

The entire page is framed by a wide, dark border. This border is composed of a repeating pattern of stylized, light-colored floral or foliate motifs. Each motif is contained within a square frame and is bisected by a diagonal line. The motifs are arranged in a grid-like fashion along all four edges of the page.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

16



Богородица Казанская. Москва. Конец XIX в. 47 x 58.
Боровская старообрядческая община.



Редакционная коллегия:
В.И. Осипов — главный редактор
Е.И. Соколова —
ответственный секретарь

© «Старообрядчество: история, культура, современность».

© Авторы статей.

© В.И. Осипов

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

Контакты:

8-910-518-05-97

8-915-048-56-53

e-mail: osipov-borovsk@yandex.ru

Сайт «Музей истории и культуры старообрядчества» —
[http:// oldbelievers.com](http://oldbelievers.com)

**Старообрядчество:
история, культура,
современность**

Выпуск 16

**Москва
2018**

СТАРООБРЯДЧЕСТВО:

история, культура, современность

№ 16

В сборнике помещены материалы XII Международной конференции, которая должна была состояться в 6-8 февраля 2018 г. в Боровске. Но по ряду причин музей не смог организовать ее очно и вынужден был провести ее заочно.

Ниже публикуются материалы участников заочной конференции.

Не все материалы удалось поместить в одном сборнике, работы ряда авторов будут опубликованы в следующем номере.

КОНФЕРЕНЦИИ ЗА ПРОШЕДШИЕ ГОДЫ:

I — 25-28 апреля 1995 г., Москва;

II — 24-25 апреля 1996 г., Москва;

III — 15-17 мая 1997 г., Москва;

IV — 14-15 мая 1998 г., Москва;

V — 21-22 ноября 2000 г., Москва;

VI — 19-20 ноября 2002 г., Москва;

VII — 22-24 февраля 2005 г., Москва-Боровск;

VIII — 13-15 ноября 2007 г., Москва;

IX — 30 сентября-

2 октября 2009 г., Великий Новгород;

X — 15-16 ноября 2011 г., Москва;

XI — 11-13 ноября 2014 г., Москва.

XII — 6-8 февраля 2018 г., Боровск (заочная).



Сборник подготовлен в рамках деятельности Комиссии по исследованию старообрядчества при Международном комитете славистов.

ЗАЯВКИ НА КОНФЕРЕНЦИЮ 2018 Г.

Анисимова Вера Николаевна, к. физ.-мат. н., (г. Москва).

ДРУГАЯ ЖИЗНЬ. К БИОГРАФИИ И.А. КИРИЛЛОВА.

Аргудяева Юлия Викторовна, д.и.н., профессор, главный научный сотрудник, Академия наук Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (г. Владивосток).

СТАРООБРЯДЦЫ ЮЖНО-УССУРИЙСКОГО КРАЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ В.К. АРСЕНЬЕВА.

Афанасьев Андрей Васильевич, член союза журналистов Москвы, Афанасьев Юрий Игоревич, исследователь, коллекционер (г. Москва)*.

МЕДНОЛИТАЯ ПЛАСТИКА УСТЬ-ЦИЛЬМЫ.

Балановская Татьяна Павловна, к. искусствоведения, преподаватель, Дальневосточный государственный институт искусств, кафедра хорового дирижирования. (г. Владивосток).

К ВОПРОСУ О НАЗАЛИЗАЦИИ (НОСОВОМ ПРИЗВУКЕ) В СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ПЕНИИ.

Бардина Прасковья Елизовна (Пана Елизаровна), к.и.н., этнограф, старший научный сотрудник отдела археологии и этнографии Муниципального бюджетного учреждения «Музея г. Северска»; **Победимова Светлана Ивановна**, художник Муниципального бюджетного учреждения «Музея г. Северска».

ЗАИМКИ СТАРОВЕРОВ У СЕМИ ОЗЕР НИЖНЕГО ПРИТОМЬЯ.

Бердинских Виктор Аркадьевич, д.и.н., профессор каф. Отечественной истории Вятского гос. Гуманитарного университета, г. Вятка (Киров).

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТА НИКОЛАЯ КЛЮЕВА.

Богомазова Анастасия Александровна, ведущий специалист РГАДА, г. Москва.

ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН г. МОСКВЫ, ХРАНЯЩИХСЯ В РГАДА. XIX–НАЧАЛА XX В.

Боченков Виктор Вячеславович, к. филолог.н., РПСЦ (г. Москва)*.

ВОИНСКИЙ НЕКРОЛОГ НА СТРАНИЦАХ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПЕРИОДИКИ (1915–1917 гг.).

Бронников Николай Иванович, г. Ижевск Удмуртская Республика.

К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕНТРОВ СТАРООБРЯДЦЕВ ПОПОВЦЕВ НА

ТЕРРИТОРИИ УДМУРТИИ В КОНЦЕ XVIII–ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Быкова Екатерина Васильевна, к. искусствоведения, доцент, Вятский государственный университет, кафедра культурологии (г. Киров).

КОЛЛЕКЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ИКОН В НАЦИОНАЛЬНОМ МУЗЕЕ РЕСПУБЛИКИ ТЫВА.

Бытко Сергей Станиславович, старший преподаватель, Нижневартковский государственный университет (НВГУ) (г. Нижневартковск).

ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРНОГО ОФОРМЛЕНИЯ ПРАВОУЧИТЕЛЬНОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СБОРНИКА ИЗ СОБРАНИЯ ЛАИ УРФУ.

Вокуева Татьяна Дмитриевна, председатель Московского представительства МОД «Русь Печорская».

РОДОВЫЕ ИСТОКИ ИКОНОПИСЦА СТАХЕЯ УСТИНОВИЧА ДУРКИНА ИЗ УСТЬ-ЦИЛЬМЫ.

Волкова Татьяна Федоровна, д.филол.н., профессор Сыктывкарского гос. университета им. Питирима Сорокина, зав. НИЛ «Филологические исследования духовной культуры Севера»; **Цицилкина Яна Александровна**, помощник главы администрации муниципального района «Печора».

ПОВЕСТЬ О ХМЕЛЕ ПО ПЕЧОРСКИМ СПИСКАМ.

Волоскова Марина Николаевна, корреспондент, интернет-портал «Русская вера» (г. Москва).

РЖЕВСКИЕ НЕОКРУЖНИКИ И ИХ ХРАМЫ.

Воронцова Елена Владимировна, к.фило-софских н., с.н.с. Архива РАН, реставратор НБ МГУ (г. Москва).

ФИГУРА НАСТАВНИКА В СОВРЕМЕННЫХ БЕСПОПОВСКИХ ОБЩИНАХ (ПО МАТЕРИАЛАМ КУБАНИ И ЮЖНОЙ ВЯТКИ).

Голомянов А.И., Фурсова Елена Федоровна, с.н.с. Института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск).

ИЗ ЖИЗНИ НОВОСИБИРСКОЙ ОБЩИНЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЧАСОВЕННЫХ.

Доулинг Констанс (Dowling Constance), PhD Dissertation (Университет Дублина, Тринити колледж). Ирландия.

СУДЬБА ДЕТЕЙ АЛЕКСАНДРЫ ИВАНОВНЫ И ПАВЛА ПАВЛОВИЧА РЯБУШИНСКИХ В ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД: ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА МИХАИЛА

* Доклады авторов будут опубликованы в следующем номере сборника «Старообрядчество: история, культура, современность». Вып.17.

ПАВЛОВИЧА РЯБУШИНСКОГО В ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКЕ НЬЮ-ЙОРКА И ДРУГИХ АРХИВОВ.

Дутчак Елена Ерофеевна, д.и.н., профессор кафедры отечественной истории Томского государственного университета (г. Томск).

ЖИВАЯ ИЛИ ИСЧЕЗАЮЩАЯ ТРАДИЦИЯ: ТЕКСТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СКИТА В НАЧАЛЕ ХХІ В.

Елагина Валерия Сергеевна, 4 курс, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (г. Москва).

СТРУКТУРА ВЛАСТИ В СОВРЕМЕННЫХ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИНАХ БЕСПОПОВЦЕВ (ПО МАТЕРИАЛАМ КУБАНИ).

Елисеев Сергей Елисеевич, Краевое государственное автономное профессиональное образовательное учреждение «Дальневосточный строительный колледж» (КГАПОУ ДВССК). (Приморский край, г. Большой Камень).

ОТНОШЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ К ИМПЕРАТОРУ НИКОЛАЮ ІІ РОМАНОВУ В ВЕКОВОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ.

Елисеев Елисей Елисеевич, протоиерей. (Приморский край, г. Большой Камень).

К ВОПРОСУ О БРАДОБРИТИИ В АРМИИ: ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО СТАРОВЕРИЯ В «ОТСУТСТВИИ» ДАННОЙ ПРОБЛЕМЫ.

Зотова Елена Яковлевна, к.искусствovedения, зав. сектором прикладного искусства, хранитель фонда медного литья, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева (г. Москва).

МЕДНОЛИТАЯ ПЛАСТИКА В ТРУДАХ ВЛАДИМИРСКОГО КРАЕВЕДА И.А. ГОЛЫШЕВА.

Канева Татьяна Степановна, к.филол.н., доцент, Сыктывкарский государственный университет имени Питирима Сорокина, Институт гуманитарных наук; доцент кафедры русской и общей филологии, руководитель Научно-образовательного центра (НОЦ) «Духовная культура европейского севера России».

ПОЧИТАНИЕ ПОСТРАДАВШИХ ЗА ВЕРУ В УСТЬ-ЦИЛЕМСКОЙ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ СЫКТЫВКАРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА).

Кириченко Е.И., чл.-корр. РАН НИИ теории и истории изобразительных искусств РА Художеств (г. Москва).

И.Е. БОНДАРЕНКО. АРХИТЕКТОР. ИССЛЕДОВАТЕЛЬ. МЕМУАРИСТ.

Кирсанов Андрей Николаевич, к.и.н., доцент

Московского филиала ВГБОУ ВО «Высшая школа народных искусств (институт)» (г. Москва).

СТАРООБРЯДЧЕСТВО И ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОГРЕСС.

Кирсанова Светлана Анатольевна, к.п.н., доцент ВГБОУ ВО «Московская государственная академия коммунального хозяйства и строительства» (МГАКХиС) (г. Москва).

ИСИХАЗМ И СТАРООБРЯДЧЕСТВО.

Королькова Людмила Валентиновна, к.и.н., н.с. Российского этнографического музея (г. СПб.).

«В МОЛЕННОЙ СЕРДЦЕ И ЖИЗНЬ, ОГРАДА И ОТВЕРДЕНИЕ РАСКОЛА» (СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОЛЕННЫЕ XIX-НАЧАЛА XX ВВ. САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ГУБ. И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ).

Костров Александр Валерьевич, д.и.н., профессор, Иркутский государственный университет (г. Иркутск).

ОБЩЕЕ И СПЕЦИФИЧНОЕ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП СТАРООБРЯДЦЕВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ.

Кузнецова Наталья Юрьевна, аспирантка, Институт истории, политических и социальных наук ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет (ПетрГУ)» (г. Петрозаводск).

КОНЦЕПЦИЯ ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА С.А. ПРИКЛОНСКОГО И А.С. ПРУГАВИНА.

Луцковская Елена Федоровна, главный хранитель, МБУК «Северодвинский городской краеведческий музей». (г. Северодвинск).

ИЗ ИСТОРИИ СТРОИТЕЛЬСТВА ПЕРТОЗЕРСКОЙ ЦЕРКВИ КУДЬМОЗЕРСКОГО ПРИХОДА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ.

Матющенко Виктория Сергеевна, к.философ.н., доцент кафедры гуманитарных наук Амурской государственной медицинской академии (г. Благовещенск).

ВОЗРОЖДЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ.

Машковцева Виктория Вячеславовна, к.и.н., доцент кафедры отечественной истории и этнологии Вятского государственного университета.

КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ВЛАСТЕЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К СТАРООБРЯДЧЕСКИМ КУЛЬТОВЫМ ЦЕНТРАМ ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX В. (НА МАТЕРИАЛАХ НОЛИНСКОГО УЕЗДА ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ).

Михайлов Сергей Сергеевич, историк, этнолог, член Союза писателей России (г. Москва).

ИЗ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА СТАРООБ-

РЯДЦЕВ БЕСПОПОВЦЕВ-ФЕДОСЕЕВЦЕВ ГОРОДА КОЛОМНА.

Михайлов Сергей Сергеевич, историк, этнолог, член Союза писателей России (г. Москва)*.

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ХРАМА В СЕЛЕ ЛЮБЕРЦЫ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX СТОЛЕТИЯ.

Молзинский Владимир Владимирович, д.и.н., профессор Санкт-Петербургского государственного института культуры, действительный член Международной академии наук высшей школы, заслуженный работник ВШ РФ.

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ КАПТЕРЕВ И ЕГО РОЛЬ В ПОСТИЖЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРАВДЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА.

Мурашова Наталья Сергеевна, к.искусств. доцент, заведующая кафедрой социально-культурной и библиотечной деятельности, ФГБОУ ВО «Новосибирский государственный педагогический университет» (г. Новосибирск).

МИФОПОЭТИКА ПРОСТРАНСТВА СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ.

Мутина Анна Савильевна, к.филол.н., художник-реставратор Государственного музея истории религии; **Николаева Елена Николаевна**, ст. науч. сотрудник Государственного музея истории религии (г. СПб.).

«ПОРТРЕТ НЕИЗВЕСТНОГО СТАРООБРЯДЦА»: ОБРАЗЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ (г. САНКТ-ПЕТЕРБУРГ).

Осипов Виктор Иванович, директор ЧУК «Музей истории и культуры старообрядчества» (г. Боровск); **Осипова Анна Викторовна**, сотрудник Музея-квартиры К.Э.Циолковского в г. Боровске.

ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ ПО БЕССАРАБСКОЙ ЕПАРХИИ ЗА 1907 Г. (ПО МАТЕРИАЛАМ КАНЦЕЛЯРИИ АРХИЕПИСКОПА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ).

Островский Александр Борисович, д.и.н., главный научный сотрудник, Российский этнографический музей (СПб.)*

ЛЕСТОВКИ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ (Обзор собрания Российского этнографического музея)*.

Павлячик Ангелика, магистр русской филологии, аспирант, Университет Николая Коперника в Торунь (г. Торунь, Польша).

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ ПОНЯТИЯ «МАТЬ» В ПОЭТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВЕРЫ ЕВДОКИМОВОЙ.

Перекрестов Ромуальд Игоревич, историк старообрядчества (г. Одинцово)*.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МЕЖДУ СТАРООБРЯДЦАМИ, РЕВОЛЮЦИОНЕРАМИ И ГОСУДАРСТВОМ НА РАЗНЫХ ЭТАПАХ РЕВОЛЮЦИОННОГО ДВИЖЕНИЯ XIX–XX ВВ. НА ПРИМЕРАХ ИЗ СТАРОДУБЬЯ.

Перекрестов Ромуальд Игоревич, историк старообрядчества (г. Одинцово).

ВНУТРЕННЯЯ АСКЕЗА У СТАРООБРЯДЦЕВ ПО МАТЕРИАЛАМ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ XVIII–XIX ВВ.

Пушков Виктор Петрович, к.и.н., с.н.с. межкафедральной археографической лаборатории исторического ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова.

КРЕСТЬЯНСКОЕ ХОЗЯЙСТВО ВЕРХОКАМЬЯ В НАЧАЛЕ XX В.

Плаксына Наталия Евгеньевна, заместитель директора по научной работе ГБУ РК «Национальная галерея Республики Коми» (г. Сыктывкар).

ДЕЛО КРЕСТЬЯНИНА ПОВЕНЕЦКОГО УЕЗДА ПЕТРА ХУХОРОВА: К ВОПРОСУ О ПРОИЗВОДСТВЕ И РАСПРОСТРАНЕНИИ ПОМОРСКОГО МЕДНОГО ЛИТЬЯ В СЕРЕДИНЕ XIX В.

Плаксына Наталия Евгеньевна, заместитель директора по научной работе ГБУ РК «Национальная галерея Республики Коми» (г. Сыктывкар); **Тычков Максим Алексеевич**, ст. преподаватель кафедры книжной и станковой графики ГХПА им. А.Л. Штиглица (г. СПб.).

О СПОРНОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛИСТА «ВЕЛИКОПОЖЕНСКИЙ СКИТ НА ПИЖМЕ РЕКЕ» ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ.

Рогинский Ростислав Маратович, магистр исторических наук, ОО «Гомельская областная еврейская община «Ахдут (г. Минск, Беларусь).

К ВОПРОСУ О УПАДКЕ ТРАДИЦИОННЫХ УСТОЕВ В СРЕДЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В 1960-е–1980-е гг.

Ружинская Ирина Николаевна, к.и.н., Петрозаводский государственный университет (Республика Карелия, г. Петрозаводск).

