Сергиевым действием прибыла 7 сего ноября в наше заведение к Тимофееву очень строгая комиссия по причине в Москве Сергиева поставления епископом на Тулу. И второе. Здесь также на поданную от него правительству просьбу к подтверждению занятия ему Белокр<иницкого> престола. О которой Тимофеев, прослышав, и из суда вытребовал и уничтожил; и в таком негодовании Тимофеев наступил требовать от трех годов занятые ему 9500 руб. серебром деньги, от которых Сергей заплаты стал ему отказываться. Тимофеев дал полномочную доверенность Иакинфу Вас<ильеву> (привезшему первоначально из Москвы Ефима Крюкова с товарищем), чтобы законным судом взыскать из Сергея если не деньги, то черновицкий дом, который был и куплен за монастырские же деньги, и еще на дом Тимофеев положил ему поверх трех годовых доходов добавить добровольно одну тысячу серебром. Но Сергей ничего и в резон не принимал. И так чрез Иакинфу с его шурином поданные документы в суд на взыскание с Сергея монастырских денег 9500 р. сер., о чем было Сергию возведено из суда, и приказано, чтобы он дому не мог ни продать, ни под залог отдать.

В таком обстоятельстве Сергей открыто представил правительству все происшедшие действия Тимофеева; как с ним бывшие, так и за сделанное им в селе Соколинцах в церкви

великомученика Иоанна поставление злодейски ночью и без звона другого Антония епископом на Москву, и прочие все незаконные действия Тимофеева. Сергей подробно в своем показании комиссии на бумаге представил, почему уже Тимофееву против комиссии скрутить ничего было невозможно, хотя прежде и полагал он запорством непризнательности своих действий выкрутиться, но в таком обстоятельстве уже никакого слова невозможно было ему поместить к извороту своего оправдания.

Еще же при таком бедственном его положении Сергей чрез ходатайство Степана Лысова, климоуцкого попа, с прочими сотоварищами склонил в самом пожаре Тимофеева помириться с Сергием и как бы чрез то несколько поправить в показании комиссии прежде сделанное Тимофеева действий заpiresательство противозаконных его поступков крючковой работы. Но в примирении том Тимофеев очень обманулся, простил он Сергию долг от трех годов занятой монастырской суммы более шести тысяч серебром, и своей тоже поверх трех тысяч, вообще суммы — 9500 серебром. Ибо Сергей обнадеживал Тимофеева, что все прежде показанные им комиссии заpiresательства тотчас будут уничтожены, и все Тимофеево показание в другом понятии переделано будет, и он не будет так в подозрении его вероломства представлен министерству и самому государю. Каковой документ здесь же вдруг по-немецки был дворником составлен об удовлетворении Тимофеева за долг Сергиев на сумму 9500 руб. серебром, который Тимофеев своим подписом и приложением печати в присутствии комиссии подтвердил, за подписом 2 свидетелей, и во оправдание прекращения долга ему вручил. А за монастырскую сумму 6 тысяч серебром, подаренные без согласия братии, надеялся, что братство судом не будут с него требовать, а так пропащими и останутся, а чрез таковые его самовластные распоряжения все братство после дней скудости всего необходимого домового содержания находятся. Но и из подаренного Сергию 9500 серебром капитала Тимофеев не приобрел ни малейшего по мнению его поправления в своих ошибках. А также и сам следователь не принял от него подаваемого в кулаке подарка, и ни одного слова несправедливого его прежнего показания никак не отменил. И так Тимофеев теперь находится в неизвестности, какого дождет высочайшего себе на дальнейшее существование решения, однако духа своего привыкшего характера еще не теряет. Но, впрочем, уже по окончании всех дел комиссии и скреплении подписов, на самом отъезде сего ноября 17 числа спрашивал он (непонятно, кто спрашивал, возможно, следователь. — В.Б.) у Тимофеева, на кого он есть расположен, чтобы

кто мог заступить его место в Белой Кринице, причем и упомянул на имя Сергия; но Тимофеев отозвался напротив, неблаговолением как монастырского братства, так и всего народа, а потому и собственно своего несоизволения к Сергию, а всевозможно хвалил одного пришельца, еще в 1822-м году зашедшего и здесь оженившегося, теперь же, впоследствии его вдовства, хотя и детей еще неопределенных имеет; но он принял его в монастырь, уже миновал год время, постриг его во инок и наименовал Антонием, и в короткое время за смирение его произвел иеромонахом, каковым и ныне здесь находится. О коем донес уже и высочайшему министерству о позволении произвести его епископом, «в звании моего наместника». На какое объяснение Тимофеева комиссар ему представил, что этот Антоний никак на епископа признан быть не может, как известно, человек есть слабоумный и неспособный к делу правления епископского звания и обязанности. Хотя Тимофеев и представлял о том убедительные свои к нему просьбы, но бесполезно, все осталось до последующего мнения.

В выпровождении же из моей кельи сам он (вероятно, тот же следователь. — В.Б.), приступивше ко мне, с признательностью советовал мне, как находится записанным в нашем списке братства арх<иепископ> Аркадий, с означением выезда его в Молдавию, то нужно нам всевозможно стараться скорее привезти его к заступлению Тимофеева места, дабы впредь не осталась наша контора без всякого главного хозяина; но на таковые от нас к нему предложения, неоднократно бывшие, всегда он (архиепископ Аркадий Васлуйский. — В.Б.) отказывался, и совершенно возвратиться к нам он не желает, разве распоряжением вашего Совета таковой порядок у нас может устроиться. А впрочем, воля Господня да будет. Затем пребываю навсегда ваш доброжелатель и с покорностью к услугам, недостойный и <нок> Алимпий.

23 ноября 1864 года.

\*

Следует заметить, что выявление архивных документов следственной комиссии, которая посетила монастырь в конце 1864 г., документов о денежной тяжбе между монастырём, митрополитом Кириллом и епископом Сергием, могло бы пролить дополнительный свет на личность владыки Сергия Тульского, чья биография далеко не изучена.

В последних строках письма заходит речь о возможном преемнике митрополита Кирилла. Епископ Онуфрий (Парусов), постоянно живёт в России. Один из кандидатов, архиепископ Аркадий, отказывается. Сам же митрополит наметил другого кандидата, инока Антония (Родионова). В письме о нём сказано немно-

го, да и дата, когда он поселился в монастыре, неверна. По другим данным, инок Антоний пришёл сюда в 1862 г., после того как овдовел.

Во втором письме инок Алимпий рассказывает о хиротонии инока Антония (Родионова). Пока же нужно сказать несколько слов о дальнейшей судьбе епископа Сергия. Следствие, что велось в отношении митрополита Кирилла, не принесло ему особых неприятностей (по свидетельству Н.И. Субботина, он отделался небольшим штрафом). По причинам, изложенным в письме инока Алимпия, епископ Сергей больше не мог оставаться близ Белой Криницы. Он уехал в Россию и в 1865 г. присоединился к единоверию. Другого пути он, вероятно, для себя уже не видел. Сохранилось письмо епископа Сергия, написанное за три месяца до присоединения. В нём он просит архиепископа Антония (Шутова) выслать ему деньги от архидиакона Филарета, который никак не едет в Москву. Дата — 16 апреля 1865 г. Подпись С.Е.С., то есть «Смиранный епископ Сергей» (8).

В ответ архиепископ Антоний писал (30 апреля 1865 г.): «Мы выдали Филарету еще в феврале месяце за расходы по освящению церкви 300 р., за долги Ваши 100 р., за его, филаретовы долги на платеж 100 р. и на проезд 100 р., а всего 600 р. серебр<ом>. Но он по каким-то своим, а коим — нам не объявляет, делам, отсюда не едет, а потому извольте ему написать, дабы он немедленно приезжал для Вашего успокоения.

Впрочем, мы по времени постараемся сообщить Вам о некоторых происшествиях, касающихся до Филарета, и отпечатанных в „Русском вестнике“» (9).

В другом своём письме от 7 июня 1865 г. епископ Сергей также просит денег у архиепископии (10). Присоединение к единоверию состоится через полтора месяца. А сам архидиакон Филарет, выходит, перешёл в единоверие, не забыв, однако, получить свои, и не только свои, деньги в архиепископии.

23 июня 1865 г. к единоверию присоединились наместник Белокриницкого митрополита епископ Онуфрий, епископ Пафнутий Коломенский, инок Иоасаф — посланник митрополии, белокриницкий иеродиакон Мельхиседек — письмоводитель митрополита, и упомянутый выше архидиакон Филарет, который вместе с Мельхиседеком и Иоасафом выкрал архив митрополии и передал его Н.И. Субботину по предварительному сговору с ним. Об этом присоединении очень много писала тогдашняя пресса (11). Предполагалось, что чин присоединения совершит сам митрополит Московский Филарет (Дроздов), но он по слабости здоровья не смог этого сделать и перепоручил своему викарию, епископу Дмитровскому Леониду (Крас-

нопевкову). «Утром в половине 9 часа преосвященный Леонид прибыл в Троицкую церковь, которая была уже переполнена народом, преимущественно единоверцами и раскольниками Рогожского кладбища. По прочтении часов преосвященный приступил к совершению чина присоединения. Присоединяющиеся поставлены были у западных дверей церкви: здесь совершены были первые, начальные действия присоединения и, между прочим, предложен присоединяющимся вопрос: отметаю ли они все ереси и отступства? — вопрос, на который от лица всех их громко и внятно отвечал бывший архидиакон Филарет: отметаю. После сего, вслед за преосвященным Леонидом, придерживаясь за край его омофора, вошли они в средину церкви, и здесь, пред положенными на аналой св. Евангелием и крестом, совершены остальные действия присоединения. Нельзя было без умиления слушать трогательные молитвы о присоединяющихся к св. церкви бывших некогда пастырей и вождей раскола, и видеть их, припадающих под благословение православного святителя!

По окончании всех действий присоединения над четырьмя из присоединившихся совершено установленным чином таинство миропомазания (Онуфрий, как родившийся и крещённый в православной церкви, не имел нужды в повторении над ним этого таинства). Наконец, по благословению преосвященного, все они облачены в иноческое одеяние, так как иноческий чин их признан действительным, и с возженными свечами, которые вручил им сам же преосвященный, стали пред местными иконами храма слушать начавшуюся за сим божественную литургию» (12). Так описывали это событие «Московские ведомости» и журнал «Странник».