ЛЕХТИНСКИЕ СТАРОВЕРЫ: ИСТОРИЯ ОБЩИНЫ.

Сажин Борис Борисович, к.и.н., НЧОУ ОО СОШ «Карьера», преподаватель истории (г. Москва).

ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА В РАННЕЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ И.И. КАБЛИЦА: ВЗГЛЯД РЕВОЛЮЦИОНЕРА-АНАРХИСТА.

Семенов Максим Николаевич, историк, Историко-патриотическое объединение «Багратион» (г. Москва).

ПРЕОБРАЖЕНСКОЕ КЛАДБИЩЕ ПРИ НАПОЛЕОНЕ: ПРОВЕРКА ПРЕДАНИЙ.

Семибратов Владимир Константинович, к.культурологии, доцент, Кировский институт (филиал) Московского гуманитарно-экономического университета, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин (г. Киров).

Г.Г. ВАЛИКОВ КАК ЗНАТОК И ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИКОНОПИСИ.

Семилетникова Елена Сергеевна, н.с., Государственный исторический музей (г. Москва).

СЛЕДСТВЕННЫЕ ДЕЛА XIX ВЕКА КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ МЕСТНОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА.

Собенникова Инна Оровна, краевед-исследователь (г. Москва).

ДОКУМЕНТАЛЬНЫЙ ОЧЕРК: ПУТЕШЕСТВИЯ ПО ЗАБАЙКАЛЮ. ВСТРЕЧИ С МЕСТНЫМИ СТАРООБРЯДЦАМИ. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ КОРНИ ЗАБАЙКАЛЬСКОЙ КЯХТЫ.

Сморгунова Елена Михайловна, к.филол.н., колледж «Наследие», профессор, преподаватель древних языков и Библийской археологии (г. Москва).

СОВРЕМЕННЫЕ «ПОМОРСКИЕ ОТВЕТЫ», ИЛИ ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ДИСПУТЫ.

Станкевич Григорий Павлович, историк, (г. Сумы, Украина).

БЫЛА ЛИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ «СЕКТА СЕКАЧЕЙ»?

Старицын Александр Николаевич, ведущий библиограф, ИНИОН РАН (Институт научной информации по общественным наукам (г. Москва).

ГЕОГРАФИЯ РАССЕЛЕНИЯ СОЛОВЕЦКИХ ВЫХОДЦЕВ – ОСНОВАТЕЛЕЙ СТАРОВЕРЧЕСКИХ ПУСТЫНЕЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.

Стороженко Алёна Александровна, к.и.н., доцент, Тувинский государственный университет (г. Кызыл); **Быкова Екатерина Васильевна**, к.и.н., доцент, кафедра культурологи, Вятский государственный университет (г. Киров).

ТРАДИЦИОННЫЕ ПРОМЫСЛЫ СТАРООБРЯДЦЕВ ВЕРХОВЬЕВ ЕНИСЕЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ РЕСПУБЛИКИ ТЫВА (ПО ЭКСПЕДИЦИОННЫМ МАТЕРИАЛАМ 2016 г.).

Тихонова Елена Леонардовна, к.филол.н., доцент, с.н.с., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ИМБТ СО РАН) (г. Улан-Удэ).

ИСТОРИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ СТАРООБРЯДЦЕВ БУРЯТИИ (СЕМЕЙСКИХ) О ЗАСЕЛЕНИИ И ОСВОЕНИИ КРАЯ.

Устинов Алексей Валерьевич, к.филол.н., методист по музейно-образовательной деятельности (г. Москва).

РУССКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК ДУХОВНОЕ ДВИЖЕНИЕ В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ОЧЕРКАХ С.В. МАКСИМОВА (1831-1901).

Чистяков Глеб Станиславович, редактор информационно-издательского отдела Московской Митрополии РПСЦ (г. Москва).

СТАРООБРЯДЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ КИНЕМАТОГРАФЕ.

Чувьуров Александр Алексеевич, — к.и.н., н.с. высшей категории, Российский этнографический музей (г. СПб.)*.

РЕЗНЫЕ ДЕРЕВЯННЫЕ ДОСКИ С ГОЛГОФСКИМ КРЕСТОМ В КУЛЬТУРЕ КОМИ СТАРООБРЯДЦЕВ ПЕЧЕРСКОГО ПРИУРАЛЬЯ.

Шадрина Алла Валерьевна, к.и.н., н.сотрудник Южного научного центра Российской академии наук; **Чернов Александр Анатольевич**, преподаватель Донской духовной семинарии.

ДОНСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРИОДИКЕ И ДОКУМЕНТАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ.

Шитова Наталья Ивановна, к.и.н., ст. преподаватель, Горно-Алтайский государственный университет (г. Горно-Алтайск).

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ УЙМОНСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ: БЕЛОВОДСКАЯ МЕЧТА И САКРАЛИЗАЦИЯ ТЕРРИТОРИИ ПРОЖИВАНИЯ.

Шишкина Елизавета Викторовна, аспирант, Институт истории и археологии Уральского отделения Российской Академии Наук.

УЧИТЕЛЯ-СТАРООБРЯДЦЫ ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1905-1918 гг.

Яскульски Адам, кандидат гуманитарных наук, Институт Русистики, Варшавский Университет, Польша.

ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ РУССКОГО ГОВОРА ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ СРЕДНЕГО И МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ СТАРОВЕРОВ СУВАЛКСКО-АВГУСТОВСКОГО РЕГИОНА.

ПРЕЗЕНТАЦИЯ ДОКУМЕНТАЛЬНЫХ ФИЛЬМОВ

Шумилина Наталья Анатольевна, научный сотрудник, ГБУК КК «Новороссийский исторический музей-заповедник».

Видеофильм «ЛИПОВАНЕ – КУБАНСКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ. ИСТОРИЯ ВОЗВРАЩЕНИЯ НА РОДИНУ». Авторские комментарии к фильму.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Анисимова В.Н. ДРУГАЯ ЖИЗНЬ. К БИОГРАФИИ И.А. КИРИЛЛОВА	11
Аргудяева Ю.В. СТАРООБРЯДЦЫ ЮЖНО-УССУРИЙСКОГО КРАЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ В.К. АРСЕНЬЕВА	14
Балановская Т.П. К ВОПРОСУ О НАЗАЛИЗАЦИИ (НОСОВОМ ПРИЗВУКЕ) В СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ПЕНИИ	20
Бардина П.Е., Победимова С.И. ЗАЙМКИ СТАРОВЕРОВ У СЕМИ ОЗЕР НИЖНЕГО ПРИТОМЬЯ	23
Бердинских В.А. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТА НИКОЛАЯ КЛЮЕВА	26
Богомазова А.А. ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН Г. МОСКВЫ, ХРАНЯЩИХСЯ В РГАДА. XIX–НАЧАЛА XX В.	30
Бронников Н.И. К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕНТРОВ СТАРООБРАДЦЕВ ПОПОВЦЕВ НА ТЕРРИТОРИИ УДМУРТИИ В КОНЦЕ XVIII–ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.	35
Бытко С.С. ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРНОГО ОФОРМЛЕНИЯ ПРАВОУЧИТЕЛЬНОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СБОРНИКА ИЗ СОБРАНИЯ ЛАИ УРФУ	39
Волоскова М.Н. РЖЕВСКИЕ НЕОКРУЖНИКИ И ИХ ХРАМЫ	44
Воронцова Е.В. ФИГУРА НАСТАВНИКА В СОВРЕМЕННЫХ БЕСПОПОВСКИХ ОБЩИНАХ (ПО МАТЕРИАЛАМ КУБАНИ И ЮЖНОЙ ВЯТКИ)	46
Голомянов А.И., Фурсова Е.Ф. ИЗ ЖИЗНИ НОВОСИБИРСКОЙ ОБЩИНЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЧАСОВЕННЫХ	49
Доулинг Констанс СУДЬБА ДЕТЕЙ АЛЕКСАНДРЫ ИВАНОВНЫ И ПАВЛА ПАВЛОВИЧА РЯБУШИНСКИХ В ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД: ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА МИХАИЛА ПАВЛОВИЧА РЯБУШИНСКОГО В ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКЕ НЬЮ-ЙОРКА И ДРУГИХ АРХИВОВ	52
Елисеев С.Е. ОТНОШЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ К ИМПЕРАТОРУ НИКОЛАЮ II РОМАНОВУ В ВЕКОВОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ	59
Елисеев Е.Е. (протоиерей). К ВОПРОСУ О БРАДОБРИТИИ В АРМИИ: ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО СТАРОВЕРИЯ В «ОТСУТСТВИИ» ДАННОЙ ПРОБЛЕМЫ	64
Королькова Л.В. «В МОЛЕННОЙ СЕРДЦЕ И ЖИЗНЬ, ОГРАДА И ОТВЕРДЕНИЕ РАСКОЛА» (СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОЛЕННЫЕ XIX-НАЧАЛА XX ВВ. САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ГУБ. И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ)	68

Костров А.В. ОБЩЕЕ И СПЕЦИФИЧНОЕ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП СТАРООБРЯДЦЕВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ	73
Луцковская Е.Ф. ИЗ ИСТОРИИ СТРОИТЕЛЬСТВА ПЕРТОЗЕРСКОЙ ЦЕРКВИ КУДЬ- МОЗЕРСКОГО ПРИХОДА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ	80
Матющенко В.С. ВОЗРОЖДЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ	88
Машковцева В.В. КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ВЛАСТЕЙ ПО ОТНОШЕНИЮ К СТАРООБРЯДЧЕСКИМ КУЛЬТОВЫМ ЦЕНТРАМ ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX В. (НА МАТЕРИАЛАХ НОЛИНСКОГО УЕЗДА ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ)	94
Михайлов С.С. ИЗ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА СТАРООБРЯДЦЕВ БЕСПОПОВЦЕВ-ФЕДОСЕЕВЦЕВ ГОРОДА КОЛОМНА	101
Молзинский В.В. НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ КАПТЕРЕВ И ЕГО РОЛЬ В ПОСТИЖЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРАВДЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА	106
Мурашова Н.С. МИФОПОЭТИКА ПРОСТРАНСТВА СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ ...	113
Осипов В.И., Осипова А.В. ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ ПО БЕССАРАБСКОЙ ЕПАРХИИ ЗА 1907 Г. (ПО МАТЕРИАЛАМ КАНЦЕЛЯРИИ АРХИЕПИСКОПА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ)	120
Павлячик Ангелика ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ ПОНЯТИЯ «МАТЬ» В ПОЭТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВЕРЫ ЕВДОКИМОВОЙ	125
Перекрестов Р.И. ВНУТРЕННЯЯ АСКЕЗА У СТАРООБРЯДЦЕВ ПО МАТЕРИАЛАМ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ XVIII–XIX ВВ.	128
Плаксына Н.Е. ДЕЛО КРЕСТЬЯНИНА ПОВЕНЕЦКОГО УЕЗДА ПЕТРА ХУХОРОВА: К ВОПРОСУ О ПРОИЗВОДСТВЕ И РАСПРОСТРАНЕНИИ ПОМОРСКОГО МЕДНОГО ЛИТЬЯ В СЕРЕДИНЕ XIX В.	137
Плаксына Н.Е., Тычков М.А. О СПОРНОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛИСТА «ВЕЛИКОПОЖЕНСКИЙ СКИТ НА ПИЖМЕ РЕКЕ» ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ	141
Пушков В.П. КРЕСТЬЯНСКОЕ ХОЗЯЙСТВО ВЕРХОКАМЬЯ В НАЧАЛЕ XX в.	148
Рогинский Р.М. К ВОПРОСУ О УПАДКЕ ТРАДИЦИОННЫХ УСТОЕВ В СРЕДЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В 1960-е–1980-е гг.	157
Ружинская И.Н. ЛЕХТИНСКИЕ СТАРОВЕРЫ: ИСТОРИЯ ОБЩИНЫ	160
Сажин Б.Б. ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА В РАННЕЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ	

И.И. КАБЛИЦА: ВЗГЛЯД РЕВОЛЮЦИОНЕРА-АНАРХИСТА	163
Семенов М.Н. ПРЕОБРАЖЕНСКОЕ КЛАДБИЩЕ ПРИ НАПОЛЕОНЕ: ПРОВЕРКА ПРЕДАНИЙ	169
Семибратов В.К. Г.Г. ВАЛИКОВ КАК ЗНАТОК И ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИКОНОПИСИ	173
Семилетникова Е.С. СЛЕДСТВЕННЫЕ ДЕЛА XIX ВЕКА КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ МЕСТНОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА	176
Сморгунова Е.М. СОВРЕМЕННЫЕ «ПОМОРСКИЕ ОТВЕТЫ», ИЛИ ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ДИСПУТЫ	182
Собенникова И.О. ДОКУМЕНТАЛЬНЫЙ ОЧЕРК: ПУТЕШЕСТВИЯ ПО ЗАБАЙКАЛЬЮ. ВСТРЕЧИ С МЕСТНЫМИ СТАРООБРЯДЦАМИ. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ КОРНИ ЗАБАЙКАЛЬСКОЙ КЯХТЫ	188
Старицын А.Н. ГЕОГРАФИЯ РАССЕЛЕНИЯ СОЛОВЕЦКИХ ВЫХОДЦЕВ – ОСНОВА- ТЕЛЕЙ СТАРОВЕРЧЕСКИХ ПУСТЫНЕЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.	194
Станкевич Г.П. БЫЛА ЛИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ «СЕКТА СЕКАЧЕЙ»?	201
Тихонова Е.Л. ИСТОРИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ СТАРООБРЯДЦЕВ БУРЯТИИ (СЕМЕЙСКИХ) О ЗАСЕЛЕНИИ И ОСВОЕНИИ КРАЯ	206
Шитова Н.И. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ УЙМОНСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ: БЕЛОВОДСКАЯ МЕЧТА И САКРАЛИЗАЦИЯ ТЕРРИТОРИИ ПРОЖИВАНИЯ	211
Шишкина Е.В. УЧИТЕЛЯ-СТАРООБРЯДЦЫ ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1905-1918 гг.	215
Шадрина А.В., Чернов А.А. ДОНСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРИОДИКЕ И ДОКУМЕНТАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ	220

В.Н. АНИСИМОВА

ДРУГАЯ ЖИЗНЬ. К БИОГРАФИИ И.А. КИРИЛЛОВА

В архиве Государственного Университета Управления хранится личное дело Ивана Акимовича Кириллова (Оп.7. Д.2239. 64 л.), документы которого позволяют восполнить отсутствующие биографические сведения об авторе книги «Правда старой веры», которая, по мнению Ф.Е. Мельникова, представляет исключительный по своей ценности вклад в старообрядческую литературу (1). Первые издания книги (Москва, Типография Т-ва Рябушинских, 1916 г., 1917 г.) открывает посвящение: «Священной памяти мученика за правду старой веры, протопопа Аввакума благоговейно посвящает автор труд свой». В предисловии, объясняя название книги, автор пишет: «если же здесь говорится о правде старой веры, то не с целью доказать эту правду — она уже доказана кровью мучеников, — но с целью указать на нее, как на источник возрождения русского народа» (2).

И.А. Кириллов был крупным и выдающимся писателем, именно только золотого периода (3). Как сложилась его жизнь?

Кириллов Иван Акимович родился в Москве 14 октября (ст. стиля) 1891 г. Родители — выходцы из крестьян. Отец служил посыльным, кассиром на железной дороге, одно время занимался мешочной торговлей, в конце жизни жил на средства детей. Мать — домашняя хозяйка.

Ближайшие родственники: жена Кириллова Елена Ерофеевна, 1889 г.р., Москва, домашняя хозяйка; дочь Елена Ивановна Кириллова 1925 г.р., Москва; окончила заочно курсы иностранных языков, работала переводчицей; брат — Николай Акимович Кириллов, 1907 г.р., Москва, электротехник, работал на ВСХВ; сестра Анна Акимовна Тихонова, 1904 г.р., Москва, работала медсестрой в центральной поликлинике научных работников (Гагаринский пер); сестра Вера Акимовна Баранова, 1909 г.р., Москва, работала инспектором сберкассы в Ленинграде.

Отец Аким Трофимович Кириллов, 1864 г.р., Москва, умер в 1941 г., мать Кириллова Васса Зиновьевна 1870 г.р., с. Мячково Коломенского уезда умерла в 1955 г.

Отец жены Ерофей Сергеевич Котельников, ж.д. служащий, умер в 1909 г. Мать жены Марья Григорьевна Котельникова умерла в 1924 г., была домашней хозяйкой.

Это сведения из автобиографии (На лицевой стороне типографского бланка напечатано, что текст составляется в произвольной форме, собственноручно, без поправок и исправлений, с обязательным освещением конкретных вопросов), дополненные сведениями из анкеты. Оба документа заполнены И.А. Кирилловым 17 ноября 1955 г.

Последний вопрос в автобиографии: «Кто

из родственников лишился избирательных прав, подвергался репрессиям, был под судом и следствием (за что, когда и где)». Ответ И.А. Кириллова: «Из родственников был репрессирован отец — Кириллов Аким Трофимович, в 1937 г. он был выслан на 10 лет; умер в 1941 г. Причину репрессии указать не могу, т.к. с 1914 г. я по личным мотивам расстался с семьей отца и связей не поддерживал. Знаю, что отец принимал участие в делах группы верующих; может быть репрессия была связана с этим обстоятельством, но точно ничего сказать не могу» (4).

И.А. Кириллов окончил Императорское Московское коммерческое училище в 1909 г. и в 1919 г. — Московский Коммерческий институт (ныне Институт народного х-ва им. Г.В. Плеханова), избрав специальностью финансово-экономические вопросы (сведения из автобиографии).

Дополнительные сведения из анкеты: «... читаю и перевожу со словарем по-французски; был в Германии (Берлин и Дрезден) в 1909 г. в качестве участника ученической экскурсии». Как следует из Выпускного свидетельства (копия, выдана от Института Народного Хозяйства имени Плеханова 12 апреля 1927 г.), И.А. Кириллов был принят в 1910 г. в число студентов б. Московского Коммерческого Института, где в 1916 г. выполнил все требования учебного плана по Административно-финансовому подотделу Экономического факультета, участвовал в установленных учебным планом практических занятиях и был подвергнут испытаниям по введению в философию, всеобщей истории, политический экономии (общий курс), политической экономии (спец. курс), истории экономических учений, экономической политики, экономической географии, статистике, науке о финансах, общей теории права, истории политических учений, экономической политики, экономической географии, статистике, науке о финансах, общей теории права, истории политических учений и французскому языку (всего 28 дисциплин. — В.А.). Испытания выдержал успешно.

Все требования учебного плана были выполнены в 1916 г. В автобиографии И.А. Кирилловым указана дата окончания института — 1919 г.

Начало самостоятельной работы пришлось на старшие классы средней школы (так называл И.А. Кириллов Московское коммерческое училище), когда он занимался работой по хронике в мелких газетах. В годы студенчества он поступил на службу конторщиком в Московскую городскую управу, в которой проработал в должности счетовода и помощника секретаря до ее ликвидации в ноябре 1917 г. В 1918-1919 годы был заведующим отделом статистики газеты «Экономическая жизнь».

С 15 сентября 1919 г. началась преподаватель-

ская деятельность И.А. Кириллова в Московском институте народного хозяйства им. Г.В. Плеханова, сначала в должности ассистента, потом доцента. Ему неоднократно приходилось менять места работы в связи с закрытием вуза, ликвидацией факультета и т.д., что отражено в п.19 анкеты (от 17 ноября 1955 г.):

1919–1929 гг. — Ассистент, затем доцент Московского института народного хозяйства им. Г.В. Плеханова.

1930–1931 гг. — Доцент, заведующий кафедрой Московского финансового института рабочих-выдвиженцев.

1931–1933 гг. — Доцент Московского института народного хозяйства им. Плеханова.

1933–1934 гг. — Доцент Московского института инженеров общественного питания.

1935–1940 гг. — Доцент Московского института советской кооперативной торговли.

1941–1942 гг. — Институт повышения квалификации при кассе взаимопомощи научных работников, доцент.

1942–1955 гг. — Доцент, заведующий кафедрой Московского инженерно-экономического института имени Серго Орджоникидзе.

В порядке совместительства:

1954 — 1955 гг. — Доцент, Московский финансовый институт.

В справке о стаже педагогической работы И.А. Кириллова в высших учебных заведениях от 14 марта 1948 г. дополнительно указаны Всесоюзная Академия мясомолочной промышленности (11.07.1940–15.12.1940) и Московский химико-технологический институт мясной промышленности (01.01.1941–01.09.1941). Общий стаж составил 27 лет и 7,5 месяцев. Сделана запись: «с 1 сентября 1944 г. тов. И.А. Кириллову назначена академическая пенсия» (книжка академического пенсионера №А-5699).

25 февраля 1942 г. И.А. Кириллов был зачислен доцентом в Московский инженерно-экономический институт им. С. Орджоникидзе (теперь Государственный Университет Управления) на кафедру «Финансирование и кредитование промышленности».

И.А. Кириллов успешно сочетал преподавательскую деятельность и научно-исследовательскую работу. В списке научных работ профессора И.А. Кириллова, который лично им подписан 4 мая 1958 г., значатся 27 работ (с указанием количества авторских листов). Первые работы в этом списке:

1. Городские ломбарды. Научные записки Московского Коммерческого института, 1914 г., 4 л.

2. Счетоводство городских ломбардов. Издательство журнала «Счетоводство», 1916. 5 л.

3. Ломбарды в России. Издание НКФина РСФСР, Москва, 1922, 5 л. (Перепечатано СО «Анkil», 1992 г., 68 стр.).

4. Землеустройство за три года революции (1917–1919). Изд. «Новая Деревня». М.-П., 1922. 17 л.

5. Полгода работы Всероссийского Кооперативного банка (Всекобанка). Издание Всекобан-

ка, Москва, 1923. 3 л.

6. Сельскохозяйственный кредит. Сборник: «Кооперация и финансы». Издание Всекобанка, Москва, 1923. 2 л.

7. Центральный банк сельскохозяйственного кредита. Издание: «Кооперативное издательство», Москва, 1925. 2 л.

8. Финансирование промышленности. Издание Народного Комиссариата Раб. Кр. Инспекции, 1926. 15 л.

9. Финансирование торговли. Издание Нар. Комис. Раб. Кр. Инспекции, 1928. 10 л.

10. Хлеб в народном хозяйстве СССР. Издание Госиздат, Москва, 1929. 4,5 л.

11. Как покупают и продают хлеб в СССР (на 4-х языках нацменьшинств), Издание Госнациздата, Москва, 1929. 2 л.

Как отмечено в научной характеристике 1948 г., на протяжении 29 лет научно-педагогической работы И.А. Кирилловым было написано и опубликовано более 10-ти работ, посвященных вопросам советской экономики. Особо подчеркнуто, что в период коллективизации сельского хозяйства была издана работа на тему: «Контрактация и ее значение в сельском хозяйстве», которая выдержала три издания и служила одним из практических пособий при проведении контрактации в сельском хозяйстве (5).

О плодотворной научной работе говорит список научно-исследовательских работ, выполненных И.А. Кирилловым за период с 1956 по 1960 годы и написанный рукой самого Ивана Акимовича. Работы опубликованы в Материалах совещаний и конференций, в учебных пособиях (29 авторских листов). В этом списке значатся также неопубликованные работы, которые составляют 27 авторских листов.

Научные труды И.А. Кириллова были оценены по достоинству. Ученый Совет Московского Института Народного Хозяйства им. Г.В. Плеханова от 4 июня 1938 г. (протокол №7) постановил утвердить И.А. Кириллова в ученой степени кандидата экономических наук без защиты диссертации по совокупности работ в области финансов и кредита. (Диплом Кандидата (ЭК №000089) СНК СССР и Высшая Аттестационная Комиссия выдан 4 марта 1946 г. Решением Совета Московского института народного хозяйства им. Г.В. Плеханова от 4 июня 1938 г. (протокол №7) гражданину Кириллову Ивану Акимовичу присуждена ученая степень кандидата экономических наук. Подписи: Председатель Совета и Ученый секретарь Совета. Печать: Институт Народного Хозяйства им. Плеханова Наркомторг СССР. В деле копия, заверенная нотариусом 28 октября 1946 г.).

Произошло это спустя восемь лет со времени принятия решения в Ученом Совете Московского Института Народного Хозяйства им. Г.В. Плеханова Докторскую диссертацию «Основные и обратные средства социалистической промышленности (состав и источники образования)» И.А. Кириллов защитил 30

июня 1955 г. в Совете Московского инженерно-экономического института. Диплом Доктора (МЭК № 000042) СССР Министерство Высшего образования и Высшая Аттестационная Комиссия выдан 15 апреля 1956 г. Решением Высшей Аттестационной Комиссии от 3 марта 1956 г. (протокол №5) Кириллову Ивану Акимовичу присуждена ученая степень доктора экономических наук. Подписи: Председатель и Ученый секретарь Высшей Аттестационной Комиссии. Гербовая печать: Высшая Аттестационная Комиссия при Министерстве Высш. Образ. СССР. В деле копия, заверенная нотариусом 24 декабря 1956 г.

Решением Высшей Аттестационной Комиссии от 8 сентября 1956 г. (протокол №3/II) Кириллов Иван Акимович утвержден в ученом звании профессора по кафедре «Экономика и финансы промышленности». Подписи: Председатель и Ученый секретарь Высшей Аттестационной комиссии, Печать учреждения выдавшего документ. В деле копия документа.

В личном деле есть приказы от Министерства высшего и специального образования и от дирекции Московского инженерно-экономического института, связанные с юбилейными датами в жизни И.А. Кириллова, с выражением благодарности за его многолетнюю успешную научно-педагогическую деятельность и пожелания дальнейшей плодотворной работы.

И.А. Кириллов имел правительственные награды (сведения из анкеты). В 1948 г. награжден медалью «За доблестный труд в Великую Отечественную войну» (1941–1945), в 1953 г. — орденом Ленина за долголетнюю и безупречную работу в высших учебных заведениях.

К сожалению, в личном деле нет никаких документов, связанных с награждением Ивана Акимовича Кириллова орденом Ленина.

С 1950 по 1952 гг. И.А. Кириллов был депутатом Совета депутатов трудящихся Красногвардейского района г. Москвы. Принимал участие в работе коллектива Московского инженерно-экономического института имени Серго Орджоникидзе по оказанию помощи промышленности; читал лекции в организациях и на предприятиях гор. Москвы по путевкам МК КПСС.

За годы работы в институте И.А. Кириллов состоял в должности и. о. заведующего кафедрой финансирования с 9 марта 1946 г., в должности заведующего кафедрой с февраля 1953 г. (в звании профессора с сентября 1956). 1 сентября 1970 г. И.А. Кириллов был освобожден от заведывания кафедрой и зачислен на должность профессора (по собственному желанию). С 26 августа 1971 г. в связи с переходом на пенсию был переведен на должность профессора-консультанта (по собственному желанию). И.А. Кириллов исключен из списка сотрудников в связи со смертью 1 января 1974 г.

Иван Акимович Кириллов похоронен на Преображенском кладбище в Москве (29 участок, 12 ряд, 4-я могила от дорожки слева направо). Здесь же покоятся его жена и дочь. Сведений о датах жизни жены и дочери Ивана Акимовича на памятнике нет.

Кириллова Елена Ивановна (1925–1960)

Кириллова Елена Ерофеевна (1889–1976)

Надпись на памятнике «Дорогому брату» говорит о том, памятник установлен Кирилловым Николаем Акимовичем (1907–1980). Он похоронен на Рогожском кладбище (6 участок). Здесь же покоятся мать И.А. Кириллова Васса Зиновьевна (1870–1955), его сестра Анна Акимовна Тихонова (1904–1982) и их родственники.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Слово Церкви. 1917. №51-52. С.821-823.
2. Кириллов И.А.. Правда старой веры. Барнаул, 2008. С.4. Это единственное издание книги И.А. Кириллова после 1917 г., но в нем не опубликовано написанное автором посвящение: «Священной памяти мученика за правду старой веры, протопопа Аввакума благоговейно посвящает автор труд свой».
3. Мельников Ф.Е. Краткая история старообрядчества. Барнаул, 1999. С.497.
4. Анисимова В.Н. Аким Трофимович Кириллов: «В предъявленном мне обвинении себя виновным не признаю». Статья опубликована на сайте «Самарское староверие» 26 ноября 2010 г.
5. Кириллов И.А. Контракция и ее значение в крестьянском хозяйстве. М.; Л., 1929. 254 с.; Он же. Контракция и ее значение в сельском хозяйстве. М.-Л., 1930.

Ю.В. АРГУДЯЕВА

СТАРООБРЯДЦЫ ЮЖНО-УССУРИЙСКОГО КРАЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ В.К. АРСЕНЬЕВА

В сентябре 2017 г. исполняется 145 лет со дня рождения знаменитого исследователя Дальнего Востока России — Владимира Клавдиевича Арсеньева. Собранные им сведения во время его многочисленных экспедиций по южной части дальневосточного региона по археологии, географии, зоологии, ботаники, этнографии и др. наукам — свидетельство его обширных интересов, нашли отражение в его некоторых публикациях и рукописных дневниках. Его обширные рукописные записи, сосредоточенные либо в полевых маршрутных дневниках, либо в дневниках, посвященных определенным отраслям знаний, ещё ждут своих исследователей. Интерес к ним огромен до сих пор. Разнообразные стороны деятельности В.К. Арсеньева и общая характеристика его рукописных материалов, хранящихся в разных архивах страны, довольно подробно представлены в изысканиях ряда авторов (1). Однако они практически не затронули изучение Владимиром Клавдиевичем русского населения южной части дальневосточного региона, окончательно закрепившегося в Приамурье и Приморье в середине XIX в.

В предлагаемой статье используются преимущественно свидетельства из путевых дневников Владимира Клавдиевича, хранящиеся во Владивостоке в архиве Общества изучения Амурского края (ОИАК), в Фонде В.К. Арсеньева (Ф. В.К. Арсеньева).

Южная часть Дальнего Востока во второй половине XIX—начале XX вв. представляла собой зону компактного и дисперсного расселения разных этнокультурных образований, среди которых выделялись группы аборигенного (тунгусо-маньчжурского и палеоазиатского), пришлого, преимущественно восточнославянского (русские, украинцы, белорусы) и восточноазиатского (китайцы, корейцы) населения. Среди них особое значение принадлежит русским, первыми из восточных славян пришедшим на Дальний Восток России. Именно они в XVII в. начали осваивать Приамурье, окончательно закрепились на этих землях в середине XIX в. (2) и в настоящее время составляют более 80% населения дальневосточного региона. Русские первыми «принесли» на эти земли традиционную культуру восточнославянской общности. Являясь таким образом по численности и хозяйственно-экономическому потенциалу доминирующей частью населения Дальнего Востока, русские оказались наименее изученными в этнокультурном отношении по сравнению с другими народами дальневосточного региона. Поэтому для нас важны свидетельства первопоселенцев и их потомков, которых застали исследователи

этой территории в начале XX в. К таким ученым относится выдающийся путешественник и этнограф Владимир Клавдиевич Арсеньев, который в первой трети XX в. провел свои знаменитые исследования Приамурья (бассейн Среднего и Нижнего Амура и его притоков) и Приморья (Южно-Уссурийский край). Собранный В.К. Арсеньевым обширный экспедиционный материал позволил ему создать ряд работ по этнокультурной истории дальневосточных народов, из которых наиболее изученными оказались аборигенные — удэгейцы, орочи, нанайцы, а среди пришлых — китайцы.

Специальных исследований русского населения Владимир Клавдиевич не производил прежде всего потому, что это не входило в число непосредственных задач его путешествий. Однако полностью исключить проблемы изучения русского народа в процессе полевых работ не представлялось возможным в связи с тем, что во второй половине XIX—начале XX вв. шло интенсивное заселение южной части дальневосточного региона российским славянским населением. И для его расселения необходимо было знать расположение свободных земельных участков, пригодных по разным показателям (качество почвы, наличие питьевой воды и сенокосных угодий и др.) для жизнедеятельности крестьян-переселенцев. Эти сведения, как дополнительное поручение к непосредственным задачам экспедиций, постоянно получал Владимир Клавдиевич от местного переселенческого начальства и губернаторов.

Дальневосточное крестьянство сформировалось в ходе длительного переселения, оседания и смешения восточных славян (русских, украинцев, белорусов), их региональных и конфессиональных групп из северных, центральных и южных регионов Центральной России, Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья. На первом этапе интенсивного заселения славянами Приамурья и Приморья (50-60-е гг. XIX в.) преобладали русские. Появление русского крестьянства на юге Дальнего Востока России можно считать (вслед за первым проникновением сюда казаков) второй волной освоения славянами этого региона.

Первые русские крестьяне были переселены на юг Дальнего Востока России — на р. Амур — в 1855 г. на казенный счет при генерал-губернаторе Восточной Сибири Н.Н. Муравьеве, получившим впоследствии за свою деятельность на востоке России титул графа и вошедшим в историю как Н.Н. Муравьев-Амурский. Это были 50 крестьянских семей из числа русских, живших в Иркутской губернии и Забайкальской области (474 души обоего пола), первоначально назначенные к переселению на Камчатку. Эти

крестьяне были расселены в низовьях р. Амура между Николаевским и Мариинским постами, образовав новые селения: Мало-Михайловское, Больше-Михайловское, Иркутское, Богородское, Сергиевское, Воскресенское, Мариинско-Успенское, Сабах, Тебах, Тыр (3).