Спустя несколько дней после присоединения «пятёрки» к митрополиту Филарету обратился с заявлением и владыка Сергей Тульский. Его ходатайство также было удовлетворено. Тем же самым епископом Леонидом он был присоединен к единоверию 21 июля 1865 г. По некоторым данным, тогда же хотел присоединиться и владыка Иустин Тульчинский, пребывавший в Москве в качестве посла от митрополии, но его удержали от этого шага. Впрочем, ненадолго. В 1867 г. он перешёл под единоверческий омофор.

Биографии епископов Сергея и Иустина связаны и в одинаковой степени мало изучены. Известно, что владыка Иустин был поставлен в этот сан достаточно молодым. Верить тому, что он «убедился в неправде раскольничьей» (миссионерский штамп) и потому перешёл в единоверие, не приходится. Были другие причины. Известный начётчик и историк старообрядчества Ф.Е. Мельников писал:

«Слишком молодым он рукоположен в епископы и, кроме того, имел несносный характер, что и послужило причиной его падения», — и далее приводил отрывки из писем епископа Аркадия Славского, свидетельствующие, скажем так, о непродуманных епископских распоряжениях и поведении владыки Иустина (13). В своём отчёте за 1867 г. обер-прокурор Синода уделил немного внимания епископу Иустину. Посодействовал его присоединению бывший епископ Сергей Тульский. Его отпустили из Москвы к сыну, попавшему в Черновцах в тюрьму за долги (интересно, связано ли это с тем же черновицким домом, купленным на монастырские деньги. — В.Б.). Сын там заболел. Сергей приехал и выручал его, как мог, даже сам сел вместо него в тюрьму, откуда его выпустили под поручительство. Будучи в Черновцах, он встретился с Иустином, который отдал ему свою митру, оценённую в 800 рублей (деньги довольно большие). Очевидно, во время этой встречи и прошли переговоры о присоединении. В марте 1867 г. Иустин оставил Тульчу и прибыл в Москву, где по благословению митрополита Филарета был определён в Никольский единоверческий монастырь (14).

Есть основания полагать, что против епископа Иустина выдвигались обвинения в симпатиях к господствующей церкви: в своё время архиепископ Аркадий Васлуйский переслал в Москву письмо епископа Иустина к нему, датированное 28 января 1866 г. Это и можно заключить из данного письма. По крайней мере, епископ Иустин имел встречу с бывшим епископом Пафнутием, ушедшим в единоверие. Оправдываясь, владыка Иустин писал архиепископу Аркадию: «Аз, смиренный е<пископ> Иустин, собратиям моим епископам, инокам и бельцам, и всем православным христианам, как на мое смирение от неприязни рода человеческого изволили нанести подозрение в вероисповедании, но я вас уверяю от чистыя совести моего сердца, как пред всемогущим Богом и пречистою Богородицею, мое исповедание сице. Никогда у меня и во уме не было хотя бы и малейшее что ввести новое в Церковь, прибавить или убавить, и не попусти меня Господи и помыслить сего. А за российскую церковь с Онуфрием разговору не было. А с Пафнутием имел, но единомыслия не было, и сейчас не имею, но я на том утверждаюсь, как и прежде был, и надеюсь спастись по этим книгам, которые имеем от 5 патриархов. А что были вопросы от епископа Аркадия, и сия не называл я ересью, но по многом разговоре пришел я в келию и рассуждал, тоже считаю за ересь и проклиная, и от своего братства и Церкви никогда не отделялся и не отделяюсь, но так же исповедую, как и все» (15).

Когда епископ Иустин вслед за Сергием перешёл в единоверие, калужский старообрядец Матвей Тимофеевич Хохлов послал в архиепископию запрос: какие причины побудили владыку это сделать? Ответ ему был написан достаточно обтекаемо, витиевато, однако он подтверждает факт совершения святотатства (в отчёте обер-прокурора Синода — продажу митры): «Первая причина, яко не искуси Бога имети в разуме, и предаде его Бог в неискусен ум творити неподобная. И он в презрении страха Божия всегда провождал блаженную жизнь христианом, и, наконец, от того и произошёл таковой зле созревший горький плод. Но более сего не имеем мы в виду ничего иного, его к сему побуждающего: ибо он не предлагал никаких о сем вопросов братии своей епископам, но яко Июда таяшеся Христа и апостол о задуманном им деле, и в таком бессоветии к дополнению конечного беззакония сотвори еще великий святотатственный грех. Возбесновашеся, якоже Июда, злым недугом сребролюбия, украдши вся имеющиеся у него возложенные Богови священные вещи и на досаду Богу продаде в поганые еретические руки, и так, по прибытии в Москву, не имел уже ни единого личного свидания, ниже письменного сношения с нами.

И таковых ради всегда и ныне хулятся имя Божие, и вельми охудается и поношается совершаемая св. Духом наша древлеправославная иерархия. От сего и приходят многие в велие сомнение о своем уповании. Но благодарим великий божественный промысл, яко немощных ради уверения о малодушии и ныне красит священную иерархию о истине страждущими добрыми исповедниками» (16). Под исповедниками имеются в виду суздальские старообрядческие епископы-страстотерпцы, заточённые в тюрьму.

Письма инок Алимпия и вновь выявленные данные, связанные с присоединением к единоверию некоторых старообрядческих архиереев, показывают, что это присоединение не было искренним шагом в поиске веры, поиске правды, а диктовалось соображениями земного благополучия. Последующие следы епископов Иустина и Сергия теряются в неизвестности.

В том же 1867 г. в Белой Кринице был хиротонисан в сан архиепископа инок Антоний (Родионов), ставший наместником митрополита. Его кандидатуру поддерживал митрополит Кирилл. Инок Алимпий выдвинул заметно более авторитетную кандидатуру — архимандрита Евфросина из Тисского монастыря. Ещё в августе 1865 г. они вдвоём приезжали в Москву, рассчитывая на поддержку российских епископов, но не получили её. Никто не был против Евфросина, но действенной, реальной поддержки они не нашли. Возможно, тогда вопрос о

наместнике в силу каких-то причин решили просто отложить.

В январе 1867 г. Иоакимф Васильев начал хлопотать перед австрийскими властями о разрешении хиротонисать нового митрополичьего наместника. Это дело не двигалось «с мёртвой точки» весь 1866 г. Кандидатура не менялась: инок Антоний (Родионов). Инок Алимпий предложил теперь вместо Евфросина другого кандидата — архиепископа Аркадия Васлуйского. Инок Антоний не пользовался большим авторитетом. В феврале от яесского, васлуйского и дамасковского обществ митрополиту Кириллу были присланы извещения, что владыка нарушает святоотеческие правила: во-первых, он пребывает под запрещением за антиканонические действия, в основе которых — события, связанные с Окружным посланием, а во-вторых, на хиротонию нового наместника нет согласия российских епископов.

И хиротония затянулась. Её было решено отложить до Рождества Богородицы (8 сентября 1867 г.). Разрешение от австрийских властей уже было, а вот согласие российских епископов — нет. Митрополит Кирилл заявил о примирении с Московской архиепископией. Мирная грамота и с ней особое послание о прошедшем в митрополии Соборе, где было декларировано это примирение, были посланы в Россию и пришли в архиепископию благополучно. Мирную грамоту российские епископы утвердили, делая свой шаг к примирению. В митрополию было направлено подтвердительное письмо. Пока оно шло, Иоакимф Васильев настойчиво уговаривал митрополита хиротонисать инок Антония, не дожидаясь ответа из России. Попытки инок Алимпия и авторитетного яесского старообрядца Василия Фомина убедить владыку не торопиться, не удались. «Но если Вы поставите прежде получения бумаг, — писал Василий Фомин митрополиту, — то только некоторым людям будет приятно, а всем православным христианам сделаете неприятность, что в злобе поставили епископа. А к тому же избрание на епископство сделано не по правилу св. отец, которые гласят, чтобы избрание было от епископов, а не от простолюдинов» (17). Хиротония инок Антония во архиепископы г. Формоса (где, кстати, жил противокружнический лидер Прокоп Лаврентьев), состоялась, как и было намечено, 8 сентября. Как это происходило — чуть ниже в письме инок Алимпия.

О новом наместнике Белокрыницкой митрополии известно немного. Архиепископ Антоний (Родионов) был выходцем из России. В 1830-е годы служил в уланах, жил в аракчеевских военных поселениях. Н.И. Субботин предполагает, что он бежал оттуда. Как бы то ни

было, но бывший улан Абрам Родионов оказался за границей и принял австрийское подданство. Как и многие липоване, он занимался огородничеством. Имел дочь и двух сыновей, один из которых, Фёдор, перед самой его хиротонией был митрополитом Кириллом пострижен в иноки с наречением имени Феодосий и рукоположен в диакона. Овдовев в 1862 г., Абрам Родионов оставил дом и хозяйство женатому сыну, а сам ушёл в монастырь. В иноки постригся в 1864 г. с наречением имени Антоний. Затем митрополит Кирилл поставил его во священники. Н.И. Субботин характеризует его как трезвого человека, но со слабым «до безответственности» характером. Ко всему тому присовокупляется традиционный миссионерский ярлык малограмотности. В статье «Из современных летописей раскола», опубликованной в «Русском вестнике», Н.И. Субботин приводит отрывки из писем инока Алимпия Василию Фомину, где также повествуется о хиротонии архиепископа Антония Формосского. Но публикуемое ниже письмо к купцу И.П. Бутикову, похоже, его агентам не удалось перехватить. Это письмо — ценное свидетельство об отношении инока Алимпия к противокружникам. Если он подписал акт об уничтожении Окружного послания в Москве, а также мирную грамоту в Белой Кринице, то это вовсе не значит, что он во всём соглашался с противокружничеством. Он ставил свою подпись только в целях умиротворения Церкви, как и многие. И из письма ясно видно, что инок Алимпий вовсе не был тем пьяницей и «любителем обедов», которым изображали его Н.И. Субботин, а вслед за ним и П.И. Мельников-Печерский, вернувшийся в 1866 г. из московской командировки в Санкт-Петербург и наслушавшийся речей Николая Ивановича (18).