Второе переселение русских в эту местность за счет казны было осуществлено в 1859–1861 гг. Это были около 250 семей из Воронежской, Вятской, Тамбовской, Пермской губерний, образовавших между Хабаровкой и Мариинским постом 9 новых селений (Воронежское, Вятское, Сарапульское, Яблоновское, Троицкое, Пермское (Мылки), Горин (Тамбовская слобода), Жеребцовское (Бирминское), Мариинск (Кизи) (4). Большинство жителей этих селений – ортодоксальные православные, но часть крестьян, поселившихся в с. Сарапульское, были старообрядцами.

Далеко не все выбранные чиновниками, места для поселения крестьян на амурских берегах оказались удобными «для хлебопашества и для промышленности». Специфические социально-экономические и природные условия нового местожительства внесли существенные коррективы в материальный быт и структуру крестьянских занятий, обусловили смену хозяйственных традиций. Некоторые оставили хлебопашество и стали заниматься извозом, сенокосением, освоили, под влиянием коренных амурских народов, охоту и рыболовство, занялись связанными с этими занятиями производствами (бондарное, клёпочное и др.). Сами крестьяне пытались самостоятельно улучшить своё социально-экономическое положение, стремясь найти на Амуре и в Приморье более приемлемые для хозяйственной деятельности природно-климатические условия и земельные угодья. Итогом этих усилий стало создание в 1861–1862 гг. на Амуре, в Софийском округе Приморской области, ещё 10 новых русских крестьянских селений (5) и переселение около 200 чел. в 1863–1864 гг. в Южно-Уссурийский край к заливу Св. Ольги на побережье Японского моря (6). Так началось заселение Приморья одной из групп русских крестьян, об адаптации которых к новым условиям жизни, об их экономическом положении мы находим свидетельства в дневниках В.К. Арсеньева начала XX в.

На Дальний Восток из российских губерний прибывали русские разной вероисповедной ориентации — православные (представители ортодоксального православия и старообрядцы), молокане, духоборы и др. Перед пришедшими на восточные окраины крестьянами прежде всего встала проблема адаптации к местным социально-экономическим, экологическим, демографическим, культурным условиям жизни. Для уроженцев разных российских регионов и их конфессиональных групп она проходил неодинаково. Лучше всего и быстрее приспособлялись русские, а среди них — старообрядцы. Этого не мог не заметить В.К. Арсеньев. Из всех групп русского населения именно старообрядцев встречал

Владимир Клавдиевич в самых глухих местах дальневосточной тайги.

Владимир Клавдиевич неоднократно бывал у старообрядцев, как в центральной части горной системы Сихотэ-Алиня, так и в отрогах этого хребта — в бассейнах рек, впадающих в Японское море и его бухтах. Впервые в его записях мы встречаем упоминание о старообрядцах во время его экспедиции 1906 г., которая описана им в путевом дневнике №1 (7). К этому времени в центральных районах Сихотэ-Алиня уже были старообрядческие деревни Загорная, Кокшаровка и Каменка.

Самая ранняя старообрядческая деревня Южно-Уссурийского края (Приморье) — Ильинка, возникшая в 1865 г. в Ханкайской волости, в долине р. Сиянхе около оз. Ханка, была основана уроженцами Самарской губернии. К ней и к расположенной рядом старообрядческой деревне Петропавловке в 1870 г. приселились выходцы из Забайкалья, так называемые старообрядцы-«семейские» (8), пришедшие с Аянского тракта (9), который они обслуживали до закрытия (1867 г.) Российско-Американской компании. Другие компактные группы старообрядцев-семейских с Аяна образовали недалеко от Владивостока, на р. Суйфун и р. Монгугай, деревни Красный Яр, Алмазовку, Богословку. Название последней старообрядцы перенесли впоследствии на побережье Японского моря, в бухту Амгу. За семейскими стали переселяться и другие группы старообрядцев — из Вятской, Енисейской, Пермской, Томской, Саратовской, Самарской и других губерний, с Алтая, Амурской области (10).

К концу XIX в., по мере роста в крае населения и подселения «мирских» (так старообрядцы называли приверженцев официального православия) в старообрядческие деревни, семейские, как и другие староверы, уходили из своих деревень в самые глухие таежные районы Сихотэ-Алиня — бассейны рек Уссури, Даубихэ, Улахэ, Иман, Бикин. В частности, старообрядцы дер. Ильинка перебрались в с. Красный Яр и дер. Осиновка Ивановской волости (в предгорьях Сихотэ-Алиня), староверы дер. Петропавловка — также в дер. Осиновка.

Так началась внутренняя, в пределах Южно-Уссурийского края, миграция староверов. Способность старообрядцев довольно быстро и основательно обустроиваться на новом месте высоко оценили некоторые чиновники переселенческого управления: к новым деревням старообрядцев они тотчас подселяли переселенцев-украинцев. Старообрядцы вновь бросали только что построенные жилища, разработанные угодья и уходили еще дальше — в таёжные просторы южно-уссурийской тайги. Именно по этим причинам перебрались всем обществом бывшие петропавловские старообрядцы дер. Осиновки в долину р. Даубихе, где в 1887 г. образовали новое селение, дав ему прежнее название Петропавловка. Уже отсюда, из района Сихотэ-Алиня старообрядцы стали переселяться на практически незаселенное побережье Японского моря — в бухты и в бассейны впадающих в

него рек Судзухэ, Кхучин, Пея, Кема, Амгу, Светлая, Единка, Самарга, Сяо-Кема и др. Здесь забайкальскими, уральскими, алтайскими, сибирскими старообрядцами и их потомками, уже местными уроженцами, было основано несколько новых населённых пунктов, в которых они старались селиться прежде всего по религиозному (по согласиям и толкам) признаку. Население этих деревень и хуторов постоянно увеличивалось как за счёт новых семей старообрядцев, уехавших из центральных районов Южно-Уссурийского края от переселенцев-никониан, так и за счёт мигрантов-старообрядцев из западных и сибирских регионов России. Так, по сведениям В.К. Арсеньева, если в 1906 г. в старообрядческом поселении по р. Амгу (в четырёхстах верстах севернее залива Св. Ольга. — **Ю.А.**) «проживают в 8 дворах староверов в числе 34 мужчин и 23 женщин» (11), то к 1907 г. численность населения этой деревни практически удвоилась: «Старообрядческая деревня Амагу состояла из восемнадцати дворов. Первые поселенцы (семь семейств) перекочевали сюда в 1900 г. с реки Даубихе. Живя далеко в горах, старообрядцы сохранили облик чистых великороссов. Патриархальность семьи, костюмы, утварь, вышивка на одежде, резьба по дереву и т.д. — все это напоминало древнюю Русь. У меня создалось впечатление, как будто я перенёсся сразу на несколько столетий назад» (12).

В.К. Арсеньев в своих дневниках за 1907 г. деревню Амугу иногда называл Богословкой. По всей вероятности это название было перенесено сюда из бассейна р. Монгугай (южная часть Южно-Уссурийского края), где в 1870-е годы в течение нескольких лет существовала деревня с аналогичным названием, созданная старообрядцами-семейскими, прибывшими с Аянского тракта. Впоследствии старообрядцы Богословки переселились в таёжные районы центральной части края, а оттуда — на побережье Японского моря. Владимир Клавдиевич зафиксировал в своих дневниковых записях за 1907 г. фамилиях глав семей этой деревни: Нестеров Антон, Матвеев Алексей, Шарыпов Евтихий, Кирилов Александр, Демидов Иван, Селетков Степан, Верещагин Демид, Николаев Савостян, Калугин Игнатий, Мезенцов Никита, Коротаев Андрей, Бортниковы Фирс и Леонтий, Черепановы Алемпий, Василий, Нефет и Трифон (13). Для нас чрезвычайно важны эти сведения, так как при сопоставлении с архивными данными и полевыми материалами можно выявить не только основные потоки внутренней миграции старообрядцев в пределах Южно-Уссурийского края, но и определить места, откуда в 1930-е годы эмигрировали старообрядцы Приморья в Маньчжурию. В частности, среди маньчжурских старообрядцев-эмигрантов были Калугины и Селетковы (14).

Определяя колонизационную ёмкость дальневосточных земель, В.К. Арсеньев, попутно, выявлял не только пригодные для образования новых деревень места, но и уже существовавшие поселения крестьян. Все они принадлежали

старообрядцам, жившим преимущественно по берегам небольших рек, впадающих в Японское море. Так, он полагал, что по р. Сяо-Кема, где в 1907 г. уже жили старообрядцы, можно организовать деревню в 15 дворов (15), по р. Кусун — деревню в 50 дворов (16) и др. Описывая земли по р. Кусун, Владимир Клавдиевич отметил как положительные, так и отрицательные моменты в развитии земледелия на этой территории: «На реке Кусун хлеб родится хорошо, но все же зерно не такое ядреное, как около зал. Св. Ольги. Все же урожаи вполне удовлетворительны. Картофель родится худо.. . Тыква и капуста растут отлично. Овес дает богатые урожаи. Суза, горох, гаолян, чумиза и кукуруза растут очень плохо, если и дают плоды, то очень тощие и маленькие. Особенно хорошо растут брюква, редька и салат» (17). Несмотря на такую ситуацию, В.К. Арсеньев полагал, что часть земель по долине этой реки вполне пригодна для развития полеводства и привлекает новых переселенцев-старообрядцев: «В колонизационном отношении только устье р. Кусуна на протяжении восьми верст от моря вверх по реке по правому ее берегу представляет из себя место, удобное для селений и для занятий хлебопашеством. По сведениям от старообрядцев уже около 30 семей будущим летом (1908 г. — **Ю.А.**) намерены приехать сюда из Пермской и Вятской губерний. Их ходки были, все осматрели и облюбовали места именно на этой реке» (18)..

В.К. Арсеньев неоднозначно относился к старообрядцам в первое время после встречи с ними. Называя их энергичными, дальновидными, умными, честными, он в то же время считал, что под предлогом спасения души они уходят в глушь ради наживы. Во всяком случае в полевых дневниках В.К. Арсеньева, относящихся к лету 1906 г. и к 1907 г., записи о староверах носят негативный характер (19). Вначале он пользовался только рассказами промысловиков-китайцев о староверах (20), в лице которых китайцы видели людей, которые, в отличие от аборигенов, могли постоять за себя. Вероятно, поэтому китайцы давали старообрядцам весьма нелестную характеристику, но, возможно, к этому и были какие-то основания.

Впоследствии, узнав лучше старообрядцев, В.К. Арсеньев уже не давал им такой нелестной характеристики. Он понял, что старообрядцы Южно-Уссурийского края уходили в другие места прежде всего от общения с «мирскими», от их религиозных установок, от новшеств ортодоксальных православных в духовной жизни, где они, как известно, всегда были непоколебимы в своих убеждениях.

Им ближе были коренные народы и в известной степени китайцы, которые никогда не вмешивались в их духовную жизнь, хотя старообрядцы видели, что представители восточноазиатского населения хищнически используют дальневосточные природные ресурсы, обманывают и притесняют коренное население. Старообрядцы прошли разные этапы и темпы

своей адаптации к условиям жизни в Приморье. Совершенно иные, чем на родине, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения заставили основную массу крестьян приспосабливать свои этнические и хозяйственные стереотипы, свой аграрный календарь к местным природным условиям, расширять сферу хозяйственной деятельности или даже менять её.

Определённую роль сыграли трудолюбие и психология русских, в том числе старообрядцев, выработавших способность противостоять трудностям, и свойственное всем русским, как считал В.К. Арсеньев, стремление к постоянному приобретению дополнительных знаний в области хозяйствования, быстрое обустройство на новом месте.

Особенно трудно шло приспособление к местным природно-климатическим условиям Южно-Уссурийского края — территории, включавшей и приханкайские степи, и горные хребты, и бескрайние таёжные просторы с довольно своеобразным климатом — с большими перепадами зимних и летних температур, с продолжительными дождями, паводками и разрушительными наводнениями в континентальной части региона. Своёобразием отличались природные условия и на побережье Японского моря. Но ни в одном из районов края старообрядцы не оставили полностью своё традиционное занятие — полеводство, стараясь распахать хотя бы немного десятин под хлеб, несмотря на то, что возможности для занятий хлебопашеством были разными. На побережье Японского моря В.К. Арсеньев увидел худшие условия для этой отрасли хозяйствования, чем в центральной части края: «земля не тёплая, хотя и сырая, которая в свою очередь не нагревается вследствие прохладного лета, холодных туманов, бризов и холодных дождей» (21), отметив наличие здесь сильных ветров в осеннее и в зимнее время (22). Староверы, жившие здесь, в частности, на р. Аму (Амагу), занимались земледелием, несмотря на то, что климат здесь был совершенно иным, чем на такой же широте в южной (у оз. Ханка. — Ю.А.) или центральной (на р. Даубихэ, район с. Анучино. — Ю.А.) части Южно-Уссурийского края. Им пришлось менять свой аграрный календарь. Вот как об этом писал в 1907 г. в своём дневнике В.К. Арсеньев: «В районе р. Амагу зима более суровая чем около залива Св. Ольги... Проводя параллель по широте здесь хлеба сеят в конце мая, тогда как у оз. Ханка и в области Анучина посев производится в конце Марта или в самом начале Апреля. Хлеба жнут в Амагу в конце Сентября, около Ханки в конце Июля. Надо считать, что в то время пока хлеб цветет на Амагу в области Анучина его уже сжали и склади в зароды. Лето прохладное, отсутствие летних жаров, влияние бризов, облачное небо, частые туманы — вот причины столь позднего цветения деревьев и трав и созревание хлебов» (23).

Помимо земледелия старообрядцы занимались и скотоводством — сопутствующей земледелию отраслью хозяйства. Его, по мнению В.К. Арсеньева, при отсутствии гнуса и обилии кормовых трав

на побережье, можно было поставить на хорошую промышленную основу: «У старообрядцев на р. Амагу очень много лошадей и крупного рогатого скота... Часть скота они продают на убой в Никольск Уссурийский для продажи или просто сдают мясо на военные суда... Все лошади крупные, рослые, кровные (есть карабахи и даже арабской крови). Лошадей они продают поселянам по цене довольно высокой» (24).

Старообрядцы в своей хозяйственной деятельности старались использовать все природные ресурсы, которыми располагал Дальний Восток. Они стремились, насколько это было возможно, вести комплексное хозяйство, с успехом применяя как принесенные сюда традиционные приёмы, так и традиции аборигенных и других народов Дальнего Востока. Там, где не позволяли природные условия — в таёжных и прибрежных районах — хлебопашество, как основной вид занятия, старообрядцы сменили на таёжные промыслы — охоту, рыболовство, сбор дикоросов (орехи, грибы, ягоды). Они справедливо полагали, что эти виды хозяйствования в данных природно-климатических условиях принесут больше выгоды. Это увидел и справедливо оценил В.К. Арсеньев во время своих путешествий: «Они [старообрядцы] говорят зачем нам добывать деньги из земли, когда есть они и на поверхности, стоит их не лениться только подбирать. Земледелие даст богатые урожаи, река — рыбу на весь год, охота — мясо постоянно, скотоводство — молоко, сыр, масло, пчёлы — мед, соболь — лишнюю копейку на черный день, помимо покупок всего необходимого для жизни» (25). Староверы быстро поняли, что собольевание — один из самых быстрых и доходных источников обогащения, поэтому они использовали при охоте на соболя как известные им, принесенные из Сибири русские способы добычи этого зверька, так и средства аборигенных и пришлых восточноазиатских народов. «Средство к жизни старообрядцев — собольевание всеми способами и китайским, и корейским, и гольдским в самых широких размерах» (26), сообщил Владимир Клавдиевич в своих дневниковых записях за 1907 г., описав и сделав на полях дневников зарисовки корейского, а также ороцкого самострелов и ловлю соболей сеткой (27).

Хорошую продукцию для жизнеобеспечения давала охота и на других пушных и копытных зверей (лось, изюбрь, кабан, косуля, медведь, рысь, енот, колонок, лисица, тигр и др.), а также на боровую (глухарь, рябчик, фазан) и водоплавающую (гуси, утки) птицу, с использованием самых разнообразных способов их добычи. Об этом есть немало записей в дневниках В.К. Арсеньева. Там же помещены сведения Владимира Клавдиевича и о развитии у старообрядцев рыболовства, в том числе о видах рыб, особенностях их миграции, способах добычи (28).

Значительное развитие получило у старообрядцев и пчеловодство, как в центральной части Южно-Уссурийского края на реках Даубихэ и Улахэ, где они держали до 300 ульев (29), так и на побережье Японского моря. «Также хорошо у них поставлено

и пчеловодство. Хозяева насчитывают улья сотнями» (30), писал В.К. Арсеньев о старообрядцах, живших на побережье. Этот промысел, а также добыча в урожайные годы кедровых орехов позволяла старообрядцам значительно увеличить свои доходы.

Трудолюбие и стремление освоить новые виды хозяйствования, неизвестные им ранее, способствовали формированию старообрядцев-предпринимателей. К ним можно отнести семью старообрядцев Худяковых, занимавшихся, наряду с хлебопашеством, пчеловодством, садоводством (в том числе гибридизацией плодовых культур), разведением пятнистых оленей, охотой, сбором дикоросов, морским промыслом. Морским промыслом (добычей и продажей нерпичьего жира, сельди, морской травы) занимались также старообрядцы Исаак Торбеев и Афанасий Поносов (31).

В.К. Арсеньеву во время его путешествий, как уже говорилось, удалось зафиксировать многие аспекты повседневности, помогавшие жизнеобеспечению переселенцев, прибывших на побережье. В этом плане он обратил внимание на любознательность и наблюдательность старообрядцев, стремление лучше узнать природно-климатические условия, в которых они уже жили. Ведя натуральное хозяйство, получая от природы многие жизненные ресурсы, проводя немало времени на охоте и рыбалке, они научились подмечать и использовать себе во благо многие явления природы, в том числе погодные явления. Это высоко оценил В.К. Арсеньев, когда он получил познакомиться со старообрядцами из центральных районов Сихотэ-Алиня и морского побережья. Отдельные наблюдения старообрядцев он зафиксировал в своих дневниковых записях. В частности, в одном из путевых дневников за 1907 г. Владимир Клавдиевич приводит ежедневные метеорологические наблюдения крестьянина-старообрядца из дер. Богословка на р. Амагу Игнатия Калугина за летний период 1907 г. (32).

Старообрядцы сообщали В.К. Арсеньеву сведения об ареале распространения тех или иных таежных растений, время их цветения и созревания плодов, их целебные свойства: «Старообрядцы с р. Амагу заметили, что ядовитые травы растущие на берегу моря не обладают той степенью ядовитости как растущие в глубине страны вдали от моря. Наприм[ер] „Борец“ и „Чемерица“ (Этим объясняется, почему иногда скот ест молоды побеги *Veratrum* на берегу моря)» (33).

Многие из старообрядцев, сообщая Владимиру Клавдиевичу сведения о повадках различных животных, о местах их обитания и ареале распространения, о времени прилета и отлета диких птиц, геологические, минералогические и другие данные, стали постоянными корреспондентами знаменитого путешественника. В частности житель Анучино старообрядец Терентий Калугин, которого В.К. Арсеньев высоко ценил за энтомологические знания, сообщил Владимиру Клавдиевичу в феврале 1915 г.: «Письмо Ваше от 11 февраля с.г. я получил, на которое честь имею ответить. Упомянутые Вами в письме горные козлы водятся: по р. Тудагоу в

Ур.[очища] Паутова... За тем в вершинах Сандагоу по притоку речки Лудье там убивают ежегодно, но мне туда совершенно не приходится ходить, хотя я своим знакомым написал в дер. Каменку и Кокшаровку, что бы они позаботились достать как козлов так и красных волков. В окрестности Ур.[очища]Анучино красных волков совершенно нет. Но я надеюсь, что мои знакомые в Каменке и Кокшаровке должны достать этих зверей. Чертеж от руки р. Тудагоу при сем прилагаю с указанием...., утесов и Ур.[очища] Паутово Зимовье» (34).

Со сведениями о времени перелета диких птиц и местоположении отдельных диких животных в том же, 1915 г., было отправлено В.К. Арсеньеву письмо старообрядцем Галактионом Черепановым: «... Глубокоуважаемый Владимир Клавдич! Вы просили меня насчет древностей для коллекции ничего еще не находили таких вещей. Вы просили Алемпия насчет птицы когда куда летит 1914 года весной гуся утки очень мало было когда шли на север мелкая птица шла очень поз[д]но и ужасно много. Осенью гуся утки и лебедя тоже мало шло а мелкой птицы куличков и разных пород тоже очень было много летели очень рано в 20 Августа до 26 сентября 1915-го года лебедя гуся и утки совсем мало было мелкой птицы тоже мало летит очень холодно. Ежели Вам нужно такое сведение то вы пошлите мне циркуляр как нужно описывать насчет птицы я постараюсь. Вы еще просили насчет диких еманов хотя явного не знаю а маленько могу показать. У нас на горах около моря в Найне я видал рысь задавила . на Белембе тоже орочен... убил я видал у него кожу он сушил, между Тавайзой и Ахобе тоже мы видали орочен убил маленького быка Еще на Виноградовке (В.К.Арсеньев подписал на „Даубихе“ — Ю.А.) Евмен Калугин убивал я у него видал из него шапку, когда мы жили в Петропавловке тоже Филимон Бортников убивал вершине Лифы» (35).

Были и другие письменные сообщения старообрядцев как об ареале распространения тех или иных видов флоры и фауны, так и о различных природных явлениях, облегчавших или ухудшавших повседневную жизнь старообрядцев в Южно-Уссурийском крае.

Таковы основные черты жизнедеятельности и экономического положения в начале XX в. одной из первых локальных групп русских крестьян Южно-Уссурийского края (Приморья) — русских старообрядцев, описанных Владимиром Клавдиевичем Арсеньевым во время его экспедиций в этот период. Эти материалы путешественника и одновременно очевидца повседневных событий внесли неоценимый вклад в создание этнографического и религиозно-экономического корпуса сведений о русском населении южной части Дальнего Востока начала XX столетия и в значительной степени послужили основой создания базы данных, на которую опираются последующие исследователи.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Тарасова А.И. Владимир Клавдиевич Арсеньев. М.,

1985. — 344 с.; Хисамутдинов А.А. Его звали Арсеньев-Уссурийский: Док.- ист. очерк // Записки Общества изучения Амурского края. Т.XXXI. Владивосток, 1997. С.120-134; Хисамутдинов А.А. «Мне сопутствовала счастливая звезда» (Владимир Клавдиевич Арсеньев. 1872–1930 гг.). Владивосток, 2005. — 256 с.

2. Аргудяева Ю.В. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX–начало XX в.). Кн. I. Крестьяне. Владивосток, 2006. С.18.

3. Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII–начале XX в. (1640–1917): Ист.-демогр. очерк. М.: Наука, 1985. С.54, 252.

4. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф.24. Оп.10. Д.191. Т.1. Л.367–374об.

5. Аргудяева Ю.В. Этническая и этнокультурная история русских... С.53.

6. ГАИО. Ф.24. Оп.10. Д.249. Карт.1666. Т.2. Л.338об., 340.

7. Архив Общества изучения Амурского края (Архив ОИАК). Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.1.

8. Термин «семейские» трактуется по-разному: потомки старообрядцев, бежавших после раскола в Русской православной церкви в Польшу и поселившихся там по берегам р. Сейм, или потому, что они были возвращены в Россию и водворены в Забайкалье Екатериной II в 1764–1765 гг. семьями. См.: Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск, 1994. С.31.

9. Аянский тракт соединял Якутск с портом Аян, расположенном на побережье Охотского моря.

10. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С.28, 30.

11. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.1. Л.716 с об. Здесь и далее орфография и пунктуация дневниковых записей В.К. Арсеньева и других материалов, хранящихся в фонде В.К. Арсеньева, полностью сохранены.

12. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.6. Л.43.

13. Там же.

14. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток: ДВО РАН, 2008. С.80–84; 116–123.

15. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.5. Л.13 с об.

16. Там же. Л.22об.

17. Там же.

18. Там же.

19. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.1. Л.31–31 с об.; Д.6. Л.56.

20. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.1. Л.31.

21. Там же. Д.8. Л.66.

22. Там же. Л.24 об.–25.

23. Там же. Л.24 с об., 27.

24. Там же. Д.5. Л.66 с об.; Д.7. Л.85 с об.; Д.8. Л.50об.

25. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.7. Л.90 с об.

26. Там же. Оп.1. Д.6. Л.31 с об.; Д.7. Л.7 с об.

27. Там же. Оп.1. Д.7. Л.11об., 16, 18.

28. Там же. Оп.1. Д.6. Л.41 с об.; Д.7. Л. Л.56 с об. –57 с об., 58 с об.

29. Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф.1. Оп.1. Д.1379. Л.225–226; Ф.702. Оп.5. Д.236. Л.3–4.

30. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.8. Л.51.

31. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. М., 2000. С.118–119.

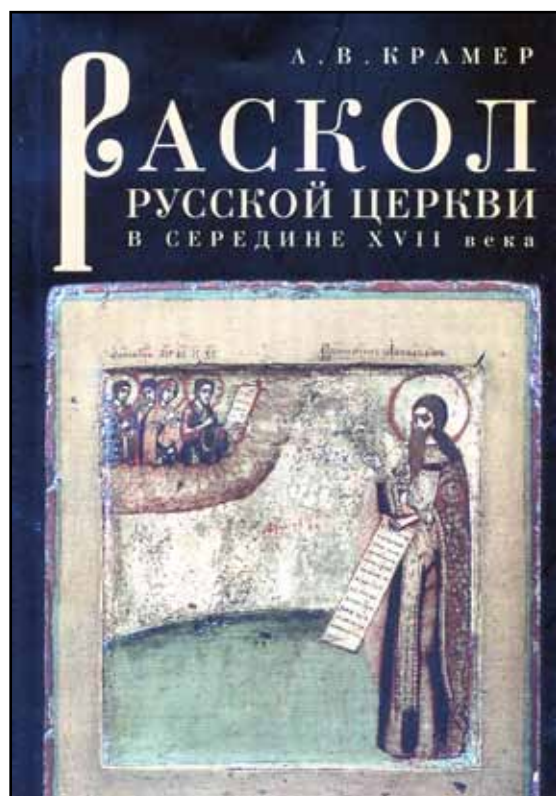
32. Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп.1. Д.8. Л.26 с об.

33. Там же. Д.11. Л.17 об.

34. Там же. Оп.3. Д.44. Л.5 с об.

35. Там же. Л.13 с об.

БИБЛИОГРАФИЯ



Крамер А.В. Раскол русской Церкви в середине XVII в. СПб.: Алетейя, 2014. — 368 с.

Книга А.В. Крамера «Причины, начало и последствия раскола русской Церкви в середине XVII в.» была издана в 2005 году. Ее содержание точно соответствует названию. Наибольший интерес в ней вызывают размышления автора о последствиях раскола. Многие из этих последствий не ушли в прошлое и участвуют в формировании образа жизни в России и в наше время, что должно быть небезразлично всем русским людям. Второе издание расширено и дополнено многими эпизодами и двумя отдельными главами.

СОДЕРЖАНИЕ

О расколе Русской Церкви и его последствиях / От автора

1. Патриаршество Иосифа / 2. Греческие иерархи - учителя и милостынесбиратели / 3. Царь Алексей Михайлович и его внешнеполитическая программа / 4. Начало реформы / 5. Путешествия русских клириков на греко-язычный Восток и их впечатления о греческой Церкви / 6. Патриарх Никон / 7. Начало «исправления» книг и обрядов / 8. Различия старых и новых богослужебных обрядов / 9. Проклятия на старые книги и обряды / 10. Изменения в богослужебных текстах / 11. Возникновение раскола / 12. Собор 1666 г. / 13. Собор 1666–1667 гг. / 14. Соловецкий «бунт» / 15. Судьбы первых вождей старообрядчества / 16. Вероучительные разделения в раннем старообрядчестве / 17. Общий характер «Никоновых» реформ / 18. Исторические параллели / 19. Последствия реформ / 20. Самый трудный вопрос и ответ на него / Заключение. Изменение перстосложения в России, как знак смены эпох.

Т.П. БАЛАНОВСКАЯ

**ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ ИСКУССТВ
К ВОПРОСУ О НАЗАЛИЗАЦИИ В СТАРООБРЯДЧЕСКОМ ПЕНИИ**

В исследованиях певческих традиций старообрядчества есть один аспект, который до настоящего времени системно не изучался. Это — тембральная специфика певческого звука. И.В. Полозова отмечает особую манеру богослужебного пения в некоторых наиболее крепких общинах старообрядцев, сумевших сохранить певческие традиции в советский период. Эта манера пения отличается и от фольклорной, и от академической, что, в частности, выражается в особенностях тембра, который сами носители традиции характеризуют как немного «гнусавый», «носовой» (1). Одна из таких крепких общин находится в с. Дерсу Приморского края. Это община часовенного согласия, состоящая из реэмигрантов, вернувшихся в 2009–2011 гг. на родину из Уругвая и Боливии. По рассказам членов общины — Федора Савельевича Килина, Ульяна, Петра, Ивана, Евстафия и Елисея Мурачевых, в Латинской Америке их семьи жили достаточно изолировано от общества, регулярно проводились богослужения, сохранялся язык и традиционный старообрядческий быт, все мальчики с 6–7 лет обучались богослужебному чтению и пению и принимали участие в богослужении, а наиболее способные с 14–15 лет осваивали крюковую грамоту. Таким образом, в общине с. Дерсу наблюдается редкая для настоящего времени сохранность певческой традиции, поэтому особенный интерес вызывает певческая манера и исполнительские особенности богослужебного пения.

С помощью заведующего кафедрой музыкальной информатики Московской государственной консерватории им. Чайковского кандидата технических наук Харуто А.В. был произведён компьютерный анализ спектра певческого звука богослужебного и внебогослужебного пения хора общины и отдельных певцов при помощи программы SPAX для ОС Windows и получен результат в виде сонограмм. Также был проведён эксперимент с группой экспертов, оценивавших тембр хора общины и певцов в записи. Программа SPAX, по словам её автора, разработана исключительно для анализа музыкального звука — анализа, ориентированного на характерные задачи, формулируемые музыковедами. В данном исследовании использовались средства SPAX для точного анализа динамического (то есть меняющегося во времени) спектра, который представляется в программе графически, а также для его статистических оценок. В числе прочих характеристик использовалась количественная оценка распределения энергии по усредненному (на заданном интервале времени) спектру — измерялся относительный уровень мощности выше заданной частотной границы, т.е. уровень ВПФ (2).

Проведённые исследования спектра звука

хора общины и его восприятия экспертами дали основание для следующих выводов:

- для хора общины с. Дерсу характерна единая манера темброобразования, отличающаяся стабильными параметрами формантной структуры спектра певческого звука;
- наибольшая мощность обертонового спектра в зоне НПФ(3) указывает на преимущественно грудной тип резонирования и использование грудного певческого регистра;
- основными тембральными характеристиками хорового звука общины являются назализованность, плотность, густота и резкость.

Открытым, тем не менее, оставался вопрос о причинах, вызывающих назализацию, выявленную в звуке хора общины с. Дерсу и вообще присущую некоторым старообрядческим хорам. Для выяснения этого вопроса явление назализации было изучено с точки зрения физиологии певческих процессов.

Назализация достаточно исследована в фониатрии. Причиной её является неплотное прилегание мягкого нёба к задней фарингеальной стенке, вследствие чего значительная часть озвученной воздушной струи проникает в носовые полости, и голос приобретает более или менее выраженный носовой оттенок (4). Однако, как выяснил Р. Юссон, понижение нёбной завесы приводит не только к назализации, но вызывает некоторые вторичные явления в голосовом аппарате. Так, на уровне гортани от действия носовой полости создаётся большой импеданс (5), изменяющий колебания голосовых складок, вследствие чего смыкание становится менее плотным. Из этого следует, что сила мгновенных ударов голосовых складок во время каждого сокращения уменьшается, что предохраняет от разрыва мышечные волокна и, таким образом, импеданс на уровне гортани является мощным защитным механизмом певческого голоса (6).

О том, что пение с назализацией ослабляет тонус голосовых складок, эмпирически известно хормейстерам (7) и вокальным педагогам (8), поэтому есть все основания предполагать, что данный способ пения был найден старообрядцами интуитивно, для предохранения голоса во время длительных богослужений. Аналогичного мнения придерживается И.В. Полозова: «Привнесение в церковно-певческое искусство фольклорных исполнительских приемов во многом вызвано физиологическими факторами. Такое пение интуитивно позволяет исполнителю облегчить длительный процесс пения и систематически снимать напряжение в связках, что неизбежно имеет место при отсутствии системы постановки голоса» (9).

Изучение тембра хора общины с. Дерсу

вывело нас в сферу вопросов о певческом звуке древнерусского богослужения, ещё не решённых в музыкальной медиэвистике. В частности, это вопрос о том, является ли старообрядческая манера пения характерной для древнерусского певческого искусства. И.И. Крыловская полагает, что манера средневекового богослужебного пения была полуакадемической. Основание к тому дают, по её мнению, фонологические особенности церковнославянского языка, в котором гласная «о» чётко произносится и в сильной, и в слабой позиции. Во время многократного её пропевания формируется особый способ «работы» певческого аппарата, который вокалисты считают правильным — это вертикальное открытие рта, приподнятое нёбо, опущенная вниз нижняя челюсть. Именно такой способ фонации при любых гласных звуках практикуют академические певцы (10). По мнению Н.Г. Денисова, на манеру звукоизвлечения также влияют, кроме отчётливого произношения, такие факторы, как размер храма, акустика, условия воспитания певца (11).