Мирная грамота 1867 г. была искренней, но формальной. А хиротония архиепископа Антония Формосского показывала пренебрежительное отношение митрополита к мнению российских епископов. Он по-прежнему больше считался с противокружниками, бывшими рядом.

Московский купец Иван Петрович Бутиков был одним из попечителей Рогожского кладбища. Инок Алимпий обращается к нему как к влиятельному старообрядцу. В своё время Бутиков пытался обратить внимание митрополита Кирилла и его окружения, не разделяющего позиции противокружников, на незаконность и пагубность раздора. В том же 1867 г. он выслал в Белую Криницу и яскому старообрядцу В.В. Фомину, который был посредником при пересылке денег между Рогожской архиепископией и митрополией, газету «Современная летопись» (приложение к «Московским ведомостям») с субботинскими «Летописями раскола».

«Благоволите беспристрастно рассмотреть, в какое ужасное положение ставит всех старообрядцев г. м<итрополит> Кирилл! Что должны подумать об этом учении не только люди благоразумные, но и наши старообрядцы, и что, наконец, должно сказать о нас богодарованное правительством наше, не сочтёт ли оно всех следующих этому дикому учению людьми вредными, богохульными и в высшей степени невежественными, не понимающими, о чём говорят и что творят», — писал И.П. Бутиков (19). В статье из «Современной летописи» шла речь о еретическом учении противокружнических лидеров, что господствующая в России церковь верует не в Христа, а некоего иного бога.

Итак, само письмо инока Алимпия. Его автограф: ОР РГБ. Ф.246. К.172. №1. Л.267–267об.

### И.П. Бутикову

Не отвори лица твоего от отрока твоего, яко скорблю, скоро услыши мя.

Милостивый государь и искреннейший благодетель Иван Петрович!

Многолетнего здравия и душевного спасения с благородною супругою Вашею госпожею Екатериною Анфиногеновной и со всем благородным семейством Вашим всеусердно от души желаю и чувствительнейшее мое почтение при сем посылаю. И уведомляю честь Вашу:

Сего сентября месяца 8-го числа на праздник Рождества Пресвятыя Богородицы наш митрополит Кирилл настойчивостию необузданного изверга Акинфа Васильева посвятил Антония архиепископом Фурмосским, в наследника митрополии Белокрыницкой. Но только на посвящении оном я не был в церкви, а народа множество было, а странных только один поп фурмосский с женою и три мужика раздорницкой партии из Баташани, и более не было никаких. А уже по окончании службы приехал форштер из Серета с прочими дворянами и дамами, в сопровождении множества верховых белокрыницких и климоуцких молодых, уряженных и хорошими шальями перевязанных ребят. А потом и прочие помещики, и разного сорта голоштаных шарлатанов, и толпа хищных женщин, так что со стола украдено оказалось 65 ложек столовых серебряных и другого металла, подходящего под серебряные, и вилок и ножей много пропало, а из Черновец никого не было. Хотя серетский форштер и старался пригласить жену президента, но она ему по телеграфу отказалась несвободностию время.

К каковому народному балу построена галерея против митрополитова балкона в поперек монастыря 34-х ступеней в долготу, вся очень искусно увита яловыми зелеными ветвями с шишками; наверху же уряженной галереи развивались четыре флага, а еще два флага уборные поставлены на землю около среднего в га-

лерею входа, прямо от церкви проведенной улицы, усаженной елками же; а много срубано яблонь очень хороших с плодами, дорогой цены стоящих. За работу которой мастеру заплачено сверх материалов и рабочих людей — 35 гульденов серебром — только за распоряжения. Во внутренних же оной галереи, во всю ее длину устроен приличный стол, и стулья к столу поставлены были, а на середине стола поставлен хороший диван, над которым поставлены царя и царицы портреты, а по обеим сторонам оных пристроены большие зеркала.

А обед для гостей приготавливали мясной привезенные за два дни искусные кондитерки, первой из оных по условию за два дни заплачено 35 гульденов серебром, и прочим также щедро было заплачено. А монастырскому братству и хлеба нет на что купить.

По окончании всей церковной службы долгое время продолжался колокольный звон, пока, собравшись, и сели обедать в галерею за стол, то во время всего бала ужасно гремели пушечные выстрелы. А по довольном увеселении, уже при выпивке бутылок шампанского вина, пели многолетия митрополиту и новопоставленному архиепископу, и при таковом торжественном восклицании многих гласов выкричал сельский писарь, что в селе Тереблаште будет начинаться построение кирки лютеранского исповедания обряда, на которое просят вспомоществования, и прислана от оных в это собрание просительная бумага, что свидетельствовал и сам серетской форштер, и просил митрополита и новопоставленного наместника, а равно и все собрание о пожертвовании на оную кирку, и началась складка. Обещал и сам митрополит форштеру дать чрез Акинфу, а в собрании все выкрикали: «Сто гульденов даст митрополит». Но стоило много издержек и все было без порядка. Стоило две тысячи серебром.

А на другой день в субботу Акинф, собравши сельских мужиков и женщин, также торжествовали поставление наместника с колокольным звоном и пировали, пока окончили все съестные припасы и осушили напитки. Итак, доколь будет Акинфино управление в нашей митрополии, то ни малейшего исправления у нас быть не может, а только в совершенное разорение придет.

Итак остаюсь всегдашний о Вас богомолец, недостойный ин<ок> Алимпий Милорадов.

12-го сентября 1867-го года.

\*

23 августа 1870 г. архиепископ Антоний (Родионов) скончался, не оставив в истории старообрядчества заметного следа. С его смертью Формосская епархия прекратила существование. Новым наместником митрополита Белокриницкого стал священник с. Писк Аггей

Фёдорович Макуров, в иночестве — Афанасий. 3 июня 1871 г. инок Афанасий был хиротонисан на Браиловскую епархию и наречён наместником митрополии.

О смерти архиепископа Антония (Родионова) уведомил Московскую архиепископию Василий Фомин из Ясс. «Честь имею уведомить Вас о печальном событии, — писал он. — 23 сего августа в воскресенье пред вечернею отшёл в вечный покой наместник Белокриницкой митрополии г. архиепископ Антоний, 24 числа получили мы телеграмму от г. митрополита Кирилла, приглашающую на погребение, вследствие которой отправились мы в числе пяти человек в Белую Криницу. С нами был и архимандрит Евфросин тисский, случившийся в то время в Яссах. Погребение совершалось в среду 26 августа, при котором присутствовали г. митрополит Кирилл, архимандрит Евфросин, четыре священника и два диакона, при стечении многочисленного народа. Из Баташан был Исидор Прокопич с уставщиком, и так с подобающею честью совершилось погребение.

Достойно замечания, что прошлого года того же числа 26 августа хиротонисали епископа Иринарха (Славского. — В.Б.), а ныне того же числа погребли наместника митрополии, теперь предстоит позаботиться об избрании другого наместника, потому что митрополит Кирилл уже очень стар. В бытность нашу в Белой Кринице и вместе с г. митрополитом Кириллом положили мнение на браиловского священноиерея Аггея Фёдоровича, и уже г. митрополит написал от себя приглашение г. архиепископу Аркадию и епископу Иринарху, и священноиерею Аггею, чтоб оне прибыли в Белую Криницу к 1 октябрю для обсуждения иерархических дел по правилу святых отец, повелевающих дважды в лето собираться» (20).

Владыка Антоний (Родионов) был хиротонисан при поддержке противоокружников. Он поддерживал действия митрополита Кирилла. В 1870 г. митрополит окончательно примирился с Московской архиепископией и принёс раскаяние в своих противозаконных поступках. А что же его наместник? Разделял ли он противоокружнические взгляды? Как бы то ни было, отношение Московской архиепископии к почившему владыке ясно видно из письма Московского духовного совета митрополиту Кириллу от 4 сентября 1870 г.: «Наконец же сего уведомляем, что дошло до сведения нашего жалкое известие, что наместник Ваш, блаженной памяти архиепископ Антоний, изволением Божиим преставился от временного сего жития к нескончаемому, которого сожелея по-премному, мы, смиреннии, молим Господа Бога упокоить душу его в обителях радости вечная со все-

ми прежде почившими иерархи благочестивыми, и да будет ему от нас вечная память» (21).

Следующее, третье письмо инока Алимпия, адресованное архиепископу Антонию, сохранилось в рукописной копии. Оно особенно важно тем, что содержит сведения, из которых видно, как митрополитом принималось решение о примирении с Московской архиепископией. Письмо хранится: ОР РГБ. Ф.246. К.169. Ед.хр.1. Л.74—74об.

В январе 1869 г. был окончательного готов и отредактирован акт соборного запрещения «боголюбивых епископов российских и заграничных» в отношении митрополита Кирилла. По поручению архиепископии его готовил начётчик И.Г. Кабанов (Ксенос). Часть обвинений давала основание к извержению митрополита из сана (22). Для митрополита настал момент истины. Сделать окончательный выбор ему помогли теперь не противооужники, а упомянутые в письме инок Алимпий, сын архиепископа Антония (Родионова) инок Феодосий и инок-схимник Корнилий (23).

### III. архиепископу Антонию

Господи Иисусе Христе, Сыне Божии, помилуй нас.

Пресвященнейший владыко!

Боголюбивый архипастырь г. Антоний, архиепископ Московский и Владимирский!