Православное богослужение, по выражению священника Павла Флоренского, — это «синтез искусств» (12). Храмовая архитектура, иконопись, гимнография, церковное пение — всё это взаимосвязано и оказывает влияние и на молящихся, и на сам строй богослужения. Однако вследствие раскола и последующих гонений старообрядцы оказались лишены одного важного компонента данного «синтеза» — возможности служить в пространстве храма, что, на наш взгляд, отразилось и на такой составляющей богослужебно-певческой традиции, как тембр хорового звука. Как доказано современными акустическими исследованиями, настройка и исполнение хора в разных помещениях происходит по-разному. Например, было отмечено, что в сильно заглушённых помещениях певцы используют даже несколько другую систему звукоизвлечения — с более высоким положением гортани (13). Важной особенностью церковного пения, по мнению В.П. Морозова, являются особые свойства акустики храмов (реверберация, резонанс). Хорошим акустическим свойствам храмов — формированию резонанса и реверберации — способствует их куполообразная форма, так как купол обладает свойством собирать рассеянные в зале звуковые волны, концентрировать их и снова отражать вниз (14). Профессор Гарвардского университета В. Сэбин в начале XX в. экспериментально доказал, что время реверберации прямо пропорционально воздушному объёму помещения и обратно пропорционально среднему коэффициенту звукопоглощения и суммарной площади ограждающих поверхностей (15). Таким образом, небольшие моленные комнаты с низким потолком и заполненные молящимися — являются помещениями, в которых уровень реверберации слабый или приближается к нулю. А именно в такого рода помещениях происходят богослужения в общине с. Дерсу и, вероятно, происходили в течение всего периода гонений во всём старообрядчестве.

Следовательно, одним из факторов формирования певческой манеры старообрядцев (возможно даже основным), была акустика помещений со слабой или нулевой реверберацией, в которых староверы вынуждены были совершать свои богослужения после раскола.

Согласно исследованиям Р. Юссона, во время фонации в помещениях со слабой или нулевой реверберацией, у певца возникает целый комплекс неприятных ощущений: «обеление» тембра, ощущение сжатия гортани и неудержимой потери дыхания (16). По мнению учёного, в таких условиях у певца есть единственное средство избежать неприятных ощущений — это повысить импеданс на уровне гортани. Однако, если спад импеданса в предгортальном пространстве «чрезмерно велик, тогда всякое приспособление, ещё сохраняющее вокальный тембр, окажется бесполезным» (17).

Как уже указывалось выше, большой импеданс на уровне гортани создаётся в результате действия носовой полости, то есть назализации. Хотя и изменяя вокальный тембр, она является механизмом предохранения певца от неприятных ощущений во время пения в помещениях со слабой или нулевой реверберацией. Этот механизм, на наш взгляд, был найден и адаптирован старообрядцами для пения вне пространства крестово-купольного храма, типичного для древнерусского зодчества.

Некоторые исторические свидетельства дают основания шире рассмотреть вопрос о связи назализации с акустикой и не относить ее только к старообрядческой манере пения. Так, в частности, записи святителя Игнатия Брянчанинова, инспектировавшего в первой половине XIX в. Валаамский монастырь, содержат немало критических замечаний по поводу «гнусавости» пения братии. Внимательно изучив этот вопрос, мы обнаружили, что замечания свт. Игнатия о «гнусавом пении» в Валаамском монастыре некоторым образом подтверждают наше предположение о необходимости назализации как защитного механизма при пении в плохой акустике. Так, в очерке «Валаамский монастырь» (18) приводятся данные о том, что отличительной особенностью Валаамских храмов во времена свт. Игнатия была их крайняя теснота, т.е. поющие находились практически в очень неблагоприятных акустических условиях.

Попытка найти объяснение назализации в сфере физиологии и акустики вызвана стремлением к практическому обоснованию необходимости данного вокального приёма. Однако, может быть, назализованное пение являлось эстетической нормой не только старообрядческого, но и древнерусского богослужебно-певческого искусства? Это не исключено, но дать точный ответ на данный вопрос пока не представляется возможным. Здесь, конечно, необходимо учитывать, что стиль интонирования и слуховые представления с течением времени могли кардинально измениться. С одной стороны, вполне возможно, что в дореформенный период назализованный звук не вызывал эстетического

неприятия, и оно появляется позже, с развитием западно-европейской вокальной школы. Поэтому уже во времена свт. Игнатия Брянчанинова и в настоящее время чрезмерная назализация считается явным недостатком, требующим исправления. С другой стороны, сложно представить себе, что назализованное, гнусавое пение было эстетической нормой древнерусского певческого искусства. Сейчас невозможно точно установить, каким было это пение. Больше всего сведений сохранилось о самом позднем периоде — Московского царства и о ведущих хорах — государевых и патриарших певчих дьяках. Это пение было элитным, профессиональным, певчие дьяки проходили строгий отбор, причем отбирались исключительно низкие голоса, это пение было басовым, что само по себе уже практически исключало назализацию, так как низкие голоса используют преимущественно нижний, грудной резонатор, а не верхний, в который входят назальные полости. Для басового пения в сочетании с акустикой крестово-купольного храма, которая добавляет объём и окрашивает голоса, «гнусавость» практически невозможна. Однако, следует также учитывать, что наряду с певческими центрами в Москве, Новгороде, существовало много монастырей, городских и сельских храмов и соборов. И наряду с крестово-купольными храмами, с XVI в. существовали шатровые храмы со своей акустикой. Поэтому можно предположить, что не везде пение было басовым, профессиональным и исключало использование назализации как защитного механизма. Возможно, в небольших храмах певчие с более высокими типами голосов, пели с разной степенью назализации, но это было, на наш взгляд, все же не эстетической нормой, а исполнительским вокальным приёмом.

Суммируя всё вышеизложенное о тембробразовании в певческой манере староверов, можно сделать вывод, что в старообрядчестве, вследствие гонений и невозможности проводить богослужения в помещении храма, вынужденно сформировалась особая манера пения. Отличительным признаком этой манеры является назализация певческого звука, обусловленная необходимостью увеличения импеданса на уровне гортани для ослабления тонуса голосовых складок, что предохраняет их от повреждения, а также способствует преодолению неприятных ощущений во время фонации в помещениях с нулевой или

слабой реверберацией. Дальнейшего исследования требует вопрос о певческой манере в средневековой Руси и её связях со старообрядческим пением.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Полозова И.В. Церковно-певческая культура саратовских старообрядцев: формы бытования в исторической перспективе. Саратов, 2009. С.257.
2. Высокая певческая форманта (ВПФ) — это группа усиленных обертонов, примерно 2400-2700 Гц у мужчин и до 3500 Гц у женщин. Наличие выраженной ВПФ придаёт звуку полётность и помехоустойчивость.
3. Низкая певческая форманта (НПФ) — усиление мощности обертонов в зоне 400-600 Гц. Определяет мягкость, объём, массивность голоса.
4. Максимов И. Фониатрия. Пер. с болг. В.Д. Сухарева. М., 1987. С.99.
5. Импеданс — общее сопротивление (противодавление), создаваемое ротоглоточным рупором и колеблющимся в нём столбом воздуха.
6. Юссон Р. Певческий голос. Исследование основных физиологических и акустических явлений певческого голоса. М., 1974. С.99.
7. Сапрыкина Е.Е. Подготовка руководителей хорových коллективов к работе над тембром голоса: дис. к.п.н. М., 2002. С.101.
8. Дейша-Сионицкая М.А. Пение в ощущениях. М., 1926. С.19.
9. Полозова И.В. Указ. соч. С.258.
10. Крыловская И.И. Вокальная педагогика средневековой Руси: опыт реконструкции знаний // Проблемы музыкальной науки: Российский научный специализированный журнал. 2011. №1 (8). С.34-35.
11. Денисов Н.Г. Старообрядческая богослужебно-певческая культура: к проблеме типологии: автореф. дис. д-ра искусствоведения. СПб., 2010. С.13.
12. Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Флоренский П.А. Избранные труды по искусству. М., 1996. С.199-215.
13. Алдошина И.А., Приттс Р. Музыкальная акустика. СПб., 2006. С.458.
14. Морозов В.П. Искусство резонансного пения. Основы резонансной теории и техники. М., 2008. С.336-337.
15. Акустическое проектирование зала: методические указания к курсовой работе для студентов архитектурных специальностей / Сост.: Т.А. Дацюк, Е.С. Вознесенская, Ю.Н. Леонтьева. СПб., 2007. С.23.
16. Юссон Р. Указ. соч. С.101.
17. Там же. С.103.
18. Игнатий (Брянчанинов), свт. Валаамский монастырь. СПб., 1847. С.15-16.

П.Е. БАРДИНА, С.И. ПОБЕДИМОВА

ЗАИМКИ СТАРОВЕРОВ У СЕМИ ОЗЕР НИЖНЕГО ПРИТОМЬЯ

Недалеко от города Томска, в окрестностях пос. Самусь, хорошо известны названия озер — Яково, Дмитриевское, Круглое, Мальцево и деревня с удивительным названием — Семиозерки. Названия этим озерам и деревне были даны старообрядцами, поселившимися здесь, в глухой болотистой тайге во второй половине XIX в. Еще два небольших безымянных озера были в тайге, в болотистом месте. Они были глубокие, когда палкой измеряли, то дна не могли достать. Все озера были очень богаты рыбой. Сейчас эти два озера уже почти заросли. По мнению местных жителей, озера начали зарастать и гибнуть, потому что была нарушена старая система связи между ними. Все они входили в одну цепочку озер, связанных между собой протоками, по которым весной вода стекалась в Нижнее озеро, ныне Круглое в пос. Самусь. Каким-то образом староверы — первопроходцы определили в этих еще никем не исследованных местах связь семи озер и выбрали их как место для уединенных, богоспасаемых заимок. На заимках, в отличие от скитов, жили семьями, обычно одна семья, но между собой поддерживали связи и собирались вместе на большие праздники, такие как Рождество, Пасха или на похороны. По рассказам охотников и рыболовов, бывавших на заимках, там был какой-то особый микроклимат, не бывало ни заморозков, ни засухи, по-видимому, благодаря близости болот, так что все овощи без всяких теплиц росли лучше, чем в соседних поселках. Суспехом разводили пчел, ловили рыбу в озерах — тем и жили.

Имена старообрядцев навсегда остались в названиях озер. В частности заимка и пасека прапрадеда одного из авторов данного исследования — С.И. Победимовой, Дмитрия Худеева в конце XIX в. была на берегу озера, которое стало называться Дмитриевским. Рядом было Яково озеро, названное так по имени другого старовера — Якова Байсова, где была заимка его семьи. На берегу Мальцева и небольшого Карасьего озер поселился примерно в то же время старовер Емельян Мальцев с четырьмя сыновьями, назвав селение Семиозерками. По воспоминаниям жительницы пос. Самусь Мальцевой Устиньи Лазаревны, 1913 г.р., первым здесь поселился ее прадед Емельян Мальцев. У него была пасека — это место и сейчас на окраине Самуськов называют Емельянова пасека. У прадеда было 4 сына — Лука, Калинин, Киприян и Федор — дед У.Л. Мальцевой. Прадед им построил первые четыре дома в Семиозерках. Там родился отец — Мальцев Лазарь Федорович, 1888 г.р., прозванный Лазарем Семиозерским за свою богатырскую

силу. По рассказам многих жителей пос. Самусь о его силе до сих пор рассказывают легенды. О сильном человеке говорили: «О, ты как Лазарь Семиозерский!» Он работал в Самуськах на судоремонтном заводе, и каждый день туда ходил пешком. Днем работал на заводе, а ночью успевал у себя на поле и пашню вспахать, и сено накосить. В обычной жизни он почти ничем не отличался, росту был среднего, с окладистой бородой, но очень кряжистый, крепкий, бревно мог поднять одной рукой как палку. Всем запомнилось, что зимой в любой мороз он ходил без шапки и ворот нараспашку. А время от времени он так «показывал себя», что все жители дивились и рассказывали друг другу, чем Лазарь опять удивил. Вез он однажды зимой сено большой воз, и конь на горку никак не мог сани вывезти. Лазарь тогда выпряг коня, сам взял оглобли и вывез воз. Да еще и сказал: «Много наложил, сам-то еле вывез, где уж коню было вывезти». И лошадей у него звали как в сказке — Бурка и Каурка.

Потомки Мальцевых и сейчас живут в Самуськах. Кроме Мальцевых в Семиозерках жили и другие староверы, крестились двуперстием, старики молились с подручниками и лестовками, ели из отдельной посуды. В середине XX в. в Семиозерках было 70 домов, многие жители работали не в колхозе, где получали палочки — трудодни, а на судоремонтном заводе в соседнем поселке Самусь, куда со временем и переехали. Некоторые уехали в новый город Северск.

Потомки староверов, уже почти утратившие старую веру и обычаи, живут и сейчас в пос. Самусь, г. Томске, Северске и других селениях Томской области. Чаще всего они сохраняют память о своих предках и уважение к ним. Не удивительно, что в нашем небольшом музее г. Северска встретились двое из потомков староверов — авторы данных строк. П.Е. Бардина (Потрепалова), занимающаяся этнографией русских сибиряков, уже неоднократно писала о старообрядцах Томского края и о своих предках-староверах, переселившихся в Томскую область из Тюменской и Пермской областей (1995, 1996, 2001, 2009 и др.). Художница Светлана Победимова (Глазкина), 1967 г. рождения, слушала в детстве рассказы дедушки Ефрема Григорьевича Самойлова, который вырос на заимке своего дедушки — того самого Дмитрия Худеева, чьим именем названо озеро. Дочь Дмитрия — Софья — рано умерла, поэтому Ефрем, 1906 г. рождения, вырос на пасеке дедушки и бабушки. Когда Ефрем вырос, он выехал в поселок Самусь, получил образование, так что в годы войны работал инженером в котельном

цехе на Самусьском судоремонтном заводе, а потом преподавал в ремесленном училище в пос. Самусь. У дедушки Ефрема было три дочери — Наталья, Анна и Зоя — мать Светланы. Еще дед держал в поселке пчел, научившись этому навыку от своего деда.

С возрастом дедушка Ефрем стал носить окладистую бороду, ел из отдельной посуды, крестился двуперстием, много молился и читал старинные книги. Светлана с бабушкой иногда ездила в церковь в г. Томск, а дед никогда с ними не ездил. Дотошная Светлана как-то спросила дедушку: «Ты почему с нами в церковь не едешь? Ты что баптист?» Дедушка сильно рассердился, и тогда бабушка сказала: «А ты не ругайся, а расскажи ей о старой вере». Дедушка усадил Светлану и долго рассказывал, что его дед и он сам — старообрядцы, что старая вера самая правильная, о царе — Антихристе, рассказывал как жили с дедом на заимке на озере, как помогал дедушке качать мед, как ловили рыбу в озере, как молились по лестовкам и много еще, чего Светлана в силу возраста не запомнила. Еще он рассказывал, как они с дедом «во времена гонений на старую веру» закопали все старинные книги, завернув их в какие-то тряпки, глубоко в землю на заднем дворе. Там книги лежали много лет, а потом он сам их выкопал, оказалось, что некоторые книги сгнили, но часть их сохранилась. Он показал Светлане старинные иконы и книги в кожаных переплетах с металлическими застежками, учил молитвам «Отче наш» и «Богородица». Светлана узнала, что дед крестил её в младенчестве в озере в Семиозерках по старообрядческим обычаям. Когда Светлане было лет восемь, к дедушке приезжали староверы, человек десять, откуда-то из дальних мест. Они были в темной одежде, женщины носили черные платки в роспуск, долго о чем-то беседовали с дедушкой. Умер дед Ефрем в 1992 г. в пос. Самусь, а похоронен на кладбище в Семиозерках, где были могилы многих других староверов. Потомки прапрадеда сохранились по женской линии, и дед завещал передать свои книги Светлане, надеясь, что именно она сохранит их лучше всех.

С возрастом Светлана расспросила своих старших родственников, узнала многое о жизни своих предков, например, что часть ее родни — Королевы, переселились в Красноярский край в деревню Луговатку, где основали Королевскую заимку. Там до сих пор живут староверы и сохраняют старинные обычаи. По рассказу тетушки, ее бабушка переписывалась с уехавшими родственниками, хотя письма приходили редко. Они там занимались огородом, скотом, рыбой и охотой, заготавливали пушнину, за которой приезжали два раза в год заготовители — летом на барже, а зимой на санях по зимнику. Они привозили староверам за пушнину не деньги, а продукты — муку, крупы, соль, сахар, а также патроны, порох, дробь и пр. Деньги староверы не принимали, да и магазинов там не было.