С моим высокопочитанием и раболепную преданностью спешу уведомить Вас, владыко святыи! Мы трое, а именно: я с диаконом Феодосием и схимником Корнилием написали прилагаемые при сем грамоты и 13 числа сего месяца августа принесли к господину митрополиту Кириллу в келию, и предложили ему грамоты, его повелением написанные, чтобы ему оные подписать и печать приложить. И он по просмотрению 1-ю грамоту фурмосскому обществу, также и 2-ю господину Антонию, епископу Московскому (противооужническому. — В.Б.) — обе они подписал и печать приложил, и при том мы ему начали еще говорить: «Владыко святыи! Вот у нас еще третья грамота сготовленная, такая же, одного содержания написана», и дали ему, чтобы подписать и печать приложить. «Эту необходимо нужно послать в Москву к архиепископу Антонию, ибо он тоже писал Вам, чтобы Вы непременно дали ему знать за иного бога, то есть антихриста! В той самой грамоте, которую привез бывший наш пономарь Иулиан». На что митрополит наш отвечает: «Да, архиепископ Антоний! Ульяну дал 200 рублей, а мне никогда ничего не прийдет, то и я ему грамоту сию подписывать не буду и печати моей не приложу», и так тем все закончилось. И вышеозначенные две грамоты, фурмосскому обществу и епископу Антонию, подписанные и печати приложенные от самого г. митрополита, и того же числа по почте отправлены. С которых грамот мы ныне, обсоветовавшись между себя, при сем Вам, владыко святыи, посылаем все полные копии, на Ваше благорассмотрение.

Ваш всегдашний доброжелатель и готовый к услугам недостойный инок Алимпий Милорадов.

Августа 26 дня,  
1869 года.

\*

В упомянутом в письме послании формосцам от 13 августа 1869 г. среди прочего говорилось: «Все инославные христианские религии, восточного и западного закона, сколько их ныне находится во всем мире, веруют они не во иного какого бога и не во антихриста, не так, как вы ныне дерзаете об них неправо мудрствовать; но воистину, вси они веруют с нами во единого великого Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, но только неправо мудрствуют, держат многие разные ереси и раздоры» (24).

«Вы же (противооужники. — В.Б.) ныне в своих вышеупомянутых письмах соединили воедино и соравнили со всеми христианскими религиями наравне жидов, турок, татар и прочих поганских вер. Теперь, можно ли такой вашей безрассудной дерзости последовать! Ибо мы нигде никогда сего не писали и никому не упоминали, ни на словах, ни на бумаге, жидов, турок, татар и прочих поганских вер; но только пишем, разъясняем и издаем ныне наши грамоты об одних христианских религиях восточного и западного закона, сколько их ныне есть на всем свете. Ибо жида распяли Христа Спасителя нашего и, по Евангелию, не веруют они в Сына, не веруют и во Отца; турки же и татары веруют во лживого своего пророка Магомета. А христианские религии хотя и заблуждаются в своих разных ересьях и раздорах, но не по вашему нынешнему мудрованию: они не веруют во антихриста или в какого идола, но вси же они веруют с нами во единого великого Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, мы же их всех считаем за еретиков. А вы дерзаете писать сие: „поэтому со всеми нам можно иметь братский союз во всех отношениях!“ и паки: „что мы ныне признали всех еретиков с собою быть в единоверии!“ Оле, страх и ужас, вашей самой крайней безумной дерзости! И слуху нашему вместить невозможно, что такое противное св. Церкви мудрование от вас ныне открывается. Ибо мы никогда никакого братского союза и единоверия ни с какими еретиками, раздорниками и отступниками, нисколько ничего отнюдь никогда не имели, и ныне не имеем, и впредь никакого с ними согласия и единоверия иметь не будем отныне и до века. Пребываем мы ныне от всех еретиков и их ересей чисты, непорочны

и ни в чем непоколебимы дондесь благодатию и помощью Божию. Ибо мы руководствуемся святоотеческими уставами, правилами и преданиями, а именно: когда кто из еретиков, раздорников или отступников приходят к нашей древлеправославной христианской вере, тогда принимаем мы их чрез посредство трех чинов, но прежде всего проклинаят они все свои богопротивные ереси» (25).

«Мы же до сего времени ничего не понимали ваших нынешних закоснелых беспоповских душевредных заблуждений; ныне же, благодатию, поспешением и помощью Божию все пресветло и вельми ясно обнаружилось ваше нынешнее крайнее безумие и приспела сия истинная на вас победа и одоление, не от нас, но от самого всесильного Бога, что сколько вы по сие время своими единомышленными и суемудрыми последователями воевали и вооружались на нашу св. соборную и апостольскую древлегрекороссийскую Церковь и раздирали оную до днесь. Яко же жестокосердые воины, бывшие при распятии Господнем, раздирали ризы Царя Небесного, такожде и вы раздирали нашу святую Церковь Христову своим закоснелым беспоповским понятием и душевредным мудрованием; и якоже волнующееся свирепое море, когда вскипит и возмутится сильными волнами, такожде и вы своим бесстыдным и ложным мудрованием восставали со своими единомышленными, крамольными кривотолками на нашу древлегрекороссийскую старообрядческую правую и истинную христианскую веру. Возмущали и колебали вы оную семь годов своим богопротивным и душевредным беспоповским понятием и закоснелым мудрованием, да и нас невинных завсегда вы привлекали к своему крайнему безумию и развращенному закоснелому заблуждению. Мы же вам по сие время во всем верили и почитали вас всегда за истинных рабов Христовых; мы несумненно предполагали и весьма надеялись на вас, что вы люди есть здоровомыслящих понятий, твердо и верно стоите за Церковь Христову. Но теперь видим вас, что вы ныне есть развращающие пути Господни правые и прельщающие простодушных и незлобивых людей, сущих рабов Христовых, в свою погибель; самые вы ныне оказались лживые крамольники и кривотолки, ни малейшей нет в вас истинной правды, но только некоторые из вас в сие волнующееся и смущенное время приобретали себе суетную честь и славу от неразумных людей, а иные житейскую себе пользу, корысти и разные выгоды и интересы» (26).

Благодаря опубликованному выше письму можно установить авторов послания к формосцам. Митрополит сделал первый шаг к примирению. Второй был совершён в следующем, 1870 г.

Четвёртое письмо инока Алимпия адресовано Анисиму Васильевичу Швецову, который вряд ли нуждается в особом представлении. Известнейший старообрядческий публицист и начётчик, автор многих апологетических произведений, он был секретарём архиепископа Антония (Шутова) до самых последних его дней. Автограф письма хранится: ОР РГБ. Ф.246. К.181. №4. Л.327–328.

#### IV. А.В. Швецову

Господи Иисусе Христе, Сыне Божии, помилуй нас.

Многоуважаемый почтенный благодетель Анисим Васильевич!

Здравия и душевного спасения, и многолетнего благоденствия всеусердно Вам желаю, и во обязанность себе поставляю во известие донести Вам об отдалившемся из нашей митрополии 30-го мая сего 1878-го года запрещенном архидиаконом Иустине, некогда бывшем в Москве бельцом Иулианом за сбором с иноком Симеоном, которого инока тогда владыка Антоний снабдил книгами и прочими церковными утварями, послал на косу, где он уже и проживал некоторое время, близ Вилкова. А этот бывший белец Иулиан тогда в Москве воспользовался таковым случаем от доброхотных благодетелей и дорогой на возвращение в митрополию тогда, по словам его, что удалось ему сколько-то соток приобрести денег. И возвратясь в Белую Криницу, он отдалился от нашего монастыря и сделался торговцем, нанял погреб и торговал садовыми фруктами. Но умел в один год весь тот капитал проторговать. А потом уже не мог чем заниматься в миру, и покойный митрополит Кирилл с сожаления родителей его опять принял его в монастырь с условием пострижи его в инока, а постригши, скоро попал он в иеродиаконья. А по смерти митрополита Кирилла для возведения владыки Афанасия в митрополита, произведен Архидиаконом. Отчего взял он большую вольность, чем небоязненно и запутался до безмерия в гнусные и нераскаянные пороки, которые самовольно отдалили его из монастыря. Как запрещен есть священнослужения и в безнадежном разрешении самовольного исправления его, а в сопротивном замысле отправился злодействовать.

Еще вдобавок привожу: в 1876-м году он, Иустин, единственно по охоте своего замысла, убедил г-на митрополита Афанасия дать ему на сбор доверительную книжку, и получил на Молдавию и Вилков и прочие окрестности. И годичный сбор удачно случилось ему совершить с засвидетельствованием в той области подписом архиепископа Аркадия Измайловского, но он, окончивши сбор, злодейский поступок сделал: весь оный сбор собственно себе удержал! А в казначейство ни копейки не дал, и взятые им

из казначейства для случая на отъезд деньги — ничего не возвратил. По соображению собора 1877 года, сум<му> 3-х сот рублей <...> и книжку сборную не отдал, и даже не показал. А самому г-ну митрополиту сказал: «Ничего не спрашивайте, и книжки нет!». Тем и все решено. Может быть, и теперь по той книжке подправит год: из 6-го сделает 8-й, и будет собирать по ней.

Ежели бы можно было там у него отобрать оную сборную книжку, добре было бы, или по выезде Иустина из Москвы напишите на Дон известным Вам тамошним жителям — там отобрать у него сборную книжку. И теперь Иустин хотя лицемерно еще просил у митрополита дать ему для сбора книжку, но митрополит с огорчением жестко в том отразил ему. Он, Иустин, уже имеет содруженного себе товарища, молодого инокa Феодорита Балана, соколинского. Он с ним и в келье вместе жил, такой же угар. Которого он еще за месяц наперед своего выезда выпроводил из монастыря при митрополите к его родителю в Соколинцы. За которым сам Иустин на выезд был в отца его, но он соскучил, дожидая Иустина, выбыл на малое время в Молдавию. Они все собирались на Дон в сбор, то непременно и Феодорит скоро прибудет к Иустину вместе злодействовать.

А Иустин взял еще из Климоуц с собою в Москву Филаретова племянника, меньшего брата сына (27). Замечательно, что по исполнении определенного их сбора в тое болото к Филарету они бултыхнут (28). А я за себя уже ничего не упоминаю, сколько пострадал от разбойничьих Иустиновых убийственных рук.

Прошу покорно объявить Вашему хозяину (29).

Итак, пребывая Ваш доброжелатель и к Богу молитвенник, недостойный инок Алимпий Милорадов.

3 июня 1878 года.

\*

Пятое письмо, судя по отметке, было получено в Москве 27 марта 1880 г. В том же архивном деле, в котором хранится письмо, есть также и денежная расписка инокa Алимпия. «1880-го года по получении по векселю сум<мы> 230 серебром, осталось принять мне в окончательную zapлату долга сто шестьдесят, 160, серебром. Алимпий Милорадов». Публикуемое письмо написано на том же листе бумаги, на котором рукой инокa Алимпия написано письмо митрополита Афанасия Белокриницкого в Московскую архиепископию (подпись митрополита сделана им собственноручно). Автограф публикуемого письма, как и предыдущее, выявлен в фонде Московской архиепископии в отделе рукописей: ОР РГБ. Ф.246. К.183. №2. Л.240.

### В. А.В. Швецову

Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас.

Милостивый государь и многоуважаемый благодетель господин Анисим Васильевич.

Чувствительнейшею обязанностию себе поставляю особенно принести Вам мою премногочувствительнейшую благодарность за присылку 160 руб. денег во уплату мне долга за климоуцкого священника отца Игнатия, к развязке бывших неприятностей за продолжительную неуплату долга. А еще он же и в монастырское наше казначейство 32 гульдена был должен. Которых денег 160 руб. Вашей присылки вполне достало уплатить мне и в казначейство, и таким Вашим великим благотворением всех нас успокоили. За что и вознаградит Вас Господь Бог многосугубным благодатным воздаянием, и я, нижеподписанный, премного обязан Вам моею чувствительностию поминать в молитвах моих за таковое Ваше благотворение.

Пребывая Ваш доброжелатель, недостойный инок Алимпий Милорадов.

21 марта 1880-го года.

\*

Инок Алимпий писал в архиепископию нечасто, но в особенно острые и болезненные моменты истории Белокриницкой иерархии. Его письма ценны не только тем, что принадлежат человеку, стоявшему у её истоков, но и тем, что проливают свет на малоизвестные судьбы, поступки, события. Кроме того, они раскрывают незаурядную личность самого старообрядческого инокa, имя которого в своё время было окружено множеством мифов и клеветой, распущенной миссионерами господствующей церкви.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Субботин Н.И. Современные движения в расколе // Русский вестник. 1863. №5. С.388—389.

2. Там же. С.390.

3. Мельников П.И. О русском расколе // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В.И. Кельсиев. Лондон, 1860. Вып.1. С.193.

4. Переписка раскольниковых деятелей. М., 1889. Вып.2. С.320.

5. Субботин Н.И. Современные движения в расколе // Русский вестник. 1865. №2. С.775—777.

6. Там же. С.782.

7. ОР РГБ. Ф.246. К.208. Ед.хр.7. Л.14.

8. Там же. К.171. Ед.хр.1. Л.143—144.

9. Там же. Л.145—145об.

10. Там же. Л.181—181об.

11. «В московской Троицкой единоверческой церкви сегодня утром происходило небы-

валое торжество» // Московские ведомости. 1865. №137. 24 июня. С.2; Присоединение к православию двух старообрядческих архиереев [Перепечатка из «Московских ведомостей»] // Духовный вестник. 1865. №6. Известия. С.315—316; Принятие двумя бывшими старообрядческими епископами православия [Перепечатка из «Московских ведомостей»] // Биржевые ведомости. 1865. №138. 26 июня. С.1; [Без заглавия] // Православное обозрение. 1865. №6. Разные известия. С.88; Присоединение к православию раскольников епископов и других членов так называемой белокрыницкой иерархии // Русский вестник. 1865. №12. С.592—647; Обращение к православию старообрядческих епископов [Перепечатка «Московских ведомостей»] // Странник. 1865. №7. Хроника. С.21—23; Субботин Н.И. Несколько дополнительных слов к известиям о присоединившихся к церкви старообрядческих епископах // Современная летопись. 1865. №25. С.1—3; Принятие двумя бывшими старообрядческими епископами православия [Перепечатка из «Московских ведомостей»] // Биржевые ведомости. 1865. №138. 26 июня. С.1; Санкт-Петербург, 20 августа // Биржевые ведомости. 1865. №182. 22 августа. С.4; Санкт-Петербург, 28 августа // Биржевые ведомости. 1865. №187. 29 августа. С.4—5; Субботин Н.И. Присоединение к православию раскольников епископов и других членов Белокрыницкой иерархии. М., 1866; По поводу присоединения к православной церкви раскольников лжеепископов // Самарские епархиальные ведомости. 1867. №10; Несколько слов о присоединении пяти старообрядцев к православию // Владимирские епархиальные ведомости. 1865. №22. С.1269.

12. Обращение к православию старообрядческих епископов // Странник. 1865. №7. Хроника. С.22—23.

13. См.: Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул, 1999. С.317—318.

14. Из отчёта обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1867 год // Православное обозрение. 1869. №1. С.127—129.

15. ОР РГБ. Ф.246. К.171. Ед.хр.5. Л.36—36об.

16. Там же. К.172. Ед.хр.1. Л.161.

17. Субботин Н.И. Из современных летописей раскола // Русский вестник. 1867. №10. С.594.

18. Усов П.С. П.И. Мельников, его жизнь и литературная деятельность // Мельников П.И.

Полное собрание сочинений: В 17 т. СПб.; М., 1897. Т.1. С.242. Цитируются клеветнические сведения в адрес инока Алимпия.

19. Это письмо, судя по почерку в сохранившейся копии, подготовлено А.В. Швецовым. Хранится: ОР РГБ. Ф.246. К.172. Ед.хр.1. Л.178—178об.

20. ОР РГБ. Ф.246. К.174. Ед.хр.1. Л.166—166об.

21. Там же. К.173. Ед.хр.5. Л.68.

22. Субботин Н.И. Современные летописи раскола. Выпуск второй. Последствия белокрыницкого собора 1868 года и неожиданный исход их. М., 1869. Приложения. С.61—166.

23. См. его «Краткую историю об основании старообрядческого святительского престола, состоящего в Австрии» в выпуске №5 «Духовных ответов».

24. Послание Кирилла формосскому обществу // Субботин Н.И. Современные летописи раскола. Выпуск второй. Последствия белокрыницкого собора 1868 года и неожиданный исход их. М., 1869. Приложения. С.176. Полностью послание см.: С.174—188.

25. Там же. С.178—179.

26. Там же. С.185—186.

27. Имеется в виду племянник архидиакона Филарета, того самого, что, совершив кражу белокрыницкого архива, присоединился в России к единоверию и развернул активную противостарообрядческую деятельность. Выступал на страницах «Братского слова».

28. «Болотом» инок Алимпий называет единоверие.

29. Хозяин — архиепископ Антоний. Это иносказательное прозвище употреблял иногда и сам А.В. Швецов в своей переписке, чтобы посторонний читатель не понял, что речь идёт о духовном лице. Так, например, во второй половине 1870-х годов архиепископ сильно заболел и окружавшие его не исключали, что он может умереть, а когда владыка пошёл на поправку, А.В. Швецов посылал в Нижнеуральск телеграмму такого содержания: «Хозяину нашему несколько пооблегчало, Виктор оставался бы дома до вторичного приглашения». (Черновик этой зашифрованной телеграммы: ОР РГБ. Ф.246. К.180. №3. Л.6). Непосвящённому человеку неясно, что «хозяин» — архиепископ Антоний, Виктор — не мирское лицо, а тогдашний епископ Уральский (и вследствие выздоровления архиепископа его приезд в Москву не нужен). Можно подумать, что в телеграмме речь идёт о каких-то деловых отношениях между мирскими лицами.



## К ВОПРОСУ О ПЕРЕПИСКЕ СВЯЩЕННИКА ИОАННА ВЕРХОВСКОГО СО СТАРООБРЯДЦАМИ Г. ВОЛЬСКА

*Р.А. Майоров*

**В** №15 журнала «Церковь» за 1913 г. были опубликованы 6 писем петербургского единоверческого священника Иоанна Верховского (1818–1891) к старообрядцам города Вольска, написанные в 1872–1874 гг. (1). Переписка посвящена широкому кругу церковных проблем, беспокоивших староверов второй половины XIX в. В письмах обсуждались клятвы соборов 1656 и 1667 гг., ход Чтения о нуждах единоверия в петербургском отделении Общества любителей духовного просвещения, сочинения о. Иоанна. Публикация писем о. Иоанна сопровождалась только 1 письмом вольских староверов. В Государственном архиве Российской Федерации нам удалось обнаружить 3 ранее не опубликованных первых письма старообрядцев г. Вольска (2), проливающих свет на начало этой переписки. Ниже мы публикуем эти письма, снабдив их необходимым предисловием.

Иоанн Тимофеевич Верховский происходил из рода потомственных священников. Его отец был сначала диаконом, а потом священником Троицкого третьеклассного единоверческого девичьего монастыря Черниговской губернии (3), основанного знаменитым иноком диаконова согласия Никодимом, пытавшимся получить епископа для старообрядцев в правление Екатерины II. Первая игуменья этого монастыря сестра инока Никодима стала крестной матерью маленького Вани. В 1827 г. прихожане петербургского единоверческого храма свт. Николы в Грязной улице пригласили о. Тимофея служить к себе, и он перебрался с семьей в столицу, где впоследствии стал протоиереем и благочинным единоверческих приходов.

В 1832–1834 гг. о. Иоанн учился в Саратовском духовном училище, а затем в Иркутской и Пермской семинариях. В Пермской семинарии на Верховского обратил внимание известный борец со старообрядчеством архиепископ Пермский и Олонецкий Аркадий. По его личному распоряжению юноша написал рассуждение на тему «Старообрядцы — не старообрядцы, а новообрядцы». Работа понравилась

владыке и была прочитана на публичном акте. Позже о. Иоанн признавался в письме екатеринбургскому купцу Г.Ф. Казанцеву: «Никаких убеждений у меня в то время не было и быть не могло» (4) и «таких блистательных выводов я не мог достигнуть без пыли, брошенной в глаза зрителей, без фокусов, без отвода глаз их в сторону рассматриваемого предмета» (5). Семинаристы просто повторяли то, что требовали от них наставники: «Ежели мы слушали, читали и повторяли напраслины и клеветы на старый обряд и старообрядство, то все это за чистую монету принимали и из нас только самые доверчивые и менее догадливые, и если по выходе из семинарии осталась у кого эта семинарская дичь и чушь, то очевидно в головах тупейших, а кто был посмысленнее, тот выносил с собой в голове хаос и пустоту» (6).