И в Нижнем Притомье также до недав-

них пор сохранялись, и вероятно есть и сейчас, уединенные старообрядческие скиты в труднодоступной тайге, на гривах среди болот, между поселками Самусь и Красным Яром. Дорогу к ним раньше знали немногие, так как она зачастую представляла собой узкую тропу, иногда из специально затопленных бревен, которые выстукивали палкой под водой во время передвижения. В тайге за д. Силантьевкой, по рассказам, в скитах жили так называемые безденежные староверы. У них не было паспортов, и они не брали в руки деньги, потому что на них «печать Антихриста». На заимках в тайге около Красного Яра — Гужихиной, Лесниковой, Щегловой, Гари и др. жили также безденежные и истинно-православные христиане, которые для спасения души, чаще всего под старость, ушли из греховного мира в пустынь, в тайгу. Многие жители окрестных селений знают координаты заимок, слышаны об особенностях веры и быта старообрядцев, а охотники, рыбаки и ягоdniки неоднократно бывали там. Они приносили отшельникам продукты, муку, крупы в обмен на ягоду, рыбу, туеса и прочие изделия. Бывали в скитах и научные сотрудники университетов и музеев, лингвисты и историки, в том числе и автор этих строк — П.Е. Бардина в 1978 г.

На этих заимках как в живом музее сохранялись старинные приемы строительства жилья, крыши из бересты, весь уклад жизни, утварь из дерева и бересты, старинные орудия труда, старопечатные книги и старинные иконы. Раньше были отдельные мужские и женские скиты, позднее сохранились только женские. Для молений у них надевалась специальная старинная одежда — сарафаны, рубахи, тканые пояса и платки в роспуск у женщин, кафтаны у мужчин. Кроме того, мужчины обязательно носили бороду, без которой, как говорили, и «умирать грешно». Для счета молитв служила лестовка — своего рода чётки с выступами из нашитого бисера или кожи, дерева, на каждый из которых надо было прочесть молитву и сделать земной поклон. А для поклонов использовалась плоская подушечка — подручник. Крестятся староверы старинным двуперстным сложением пальцев, говоря, что мирские или «никониане» крестятся «кукишем» или «щепотью».

Хозяйство староверов даже в условиях неблагоприятных для земледелия строилось на основе самообеспечения. Сразу после переселения вручную корчевали лес, пахали или даже просто мотыжили землю и заводили пашни и огороды. Содержали коров, лошадей, овец и обязательно разводили пчел, потому что мед был необходимым продуктом питания в дни постов. Значительную долю в хозяйстве занимала рыболовство, сбор дикорастущих ягод и грибов, кустарные промыслы и охота. При невозможности выращивать зерновые, приобретали муку и крупы в обмен на свои изделия из дерева и бересты (туеса, кадушки и пр.), а также на ягоды, орехи и пушнину. Здесь был преодолен запрет на выращивание «чертова

яблока» — картофеля, и его выращивали даже в скитах.

Очень устойчиво у староверов сохранялись пищевые запреты, что характерно для многих религиозных течений. Самый известный из запретов у староверов — не есть из одной посуды с мирскими. Для пришлых людей у них была отдельная посуда. Кроме того, у них строго соблюдалось разделение посуды на чистую и поганую, а в пищу не употреблялось мясо зверя «с когтем» — медведя, зайца, кролика, и с копытом, как у лошади. В скитах иноки, ведущие монашеский образ жизни, мясо не ели вообще, а рыбу — только «в указанные дни». И конечно, староверы очень строго соблюдали посты, много времени уделяли молитвам. На большие праздники — Рождество, Пасху, Троицу пустынники собирались вместе и, кроме молитв, пели духовные стихи, в которых говорилось в основном о скитаниях за веру.

Скиты в недалеком прошлом были практически в каждом районе нашей области. Однако старообрядцы Томского Приобья не составляли таких компактных групп как «семейские» Забайкалья или «поляки» Алтая. Скиты и заимки неоднократно разоряли и сжигали — в 1930-е гг., в годы войны, при лесоразработках и пр. Но они вновь отстраивались или переносились на новое место, сохраняя какое-то ядро, которое со временем пополнялось новыми обитателями. Во многом скиты выполняли функцию своеобразного дома престарелых, так как там обитали преимущественно пожилые женщины. Во второй половине XX в. часть старообрядческих заимок, как, впрочем, и поселков, исчезла. Жители их частично перебрались в соседние крупные селения или в города. Некоторая часть старообрядческих поселений обособилась, сохраняя особенности быта и веру (например, деревни Чановка, Шаламовка в Парабельском районе, Лось-Гора в Чаинском районе, Кипрюшка в Кривошеинском районе). Часть староверов поселилась небольшими группами, иногда отдельной улицей в крупных селениях (например, в пос. Красный Яр, в Тогуре). Другая часть, как и потомки Дмитрия Худеева, удалась в еще более глухие места, например, в верховья реки Кети, в Красноярский край. Многие потомки староверов практически утратили религиозные традиции предков, хотя с возрастом в какой-то степени некоторые возвращались к вере.

Последователи старой веры, при всем разнообразии их дальнейших путей, оставили заметный след в истории Томско-Нарымского Приобья. Они, несомненно, способствовали расселению и освоению наиболее неблагоприятных труднодоступных районов этого региона.

Впервые о старообрядцах около города Томска упоминается уже в конце XVII в., однако таежные районы Приобья особенно привлекли внимание последователей старой веры со второй половины XIX в. Центром притяжения старообрядцев в Нижнем Притомье был, по видимому, старообрядческий монастырь на реке Юксе, разоренный в 1930-е гг. Жительница пос. Самусь рассказала, что в детстве вместе с отцом — охотником была в этом монастыре, когда из него увозили монашек, а все старинные иконы и книги в кожаных переплетах выбрасывали на улицу, складывали в кучу и сжигали. Эта куча горела три дня.

На постоянной историко-краеведческой экспозиции Музея г. Северска «По реке времени» отражена вся история Нижнего Притомья, начиная с эпохи палеолита и до современности. С помощью музейных технологий и экспонатов рассказывается о коренных народах Сибири, об основании г. Томска, о православном монастыре в устье р. Киргизки, о старожильческих деревнях Иглаково и Белобородово и о строительстве нового города Северска на месте этих селений. Нашлось место в экспозиции и для таежных отшельников — старообрядцев по материалам, переданным в музей потомками, живущими в городе, в том числе и авторами данных строк. На базе этой части экспозиции проводятся для школьников занятия с рассказами не только о протопопе Аввакуме и боярыне Морозовой, но и о местных хранителях старой веры.

Около озера Нижнего, которое стали называть Круглым, в конце XIX в. возник крупный рабочий поселок Самусь для зимней стоянки и ремонта речных судов. Сейчас озеро Круглое — любимое место отдыха не только жителей поселка, но и горожан из Томска и Северска. На берегу этого озера проходит уже не первый год праздник «У семи озер», а в музее поселка представлена вся его история.

ЛИТЕРАТУРА

- Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. С.20–21.
- Бардина П.Е. Васюганские тропы староверов // Земля каргасокская. Томск, 1996. С.280–284.
- Бардина П.Е. Старообрядцы Томского Приобья по этнографическим материалам // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Материалы III Международной научно-практической конференции. Улан-Удэ, 2001. С.112–113.
- Бардина П.Е. Отчий дом. Тобольск и вся Сибирь. Нарым. Тобольск, 2009. С.203–209.

В.А. БЕРДИНСКИХ

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТА НИКОЛАЯ КЛЮЕВА

Николай Алексеевич Ключев родился 10 (22) октября 1884 г. в глухой деревне Коштуге Андомской волости Вытегорского уезда Олонецкой губернии (на Русском Севере, ныне Вологодская область) в крестьянской семье.

Отец — сиделец в винной лавке. Дед и мать — старообрядцы: первый — из «самосожженцев», вторая — сказительница, «былинница» и «вопленица». Именно от матери унаследована любовь к фольклору: песням, духовным стихам, сказам, преданиям:

«Грамоте, песенному складу и всякой словесной мудрости обязан своей матери», — говорил впоследствии сын-поэт (1).

В 1893-1895 годах — учеба в церковно-приходской школе, затем — в двухклассном городском училище в Вытегре. Год учился в Петрозаводской фельдшерской школе, откуда ушел — «по болезни».

Крестьянским трудом не занимался никогда.

Многое в биографии Ключева известно только с его слов: это — часть его литературного образа. Некоторые эпизоды его ранней молодости просто апокрифичны и не поддаются проверке, отдельные события мало достоверны, но есть и несомненные факты, к примеру — странствия по Северу: паломничество на Соловки, пребывание в раскольнических сектах.

Стилизация — по старообрядческим книгам и канонам живой староверческой культуры — стала отличительной чертой Ключева: его речи и внешнего облика, образного мышления и литературного творчества, душевного склада и духовосприимчивости, мировоззрения и мироосмысления.

Эта стилизация проявляется даже в своеобразной его самоаттестации:

«Я — мужик, но особой породы: кость у меня тонкая, кожа белая, и волос мягкий. Ростом я два аршина и восемь вершков, в грудях двадцать четыре, а в головной обойме пятнадцать с половиной. Голос у меня чистый и слово мерное, без слюны и без лая, глазом же я зорек и сиз; нерпячий глаз у меня, неузнанный. Не пьяница я и не табакокур, но к сиропному пристрастен. В обиходе я тих и опрятен. Горница у меня завсегда, как серебряная гривна, сияет и лоснится. Лавка древесная песком да берестой натерта — моржовому зубу белей не быть».

В 1905-1906 годах участвовал в «социальных брожениях» (вел агитацию среди крестьян): на старообрядцев, как многомиллионную (и, как правило, оппозиционную властям) силу, тогда возлагали немалые надежды радикалы разных политических мастей (в том числе и прежде всего — социал-демократы и эсеры), а Ключев

считал себя истовым старообрядцем. Сочинял «революционные» стихи. В январе 1905 г. за «распространение антиправительственных прокламаций» арестован, получил шестимесячное тюремное заключение (отбывал его в Вытегре и Петрозаводске), затем находился «под негласным надзором».

В одном из писем к А. Блоку (1909 г.) он заявлял: «Я не считаю себя православным, да и никем не считаю, ненавижу казенного бога, пещь Ваалову Церковь, идолопоклонство „слепых“, людоедство верующих». Актерство его с сильной примесью юродства — старинного русского средства самозащиты личности в экстриме для нее — черта всей его творческой жизни.

Следует отметить, что переписка с А. Блоком (1907-1912 гг.) — это вообще важнейшая часть биографии Ключева как поэта. Именно А. Блоку он посвятил и первый сборник своих стихов (с предисловием В. Брюсова) — «Сосен перезвон» (М., 1912. — 90 с.).

К этому времени он (кроме того, что обошел множество старообрядческих скитов на Севере) побывал также у сектантов-«хлыстов» в Рязанской губернии (1911 г.), откуда, по его же словам, вынес «Братские песни» — свой второй поэтический сборник (М., 1912. — 72 с.). В этом сборнике проявляются уже не только поэтический талант, но и некое «идушее от лукавого» кощунство сектанта — «человека, который с Богом накоротке».

Свое литературное реноме и свой имидж среди столичной и московской публики (светской и богемной) он выстраивал системно и целенаправленно — в образе «поэта от сохи».

Жена московского писателя С. Гарина, на квартире у которого Ключев нередко останавливался в 1913-1916 гг., вспоминала впоследствии об этом «неординарном» визитере:

«Коренастый. Ниже среднего роста. Бесцветный. С лицом, ничего не выражающим, я бы сказала даже тупым. Длинной, назад зачесанной, примазанной шевелюрой. Речь медленной и бесконечно переплетаемой буквой „о“...»

Зимой — в стареньком полушубке. меховой, потертой шапке. Несмазанных сапогах. Летом — в несменяемом, также сильно потертом армяке и таких же несмазанных сапогах. Но все четыре времени года также неизменно сам он весь обросший и заросший, как дремучий его олонецкий лес» (2).

Свои стихи Ключев читал весьма своеобразно — нараспев, как бы мелодекламируя — и с большим успехом. По свидетельству той же Н. Гариной, поэт был человеком «очень земным», «очень неглупым, но себе на уме». Он играл роль

то «блаженного», то «крестьянского пророка», то «простачка-мужичка». Склонность и способности к актерству передались ему, очевидно, от деда, водившего в свое время по окрестным селам дрессированного медведя и устраивавшего с ним представления — на потеху деревенской публике.

Проявлялась у Клюева и тяга к бытующему на Руси с древности юродству: «загадочность речей», скоморошьи «шутки-прибаутки» — словом, «театр одного актера», в котором, между прочим, основной и единственный исполнитель, внешне подыгрывая «господам-зрителям», на деле и «в грош их не ставит».

Со времени первых клюевских публикаций до выхода первого сборника его стихов прошло около семи лет. Он приобрел репутацию «крестьянского поэта». И хотя религиозная образность, диалектизмы сочетаются в его стихах (как зорко подметил В. Казак) с некоторыми приемами символизма, все же он создает свою, глубоко оригинальную и самостоятельную поэтику. Она вполне независима от минорной лирики А. Кольцова, И. Никитина, И. Сурикова и зиждется сугубо (или в бльшей степени) на первозданной народной песне.

Стихи Клюева, выдержанные в стиле народных плачей, духовных песнопений, ярко орнаментальны. Их театрально-обрядовая, музыкально-напевная сторона до сих пор остается не вполне осознанной отечественным литературоведением. Они густо населены миром крестьянских вещей в их мифологическом преломлении и святыми угодниками из древнерусской жизни: Медост и Микола Мокрый, Егорий на коне и Власий со скотом Старообрядческие формы русской крестьянской культуры — главная ценность в мире для автора. Идеи мученичества страстотерпцев, умерщвления плоти как средства преодоления природной греховности (идеи скопчества); аскетизма, связанного вверигами и постничеством, поиски легендарного Беловодья — все это и многое другое нашло отражение в стихах Клюева (особенно до 1918 г.).

Нельзя не уловить в них и тональность обличительного пафоса, идущего от протопопа Аввакума — лучшего русского писателя XVII в.

Когда сложу свою вязанку

Сосновых слов, медвежьих дум?

«К костру готовьтесь спозаранку», —

Гремел мой прадед Аввакум.

(Из стихотворения «Где рай финифтяный и Сирин»)

Значительная часть клюевских стихов этнографична — в лучшем смысле этого слова. В них — живая суть сельского быта, лишенная внешней экзотики, но наделяющая своим голосом все предметы крестьянского обихода. Таковы его лучшие поэмы «Мать — Суббота» и «Заозерье», значительная часть его лирики.

Как поэт Клюев совершенно самобытен, и в зрелый период своего творчества он — в своих

поисках новых путей русской поэзии — уже не только не эпигонствует, но и противостоит и символистам, и акмеистам. Любимые его поэты — француз П. Верлен, австриец Р.М. Рильке, древнееврейский царь Давид.

Клюевский стих удивительно многообразен: он то архаично-стилизован, то изыскан, то просторечно-озорноват, то лирически-символичен. Русь в нем — осознанно внеисторична: это — сказочная «Белая Индия», утопический мужицко-крестьянский «Рай».

Горыныч, Сирин, Царь Кащей, —

Всё явь родимая, простая,

И в онемелости вещей

Гнездится птица золотая.

Даже пытаясь приспособиться к советской власти в своем цикле стихов «Ленин», Клюев идет от старообрядческого пафоса неприятия старой власти.

Есть в Ленине керженский дух,

Игуменский окрик в декретах,

Как будто истоки разрух

Он ищет в «Поморских ответах».

Пытаясь отстоять жизнь крестьянской культуры, поэт неизбежно попадал под топор большевистской диктатуры.

В 1916 г. Клюев пытается организационно объединить и возглавить «новокрестьянских» поэтов (С. Клычков, П. Орешин, В. Ширяевец и др.). Попытка заканчивается, в общем-то, неудачей.

На какое-то время тесно связан с С. Есениным — отношениями своеобразной «дружбы-вражды». Широко (и скандально) известно их совместное участие в «литературных играх-посиделках» при императрице Александре Федоровне...

После 1917 г. в творчество Клюева вмешивается мощная политизированная, злободневно-публицистическая струя. В 1918-1920 гг. он состоит членом РКП(б), откуда, правда, исключается — «за религиозность». Сближается, как и С. Есенин (которого, кстати, в детстве воспитывал дед-старообрядец), с левыми эсерами, хотя, в сущности, остается радикально левым народником, «переодетым» под крестьянина... Впрочем, сотрудничество с левоэсеровской литературной группой «Скифы» приносит для поэта и определенные практические результаты: в берлинском издательстве последней в 1920-1922 гг. выходят сразу три сборника его стихов.

А в Петрограде в 1919 г. издается самое полное (в двух книгах) собрание стихов Клюева — «Песнослов» (Пг., 1919. — 10.000 экз.; Кн.1 — 320 с.; Кн.2 — 256 с.).

Несмотря на некоторую политизированность, творческие итоги 1918-1919 гг. представляют собой вершину поэтической жизни Клюева.