В 1844 г. Иоанн Верховский был рукоположен во священники к старейшему в Санкт-Петербурге Николо-Миловскому единоверческому приходу. Сразу после поставления о. Иоанн «встретился с двумя обрядовыми исключительностями: одна — господственно-искоренительная, называющая себя православием, другая, искореняемая, под общим именем Старообрядчества, частнее Единоверия. Самые имена „Православие“ и „Единоверие“ и самое стремление первого искоренить последнее уже свидетельствуют и о несправедливости и о недобросовестности этого так называемого „православия“». Во время Рождественской службы 1845 г. о. Иоанну было предложено перейти на новый обряд, однако он не согласился бросить своих духовных детей, и «Православие» «зачислило» его «своим противником». Сначала пассивное сопротивление антиканоническим действиям священноначалия постепенно перешло в деятельное. В 1859 г. о. Иоанн впервые выступил открыто: им было составлено прошение о возвращении единоверческому обществу Петербурга чудотворной Тихвинской иконы Божией Матери, принадлежавшей духовному сыну Верховского крестьянину Костромской губернии Миرونу Флорову и насильно забранной властями в Исаакиевский собор. В письме митрополиту Исидору 30 января 1864 г. о. Иоанн «поднял знамя возмущения», заявив, что отныне открыто принимает на себя защиту

Майоров Роман Александрович — преподаватель Московского духовного училища РПСЦ, аспирант Московского педагогического государственного университета

старообрядства и умиротворение отечественной Церкви через примирение, вопреки архипастырям и их «дутому казенному „православию“». Эту миссию Верховский пронёс через всю свою жизнь. В 1864 г. он выступил с проектом, в котором предлагал дарование старообрядцам параллельной иерархии, берущей начало от господствующей церкви, но находящейся с ней вне общения до устранения канонических нарушений в официальной Церкви. В различных периодических изданиях («Гражданин», «Церковно-общественный вестник» и др.) о. Иоанн активно отстаивал свои простарообрядческие позиции. Однако многие работы Верховского распространялись только в рукописях. Письма вольских старообрядцев показывают, как популярны были его работы среди староверов. Часто старообрядцы просили его присылать им сочинения и сами делали с них копии. Некоторые из этих работ впоследствии вошли в собрание сочинений, изданное за рубежом, другие существуют в списках, третьи известны нам только по названиям. Активная деятельность о. Иоанна привела к конфликту с обер-прокурором Св. Синода К.П. Победоносцевым. Получив известие о том, что в ближайшее время он будет арестован, Верховский 30 января 1885 г. отбыл в Москву, где посетил старообрядческого архиепископа Савватия и объявил ему о своём желании выехать за границу. В спешном порядке из Владимира был вызван священноинок Арсений (Швецов), в сопровождении которого о. Иоанн покинул Россию. Вначале он поселился в Мануйловском старообрядческом скиту в Румынии, но вскоре перебрался в Германию в Пильницы под Дрезденом.

Как сообщали сами вольские старообрядцы, они принадлежали к белокрыницкому согласию. В связи с этим нас интересуют экклезиологические взгляды о. Иоанна. Каким образом он, оставаясь единоверцем, защищал права старообрядцев и пользовался их уважением? Верховский жёстко разделял соединенство (идею сосуществования двух обрядов в единой Русской Церкви) и платоновское единоверие, которое он называл «безжизненным, бессмысленным, пустым и ложным».

Своё отношение к Белокрыницкой иерархии о. Иоанн особенно ясно выразил после отъезда за границу. Из Мануйловского старообрядческого скита о. Иоанн и священноинок Арсений совершили поездку в Белую Криницу к старообрядческому митрополиту Афанасию, у которого Верховский испросил благословения на совместную молитву с христианами, приемлющими Белокрыницкую иерархию. «Я объяснил митрополиту, — писал о. Иоанн, — что признаю благодать Белокрыницкой иерар-

хии и единомыслие ее во всем со святою кафолическою церковью и не вижу никакого различия между нею и „единоверием“, или, что то же, с православною церковью в России; но что не могу согласиться на присоединение к ней по чиноприему с отречением от церкви отечественной» (7). Незадолго до этого Верховский писал в Петербург Т.И. Филиппову: «Теперь я и казенно-православный, и единоведец и старообрядец, не тройственен по убеждениям, а, как и прежде, единственен, давно согласив и примирив в своем разумении и своей совести все эти три разновидности одного и того же всецерковного исполнения отечественного Православия» (8). Как видим, о. Иоанн считал, что единоверцы, белокрыницкие христиане и даже новообрядцы пребывают в Церкви Христовой, и был чрезвычайно рад, когда митрополит Афанасий благословил его на общение в молитве (без участия в таинствах): «Вот мой подвиг и вместе подвиг Белокрыницкого архипастыря, доселе беспримерный в истории старообрядчества. Суть этого подвига та, что я предложил, а Белокрыницкий владыка установил еще не практиковавшийся способ миросожития между последователями последнего и сынами греко-российской церкви: без присоединения молиться вместе. О, если бы скорее настало то благословенное время, когда старообрядцы и синодо-обрядцы признают возможность во всякое время и без всяких чиноприемов петь Христа и Его Матерь под хоругвями общей им единой матери церкви» (9).

Присоединиться к Белокрыницкой иерархии для о. Иоанна означало отказаться от всего своего предыдущего пути, направленного на объединение двух ветвей расколотой Русской Церкви. В случае присоединения бегство Верховского было бы истолковано как его «продажность». Мысль о вреде перехода о. Иоанна подробно развивает один из его корреспондентов казанский священник Пётр Масловский: «Еще до газетного о Вас оповещения я был уверен, что приемлющие белокрыницкое священство Вам сейчас же, как человеку полезнейшему и достойнейшему, предложит архиерейство, которого Вы вполне достойны были бы, если бы остались и в России. Но примите Вы это архиерейство от белокрыницких, при теперешнем, неканоническом бытии их иерархии, Вы все великое дело объединения двояко-обрядствующих людей, которому так много лет усердно служите, могли бы испортить, а себе подписать смертный приговор в политическом смысле, дав повод языкам утверждать, что они уже и поспешили, что Вы служите не идее, а пустому тщеславию» (10).

Отвечая Т.И. Филиппову, на каких основаниях он признаёт истинность и благодат-

ность Белокриницкой иерархии, о. Иоанн не разбирает стандартных вопросов, которыми представители официальной церкви пытались опровергнуть её каноничность (мог ли митрополит Амвросий перейти к старообрядцам без благословения на то Константинопольского патриарха, единолично рукоположить себе преемника и т.д.). Считая эти вопросы пропитанными «духом канцеляризма», он как «слуга Духа» ставит свой вопрос, который при положительном ответе снимает предыдущий: «Общество старообрядствующих, в которое перешел м. Амвросий, настолько ли православно, чтобы иметь право на собственную иерархию и чтобы затем вместе с нею быть равночестным членом вселенской православной Церкви наравне со всеми поместными или понародными церквями?» Честный человек, по мнению о. Иоанна, может дать на этот вопрос лишь положительный ответ. Своё мнение о необходимости преобладания божественного над человеческим он подтверждает мнениями святых отцов (11).

Публикуемые ниже письма были отосланы о. Иоанном вместе с письмом от 21 апреля 1873 г. (12) выступавшему с Читениями о нуждах единоверия в Обществе любителей духовного просвещения Т.И. Филиппову, в архиве которого и сохранились. При публикации были сохранены особенности орфографии и пунктуации источника (13).

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Переписка Верховского // Церковь. 1913. №15. С.355–358.
2. ГА РФ. Ф.1099. Оп.1. Д.1552. Л.20–25.
3. См., напр.: ЦГИА СПб. Ф.19. Оп.113. Д.1918. Л.3об.
4. Два письма купцу Г.Ф. Казанцеву // Сочинения Иоанна Верховского. Кн.3. Лейпциг, 1888. С.200.
5. Там же. С.199.
6. Там же. С.200.
7. Нечто о заграничных раскольниках и наших к ним выходах // Братское слово. 1885. Т.2. С.145–146.
8. ГА РФ. Ф.1099. Оп.1. Д.1552. Л.51.
9. Нечто о заграничных раскольниках. С.146.
10. ГА РФ. Ф.1099. Оп.1. Д.3519. Л.15.
11. Там же. Д.1552. Л.54–57.
12. Там же. Л.19–19об.
13. Письмо 1 // Там же. Л.20–21. Письмо получено о. Иоанном Верховским 13 января, ответ отправлен 15 января; Письмо 2 // Там же. Л.22–23об.; Письмо 3 // Там же. Л.24–25. Письмо получено 20 апреля.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### 1

Ваше Благословение  
отец Иоанн!

до пределов наших дошло несколько тетрадей сочиненных как будто Вами о разделении нового обряда /: Господствующей церкви:/ от старого обряда, и причем, которые здесь у нас старообрядцев переходя из рук в руки читаются с большим удовольствием, — и каждой относя с похвалою к Вам за такое весьма важное дело глубочайшею благодарностью, и очинь рады что Бог послав и вразумив Вас чрез столь долгое и угнетенное для старообрядцев время написать и выяснить без пристрастно в точности правду от неправды. Вы стали на правом пути Истинны и одне только в продолжении двух веков явились такими прямыми обличителями неправды может быть брошенные Вами семена упадут надобрую землю и произведут изобильной плод для всеобщей пользы, тронувшись таким выяснением и желая болие удостовериться в действительности Ваших тетрадей мы решились побеспокоить Ваше Благословение есть ли не в труд только будет Вам и неогнушиться нами то неостави пожалоиста уведомить нас о действительности оных, и имеют ли оне движение позначению своему до кого касается.

Извините нас что мы по беспокоили Вас сею перепискою, но покорнейше просим Вас и набудущее время не откажитесь от ветить нам когда встретится надобность спросить Вас о чем либо по делу старообрядства

и так примите наше сочувствие к Вам и позволте пожелать Вам всех благ

засим и остаемся

Вашему Благословиению

покорный слуги

Павел Андреев Петряев

Никифор Трофимов Парфенов

Кирилл Трофимов Парфенов

Старообрядцы Города Вольска

Адрес.

в Г. Вольск Саратовской губернии Павлу Андреевичу Петряеву на углу Мариинской и благовещенской улицах в собственном Доме.

уведомти пожалоиста поподробнее и Ваш Адрес мы даже незнаем Вашего и отчества.

5 Генваря 1873 года

Г. Вольск

### 2

Ваше Благословение  
Многоуважаемый отец  
Иоанн Тимофеевич!

Письмо Ваше от 15 Января мы получили 19. в ожидании оногo с нетерпением мы дума-

ли обо всем а имянно может быть вы уже и несуществуете на сем свете, может быть удалены из Петербурга, а может быть и незахотят ответить нам, но наконец Благодаря Бога всему этому мнению наши вскоре удовлетворились вашим ответом, и ответом таким чего мы и не ожидали, для вас приятны наши к вам сочувствия, а нам очень приятно иметь собеседования таким ревнивым и неустрашимом подвижником за древле-православие и чистоту церковную, «какую благодарность можем мы воздать Богу за вас за всю радость, которою радуемся о вас пред богом нашим». Вы спрашиваите какие имянно у нас под вашим именем есть статьи или тетради, у нас имеются таковых под вашим именем три тетради а имянно 1. Письмо Гавриле фомичу с объяснением о единоверии. 2. в виде прозбы на высочайшее имя с объяснением праводревлеотеческих обрядов, и неправость нового обряда навлекшим годеливым и. П. Никоном и утвердившими страшными клятвами грекомосковским Собором в 1667 г. 3. отклик на слово примирения. Но вы пишете что ваших трудов или статей или тетрадей по предметам старообрядства много. а мы имеем их только три вышеобъясненные а других еще никаких неимеем но желали бы иметь и другие ваши статьи каковы у вас есть, одно слово все статьи написанные вами по делам старообрядства нам весьмабы желательно иметь а потому покорнейше и просим вас естьли возможно вам сообщить нам все статьи по делам старообрядства вашего сочинения, даже и еви которые мы и имеем так как оне перешли через несколько рук заметно кое где есть ошибки, а прозба на имя Государя будто бы не докончена, то неостави удовлетворить наше желание, и естьли это будет возможно, то думаем возможно будет и найти писца которой бы мог переписать повернем все статьи вашего сочинения по делам старообрядства, копии со всех сочиненных вами статей без сомнения у вас имеются, даже есть ли бы у вас нашелся и такой писец которой бы мог написать все это полууставом то это для нас еще бы лучше и удобопонятнее для других, и затем что это будет стоить на наем писца тово или другого неостави нас уведомить тогда мы незамедлим выслать вам на это денег. а так же вы пишете уведомить вас поповцы мы или безпоповцы то уведомляем вас что мы поповцы приемлющие священство произшедшее от греческого митр. Амвросия что принят старообрядцами в блоккрыницком монастыре в Австрии.

Уведомляем вас о сем что у нас здесь так же бывают собеседования с грекониконианскими пастырями которые вывертываются от грекомосковских клятв яко бы клятвы эти лежат только на отделяющемся от ихай то есть на

тех кои ушли от нея, и неподчиняются ей, а те кои подчиняются ихай церкви и кои находятся в ней молятся двуперстно и в Иисусовой молитве употребляют и «Сыне» и прочие, к оным клятвы неотносятся, даже говорят что и мы Иисусову молитву про себя то есть втай говорим по вашему и в церкви, а только в церковном пении и в общем собрании статьи того же собора под разными предложениями коверкают по своему кто как сумеет.

в С Петерб. Вед. 1872 г. №264 мы читали статью что в 1864 г еще вызвало учреждение особого комитета об изменении существующих Законоположений о раскольниках проект новых Законов, определяющих религиозные и общественные права раскольников. неизвестно [н]оль чего по сему делу, вам уведомит нас.

болие писать Вам сейчас нужным нечего не находим а будим ожидать от вас ответа.

засим свидетельствуем Вам искренно глубочайшие наше почтение желаем всех благ и «Сам же бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и тело во всей целости да сохранятся без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа».

засим и остаемся  
Вашему Благословиению  
покорный слуги  
Павел Андреев Петряев  
Н. Парфенов  
31 Генваря 1873 г.  
Г. Вольск

### 3

Христос Воскресе!  
Ваше Благословение  
Иоанн Тимофеевич!

долгом почли поздравить Вас с велико-торжественным праздником Святым Христовым Воскресением и желаем Вам препроводить оный в добром здравии и душевном спасении, и заочно с вами Христосуемся, с сим в месте мы решились напомнить Вашему Благословиению о том что 31. Генваря сего года мы послали вам писмецо а отъвета на оное и посие время от вас неимеем, проидя столь много времени не получая ответа мы находились в недоумении, а потому покорнейше и просим Вас не откажитесь осчастливить нас вашим уведомлением. Первое писмецо ваше от 15 генваря сего года весьма многих осуществило особенно кто читал ваши сочинения даже из окрестностей как то Саратова Николаевска Хвалынска и Балакова старообрядцы позаимствовались от нас копиями с оного и при свидании спрашивают не получали ли мы чего еще от отца Верховского а некоторые думаем и неутерпят чтоб не написать вам чего либо от себя. мы читали в газете Гражданин №4. Господин Филиппов

высказывал Лекции о нуждах единоверия в присутствии Великого Князя константина Николаевича и Г. г. Самарина и Аксакова, и опять было назначено большое заседание на 10. февраля но было ли оно или нет опосле нечего непишут неизвестно ли чего о сем Вашему Благословению неоставте нам сообщить. В ночь с 9. на 10. число сего м [еся]ца у нас в городе случилось следующее произшествие на базарной площади в Никольском Соборе проломали у окна решотку и выкрали денег до 900 руб. сереб. погода у нас стоит переменная. Волга отольда еще не вскрылась. и так позвольте Вам

пожелать доброго здоровья а наипаче душевного спасения с нетерпением ждем Вашего уведомления.

Засим и остаемся  
покорными Вам слуги

Павел Петряев

Никифор Парфенов

Адрес так же как и прежде

В Вольск павлу андреевичу Петряеву на углу мариинской и благовещенской улицах в собственном Доме.

11. Апреля 1873 года

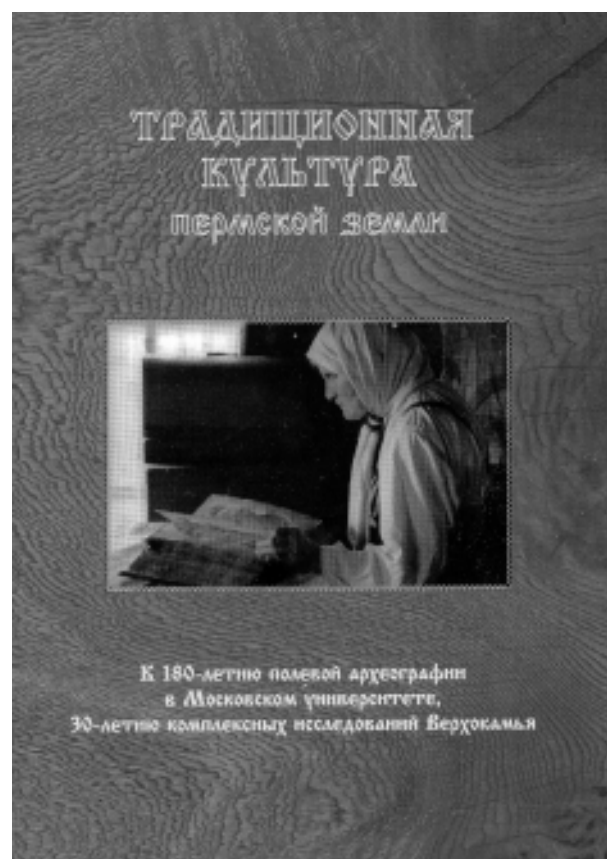
Г. Вольск

## БИБЛИОГРАФИЯ

**Традиционная культура Пермской земли: К 180-летию полевой археографии в Московском университете, 30-летию комплексных исследований Верхотамья (Мир старообрядчества. Вып.6) / Отв. ред. И.В. Поздеева. Ярославль, 2005**

Сборник подготовлен в связи с двумя знаменательными для полевой археографии датами: 180-летием со дня её «рождения» и завершением 30-летних комплексных исследований традиционной культуры и истории пермского крестьянства XVII—начала XXI вв. Самым разнообразным аспектам духовной и материальной истории региона посвящены вошедшие в книгу работы московских и пермских учёных. Во второй части книги публикуются статьи по проблемам традиционной культуры старообрядчества Удмуртии, Пермской земли, Прибалтики и Москвы.

Разнообразие актуальной тематики исследований, осмысление самого широкого круга впервые вводимых в науку источников, библиография публикаций, хорошее литературное изложение делают эту книгу полезной для всех изучающих проблемы истории, культуры, этнографии, музыкознания, письменной и устной словесности русского народа, для преподающих и изучающих эти дисциплины, прежде всего, в



школах и вузах Пермской земли, а также для всех, кого интересует традиционная русская культура.

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

**Денисов Н.Г. Стрельниковский хор Костромской земли: Традиции старообрядческого церковного пения. М., 2005 \***

На протяжении всей своей истории старообрядчество, его духовность, традиции, судьба остаются в поле интересов гражданского общества, учёных, писателей, художников и композиторов. Было бы преувеличением сказать, что вышедшая в издательстве «Прогресс-Традиция» книга Николая Григорьевича Денисова посвящена ранее совершенно не изученной области церковной музыки. Богослужебные традиции старообрядчества привлекали внимание представителей зарождавшейся отечественной медиевистики ещё в конце XIX в., прежде всего, в аспекте сохранения и развития ими традиций древнерусского певческого искусства. Активно изучалась эта ветвь духовной музыки на рубеже XX и нынешнего столетия. В плане разработки методологии и проблематики исследований в нашей стране было сделано немало. Свидетельство тому — целый ряд исследований в русле данной темы (в том числе диссертационных), выполненных в региональных научных центрах: Екатеринбурге, Кемерово, Саратове, Новосибирске (Н.Е. Денисова, И.Е. Ефимова, Е.В. Коняхина, М.Г. Казанцева, И.В. Полозова, О.А. Светлова, Л.Р. Фаттахова, Т.Г. Федоренко, Б.А. Шиндин и др.). Однако Н.Г. Денисов был в числе первооткрывателей этого направления музыковедения и остаётся одним из самых вдумчивых, глубоких и ответственных исследователей певческих традиций старообрядчества. Книга Н.Г. Денисова в ряду созданных в последнее время трудов занимает особое место и во многом уникальна.

Обратимся, прежде всего, к методологии исследования. Не секрет, что одной из основных задач медиевистики является реконструкция певческой культуры Древней Руси. Не случайно обоснованный ещё этнографом Д.К. Зелениным ретроспективный метод был взят на вооружение медиевистикой с целью более достоверного перевода на современную нотацию невменных рукописей. Метод позволял, по выражению М.В. Бражникова, двигаться от рукописей поздних, читаемых (пометных) к нечитаемым (беспометным). Т.Ф. Владышевская, с той же целью сопоста-



вившая расшифровки невменных записей и нотации фонограмм старообрядческого пения, обратила внимание на возможность реконструкции тех сторон музыкального текста, которые не могли быть зафиксированы средствами идеографической системы. Это прежде всего особенности темпа и ритма, интонирования некоторых гласов (названного архаическим интонированием) (1).

В свете этой господствующей в науке тенденции становится очевидной новизна подхода Н.Г. Денисова. Как отмечается во введении к книге, она заключается в том, что певческая культура старообрядчества впервые изучается в синхроническом аспекте как самостоятельное явление.

Исследование выстраивается на основе индуктивного движения от частного к общему — от описания конкретной традиции к типологическим характеристикам культуры старообрядчества. В этом смысле оно ближе трудам этномузыкологов.

В качестве предмета изучения Н.Г. Денисов избрал явление не рядовое, а уникальное. Это один из лучших старообрядческих певческих коллективов — Стрельниковский

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 04-04-16214д. Рецензия опубликована: Вестник Российского Гуманитарного Научного Фонда. 2006. 4(45). С.224–227.

хор, представляющий традицию пения старообрядцев Поволжья.

Понимание певческой культуры как живой и современной позволило учёному использовать и методики этномузыкологии. Это, в частности, методика полевого исследования, сравнительный анализ звукозаписей и их нотаций с расшифровками невменных рукописей, но не с целью реконструкции, а для установления границ и норм вариативности — неизменяемого и изменяемого.

Опора на опыт одной общины, основательно изученной в рамках ограниченных временных границ (80-х годов XX в.), позволила показать певческую традицию разносторонне и очень глубоко, затронув вопросы самого разного уровня. Многие из них находят объяснение и обоснование в чрезвычайно содержательных примечаниях.

Ощущение живой, а не застывшей культуры возникает благодаря привлечению рукописных материалов носителей традиции, фотоснимков, расшифровок интервью информантов. Их представлениями, объяснениями, образным языком дышит каждая страница этого оригинального, ёмкого, но читающегося с увлечением труда.

В построении книги её создатель шёл от жизнеописания духовных пастырей Стрельниковской общины (введение), характеристики выдающихся хранителей традиции к описанию и анализу деятельности коллективного транслятора многовекового опыта — Стрельниковского хора (первая глава). Рассмотрены история общины, процесс формирования локальной традиции. Хотя широкое использование разнородного документального материала и придало главе некоторую рыхлость и фрагментарность (что, кстати, отмечено и самим автором), тем не менее, по-видимому, оно оправдано как методом исследования, так и этическими соображениями.

Значительный интерес вызывает попытка показать традицию изнутри, в представлениях самих её носителей. Отсюда публикация рукописей и писем А.Н. Задворной, К.И. Никольской, И.А. Сергеева, В.И. Тихоновой и других прихожан общины, содержащих живые впечатления о духовной жизни, хронограф основных событий в истории хора, излагающих опыт обучения в Стрельниковской певческой общине. Существенны для автора объяснения информантов, певческая терминология, уровень осознания ими традиции, что позволит в дальнейшем сделать вывод о высоком уровне саморефлексии традиции: «Певцы знают правила сочетания элементов, правила строения формы» (с.359).

Таким образом, опубликованные в пер-

вой главе документальные материалы, включая первое приложение, обладают самостоятельной ценностью, особенно в части описания практики певческого обучения и характеристики разных сторон богослужения. Они также могут привлекаться для сравнительного изучения певческих традиций и применяемых в старообрядческих общинах обучающих методик.

Вторая глава даёт общее представление о певческих традициях старообрядцев на примере обследованных общин Поволжья, Сибири, западных областей России, юго-западных областей Украины и Молдовы (бывшей Бессарабии). В этой главе также рассмотрен круг используемых современными старообрядцами богослужебных книг, сделан обзор певческих коллективов. Оценка их исполнительского уровня осуществлена по таким параметрам, как выдерживание унисона, грамотность певцов, методика обучения крюкам и пению. Охарактеризованы темп богослужения, звукоизвлечение, дыхание, произношение, динамика. Завершает главу опыт типологии современной старообрядческой культуры (с.181–189).

В третьей и четвёртой главах впервые столь объёмно и многоаспектно рассмотрено такое явление, как пение по «напевке» — его история, репертуар (выявлен круг исполняемых «напевкой» песнопений), функции и место данных песнопений в богослужебной практике.

По мнению автора, «напевка» — «пение по памяти, по устным версиям, сложившимся в общинах», — и является «собственно старообрядческим, возникшим в их среде за годы гонений» (с.8). Из наследия старообрядцев Н.Г. Денисов вычленил слой, который, как он считает, и следует рассматривать в качестве их певческого достояния.

Большой интерес вызывает сравнительный анализ песнопений, исполняемых «напевкой», и их письменных версий. Представляется оправданным и выбор ирмосов канонов в качестве образцов для анализа. Известно, сколь большое значение придаётся этой форме в процессе усвоения системы осмогласия.

Последовательное сопоставление песней канона позволило выявить ранее не отмечавшиеся исследователями особенности структурной организации, соотношения поэтического текста и напева. Не будет преувеличением сказать, что эта часть исследования написана красиво. Источники, прочитанные тонким музыкантом, открылись с новой стороны, что привело к иному пониманию членения формы и обоснованию таких уровней формообразования, как строка и раздел. Отталкиваясь

от живой традиции, автор вводит определение границ строки: «Строки — соразмерные отрезки. Каждая группа слов должна иметь такие размеры, чтобы чтец... мог произносить их на одном дыхании». Автор подчёркивает, что запятая членит не по правилам синтаксиса, а на соразмерные отрезки, и рассматривает эту особенность членения текста как одно из свойств поэтической речи.

Для сравнения напомним, что Г.В. Алексеева, к примеру, применяет к структурному уровню богослужебного текста понятие «синтагма»: «Строка — уровень формообразования знаменного песнопения, выраженный текстовой синтагмой, распеваемый одной или несколькими мелодико-графическими формулами и отмеченный знаками пунктуации хотя бы в одном из используемых списков» (2).

Книга имеет обширный справочный аппарат, вынесенный отчасти в примечания, отчасти — в приложения и именной указатель. Особо хотелось бы отметить содержательность текста примечаний, демонстрирующего широкую эрудицию автора, наличие у него сформировавшихся собственных представлений о

сущности и отдельных сторонах культуры, изучению которой он посвятил свою жизнь.

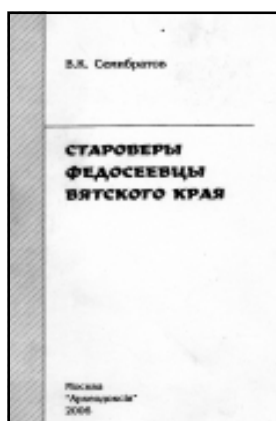
Завершая краткий отзыв о книге Николая Григорьевича Денисова, можно констатировать, что отечественное литургическое музыкознание пополнилось работой, которая без преувеличения может быть названа этапной.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Владышевская Т.Ф. К вопросу об изучении традиций древнерусского певческого искусства // Из истории русской и советской музыки. Вып. 2 / Сост. А. Кандинский. М., 1974. С. 40–61.

2. Алексеева Г.В. Уровни формообразования знаменного распева и принципы функционирования попевок в гласе: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата искусствоведения. Киев, 1981. С. 10–11.

*Рудиченко Татьяна Семёновна,  
д. искусствоведения, профессор кафедры  
истории музыки Ростовской государственной  
консерватории им. С.В. Рахманинова*



**Семибратов В.К. Староверы-Федосеевцы вятского края. М., 2006**

Объектом данного исследования стала прежде всего духовная культура старообрядчества вятского края, рассмотренная на примере одного из малоизученных беспоповских направлений — федосеевского согласия. Духовную культуру федосеевцев в отдельно взятом регионе автор счёл необходимым рассмотреть в связи с событиями общероссийской истории конца XIX — первой трети XX вв. Особое внимание уделено жизни и деятельности Л.А. Гребнева (1867–1932), оставившего осязаемый след как в истории староверов Вятки, так и всей России.

Книга предназначена для историков, этнологов, религиоведов и широкого круга читателей.

## ПОЗДРАВЛЯЕМ НАШИХ ДРУЗЕЙ !

**Ильин Всеволод Николаевич.** Политика государственной власти и официальной церкви в отношении старообрядцев на территории Томской губернии в 1832–1905 гг.: Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. Барнаул, 2007

**Данилко Елена Сергеевна.** Механизм самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья: Автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора исторических наук. М., 2007.

Уважаемые коллеги!

К сожалению, в этом списке мы упомянули далеко не всех, кто в последние годы успешно защитил докторскую или кандидатскую диссертации по старообрядческой тематике. Причина этого проста: наша редакция не располагает сведениями такого рода — точно так же, как ничего не знают об этих интереснейших работах и многие наши с вами коллеги, особенно те, кто проживает в других городах. Редакция надеется и ждёт писем с сообщениями о новых кандидатских и докторских защитах, о новых ваших исследованиях.