Но отношение властей к нему уже в начале 1920-х годов резко меняется. И главная причина этого кроется, несомненно, в отчетливом переходе поэта на позиции твердой защиты разрушаемых

большевистским режимом устоев крестьянской жизни:

*Не хочу Коммуны без лежанки,
Без хрустальной песенки углей!
В стихотворной тягостной вязанке
Думный хворост, буреломник дней*
1919

Поразительное творческое достижение Клюева — поэма «Мать-Суббота», в которой одухотворение всех вещей в крестьянской избе перерастает в проповедь высокого гуманизма обычной жизни («лада») русского крестьянина:

*Ангел простых человеческих дел
В избу мою жаворонком влетел,
Заулыбалися печь и скамья,
Булькнула звонко гусыня-бадьа,
Муха впотьмах забубнила коту:
«За ухом, дяденька, смой черноту!»*
1922

Языческое, старообрядческое и просто христианское переплавлены в его поэзии в межвременное искусство — это тайное предчувствие гибели русской крестьянской культуры. Отсюда и духовная мощь поэта в лучших своих творениях.

Советская официальная критика по отношению к поэту приобретает все более жесткие (и даже жестокие) формы. Не исправила положения и книжка стихов «Ленин», вышедшая в 1924 г. тремя изданиями. Игра Клюева с властью заранее обречена на поражение. Изымается цензурой его «Плач о Есенине» (1926). Расхожим применительно к нему становится ярлык «кулацкий поэт». После публикации поэмы «Деревня» (1927) и выхода сборника «Изба и поле» (Л., 1928. — 108 с. — 3.000 экз.) этот ярлык приклеивается к нему намертво, а издание его стихов в СССР полностью прекращается — почти на полвека.

В 1923-1932 гг. поэт живет в Ленинграде. Писатель Г. Гор так вспоминает облик его городской квартиры конца 1920-х годов:

«Но вот дверь открылась, и вместе с ней открылось нечто, не поддающееся реалистическим мотивировкам. Перед нами была изба, по бревнышку перенесенная из Олонецкой губернии и собранная заново, разместившаяся в петербургской квартире.

Между бревен торчал мох. Из щелей выполз таракан. Под дощатым потолком были полати. Большая русская печь занимала половину избы. Перед печью стояла квашня.

За простым дощатым столом сидел человек с большим бабьим лицом. Борода казалась приклеенной. В углу висел портрет Богородицы кисти Симона Ушакова — одновременно икона и историческая реликвия.

Клюев, сложив совсем по-бабьи на животе руки, заговорил, окая и причитая, о погоде, почему-то о льне, гумне и деревенском густом сусле».

Конечно, все это — существенные элементы жизнотворчества Клюева. Многое здесь отмечено и «гендерными перверсиями». Но если такого рода «девиации» у М. Кузьмина — это нечто от нравов «империи времен упадка» (позднеримских терм и т.п.), то в поэзии Клюева они — от какого-то доморощенного сектантства, в частности — от «хлыстовского радения». Христос для поэта — «невеста и жених одновременно». Во всяком случае, именно в этом ключе выдержаны его стихи о «скопчестве»:

*О, скопчество — страна, где бурый колчедан
Буравит ливней клюв, сквозь хмару и туман,
Где дятел-Маята долбит народов ствол
И Оспа с Колтуном наостригают кол...*

Сам же Клюев вершиной своего творчества считал поэму «Погорельщина» (написана в 1927-м, впервые опубликована лишь в 1991 г.).

В 1932 г. поэт перебирается из Ленинграда в Москву. Средств к существованию — практически никаких. Советская печать для него закрыта. Критика свирепствует.

Посвященная Клюеву статья в «Литературной энциклопедии» (1931) напоминает, скорее, политический приговор:

«Поэмы «Деревня» и «Плач по Есенину» (1927) — совершенно откровенные антисоветские декларации озверелого кулака. Клюев открыто прокликает революцию и предрекает, что «мужик сметет бороδοю» новое татарское иго» (3).

Чтобы хоть как-то «пробиться», поэт пытается внешне мимикрировать, пишет, в частности, слабый и конъюнктурный цикл «Стихи из колхоза» (1932-1933 гг.). Все оказывается тщетным.

Да и по сути своей его поэзия («Песни Гамаюна», цикл «Разруха» и др.) остается неприкрыто антибольшевистской. Он не приемлет ни «индустриализацию», ни — тем более! — «коллективизацию», которая уничтожила российское крестьянство:

*То Беломорский смерть-канал,
Его Акимушка копал,
С Ветлуги Пров да тетка Фёкла.
Великороссия промкла
Под красным ливнем до костей
И слезы скрyla от людей,
От глаз чужих в глухие топи*

Рукописи своих стихов поэт предоставляет для ознакомления другим литераторам, сам декламирует в чужих гостиных и дружеских компаниях. И беда не заставила себя ждать: сочувствовавший и помогавший ранее Клюеву в жизненных трудностях И. Гронский (тогда — главный редактор журнала «Новый мир»), возмущившись «антисоветчиной» клюевских стихов, «растлевающих» литературную молодежь, «сигнализировал» об этих «возмутительных фактах» руководству «органов». После его телефонного звонка исполняющему обязанности председателя

ОГПУ Г. Ягоде и с «высочайшей» санкции И.Сталина — 2 февраля 1934 года Н. Клюев был арестован.

На допросах поэт показал:

«Я считаю, что политика индустриализации разрушает основу и красоту русской народной жизни, причем это разрушение сопровождается страданиями и гибелью миллионов русских людей...

Я воспринимаю коллективизацию с мистическим ужасом, как бесовское наваждение. Такое восприятие выражено в стихотворении, в котором я говорю:

*Скрипит иудина осина
И плещет вороном зобатым,
Доволен лакомством богатым
О ржавый череп чистя нос,
Он трубит в темь: колхоз,
Колхоз...*

Вопрос: Кому вы читали и кому давали на прочтение цитируемые здесь ваши произведения?

Ответ: Поэму «Погорельщина» я читал главным образом литераторам, артистам, художникам. Обычно это бывало на квартирах моих знакомых, в кругу приглашенных ими гостей. Так, читал я «Погорельщину» у Софьи Андреевны Толстой, у писателя Сергея Клычкова, у писателя Всеволода Иванова, у писательницы Елены Тагер, группе писателей, отдыхавших в Сочи, у художника Нестерова» (4).

Решением Особого совещания при ОГПУ от 5 марта 1934 г. Клюев, обвиненный по статье 58-10 Уголовного кодекса («контрреволюционная агитация», а также «создание монархической и церковной организации писателей»), был подвергнут 5-летней ссылке и отправлен в поселок Колпашево Нарымского края (ныне г. Колпашево Томской области).

Сохранились письма поэта из ссылки. Они вопиют о том, что условиями голодного быта он был поставлен там на грань жизни и смерти.

По ходатайствам некоторых знакомых и неравнодушных к нему людей, он осенью 1934 г. переводится в Томск. Но и здесь творчески работать из-за нужды почти невозможно.

Здоровье поэта разрушено. В марте 1936 г. его разбивает паралич, после которого он долго не мог восстановиться...

Ну а пережить «большой террор» ему не было суждено «по определению»: областное УНКВД просто не могло миновать его в поисках подходящей фигуры при своих фабрикациях «дел» о надуманных

«контрреволюционных организациях» — Клюев подходил для этого, как никто другой.

И 5 марта 1937 г. он вновь арестован, в июне тройкой при УНКВД — как участник вымышленной «монархо-кадетской организации «Союз спасения Родины»» и за «контрреволюционную повстанческую деятельность» — признан подлежащим «высшей мере наказания» и осенью (предположительно 23 или 25 октября) того же года — расстрелян в Томской тюрьме (5).

Первая его посмертная (и послереабилитационная) книга увидела свет лишь в 1977 г.

Как поэт Клюев занимает в отечественной литературе очень достойное место — ничуть не ниже С. Есенина. А в наши дни ценность его редкого поэтического дарования, питавшегося жизнелюбием и духовной мощью русского крестьянства, еще более возросла. Крестьянство в России XX в. уничтожено полностью, но голос, цвет, вкус и запах того утраченного мира ныне востребованы как один из источников исторической самоидентификации народа.

Конечно, в своем литературном творчестве Клюев удивительно разнороден и даже противоречив: поэт из деревни — но не крестьянин по сути свой; религиозный старообрядец — но, по всем формально-церковным канонам, богохульник; «неонародник» — и мистик; враг «машинного города» — но при этом прошедший значительную часть своей жизни (и желавший жить) именно там; самостоятельный и оригинальный поэт — и одновременно изощренный стилизатор фольклорного и архаичного пластов русской речи.

Но ведь как раз на сопряжениях всех этих противоречий и расцветал его самобытный (и посему — одинокий) поэтический талант. Нелишне также помнить: это единственный крупный русский поэт XX века, поднявший свой голос против сталинской «коллективизации» — гуманитарной катастрофы, уничтожившей миллионы крестьян.

*Нам вести душу обожгли,
Что больше нет родной земли.*

Может быть, это и есть реальное проявление подлинного гуманизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Серебряный век русской поэзии. М., 1993. С.419.
2. <http://www.booksite.ru/klyuev/>.
3. Литературная энциклопедия. М., 1931. Т.5. С.326.
4. <http://www.vcisch2.narod.ru/KLYUEV/Klyuev.htm>.
5. См.: Азадовский К.М. Николай Клюев. Путь поэта. — Л., 1990; Шенталинский В.А. Рабы свободы: В литературных архивах КГБ. М., 1995.

А.А. БОГОМАЗОВА

ОБЗОР «КОЛЛЕКЦИИ ДОКУМЕНТОВ ЕДИНОВЕРЧЕСКИХ И СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН Г. МОСКВЫ И МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ» РГАДА

Коллекция документов единоверческих и старообрядческих общин г. Москвы и Московской губернии (фонд 1501, далее — Коллекция) выделена из фонда 1647 (Коллекция документальных материалов архивохранилища личных и монастырских фондов).

В состав Коллекции входят документы единоверческой Никольской церкви, что при Рогожском богаделенном доме, Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища, старообрядческой общины при Покровско-Успенском храме, Старообрядческой Введенской общины, Успенской старообрядческой общины, Первой и Второй Московской общины старообрядцев беспоповского поморского брачного согласия, а также документы торгового дома Московской старообрядческой книгопечатни Л.А. Малехонова и К^о при деревне Никулиной Бронницкого уезда и Старообрядческого благотворительного общества, связанные с организацией старообрядческих учительских курсов при Рогожском кладбище. Хронологические рамки представленных материалов: 1854–1929 гг.

Рогожское кладбище, основанное в 1771 г., являлось центром старообрядцев-беглопоповцев. В 1835 г. «правительство преобразовало Рогожское кладбище в богаделенный дом, ограничив деятельность старообрядческого центра исключительно содержанием богаделен» (1). Тем не менее Рогожский богаделенный дом оставался одним из самых крупных центров старообрядцев-беглопоповцев, а с 1846 г. — старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии. Единоверческий приход был создан на Рогожском кладбище в 1854 г. Единоверцам была отдана Никольская церковь и колокольня (2). Таким образом, с 1854 г. на Рогожском кладбище соседствовали старообрядцы, приемлющие священство Белокриницкой иерархии, и единоверцы.

Наиболее ранними в Коллекции являются документы Никольской единоверческой церкви (1854–1917 гг.): книги брачных обысков (октябрь 1854–февраль 1889 гг.), клировые (1857–1913 гг.) и исповедные (1855–1917 гг.) ведомости, приходо-расходная книга (1880–1886 гг.). В Коллекцию входят клировые ведомости и других единоверческих церквей: Троицко-Введенской, что у Салтыкова моста, в Москве, Михайло-Архангельской села Михайловская слобода Бронницкого уезда (1908–1909 гг.), Московской Успенско-Никольской при Преображенском богадельном доме, а также Всех-Святского единоверческого девичьего монастыря в Москве за Рогожскою заставой (1909 г.) (3).

Ко второй половине XIX в. относится

отношение Управления Московского генерал-губернатора попечителям Богаделенного дома при старообрядческом Рогожском кладбище в Москве об отклонении императором ходатайства о постройке при Богаделенном доме каменной больницы для старообрядцев (1889 г.) (4).

Материалы по истории старообрядцев г. Коломны и Коломенского уезда также относятся ко второй половине XIX в. Возможно, они находились среди документов старообрядческой архиепископии. К ним относятся: «Именной список раскольникам по Рогожскому кладбищу, проживающим в 1-м квартале г. Коломны на 1858 г.» (5), именные списки «раскольников», состоящих в приходах г. Коломны и Коломенского уезда (1850-е гг.) (6), послание архиепископа Московского Савватия (Левшина) к жителям Коломны и села Мячкова о рукоположении священноиерея по имени Максим Савельевич в парохияльного священника (1888 г.) (7) и дело о разрешении молитвенных служений для старообрядцев-окружников (последователей старообрядческого учения по Рогожскому кладбищу) в моленной, находящейся в г. Коломне при фабрике торгового дома сыновей Ф. Рыбакова (8).

Большинство материалов, составляющих Коллекцию, относится к первой четверти XX в.

17 апреля 1905 г. был издан указ императора Николая II о веротерпимости, за ним последовал именной высочайший указ Правительствующему Сенату «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин и о правах и обязанностях входящих в состав общин последователей старообрядческих согласий и отделившихся от православия сектантов» (17 октября 1906 г.). Этим указом общины старообрядцев были признаны законными, им предоставлялись права юридического лица (9). К 1 января 1912 г. в Российской империи — 1268 общин (10). Перечислим те общины г. Москвы и Московской губернии, документы которых отложились в Коллекции. 21 декабря 1906 г. в г. Москве были зарегистрированы старообрядческая община при Покровско-Успенском храме Белокриницкой иерархии (Ирининская ул. и Гавриков пер. (11)) и Первая Московская община старообрядцев беспоповского поморского законнобрачного согласия (Б. Переведеновский пер. (12)), 25 января 1907 г. — Московская старообрядческая община Рогожского кладбища (МСОРК (Белокриницкой иерархии), на территории Рогожского богаделенного дома), 11 февраля 1907 г. — Старообрядческая Введенская община Белокриницкой иерархии (Генеральная ул. (13)), 13 марта 1907 г. — Вторая Московская

община старообрядцев беспоповского поморского законнобрачного согласия (Токмаков пер.), 12 июля 1907 г. — Зуевская старообрядческая община поморского брачного согласия (с. Зуево Зуевской волости Богородского уезда Московской губернии), 21 декабря 1907 г. — Успенская старообрядческая община Белокриницкой иерархии (Рыкунов пер. (14)), 7 марта 1908 г. — Никольско-Рогожская старообрядческая община беглопоповского согласия (3-я Рогожская (15) и М. Андрониевская ул.) (16). Вторая Московская община поморского брачного согласия стала одним из центров беспоповцев, приемлющих брак. В храме во имя Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы в Токмаковом переулке, принадлежавшем Второй Московской общине, в 1909 и 1912 гг. приходили I и II Всероссийские соборы поморцев, приемлющих брак (17).

Среди материалов, вошедших в Коллекцию, основное место занимают делопроизводственные документы общин: дела об общих собраниях членов общин и заседаниях членов советов, переписка с другими общинами, отдельными старообрядцами и государственными органами, списки членов общин, финансовые документы: годовые отчеты, счета, квитанции.

Наиболее обширную и разнообразную часть Коллекции составляют документы МСОРК: 55 е.х. за 1907—1929 гг., в том числе журнал хозяйственно-ремонтных работ МСОРК за 1913 — октябрь 1914 г., книга записи бракосочетавшихся по МСОРК за 1918—1922 гг., книга записи погребений на Рогожском кладбище за апрель 1920—1925 гг., регистрационная книга захоронений по Рогожскому кладбищу за 1926 — январь 1928 г. Большая часть документов относится к 20-м годам и отражает жизнь общины в первые годы советской власти. В Коллекцию вошли документы о благоустройстве кладбища, обеспечении порядка и последствиях вандализма на кладбище, о выплате заработной платы причту и служащим Рогожского кладбища, переписка Совета МСОРК с советскими органами власти (Административным отделом Моссовета, Похоронным подотделом Московского коммунального хозяйства и др.), анкеты желающих вступить в члены МСОРК (1924—1925 гг.), заявления о приеме в члены общины, анкеты членов общины для перерегистрации общины (1929 г.), дела о проведении общих собраний членов МСОРК, дела о сборе пожертвований на благоустройство и ремонт кладбища (1927 и 1928—1929 гг.), финансовые документы общины.

Особый интерес вызывает комплекс планов, составленных при межевании участков для Рогожского старообрядческого кладбища на земле деревни Новой Андроновки Выхинской волости Московского уезда в урочище «Соколя Гора» в 1910 г. (18) В деле сохранились записи Евтихия Ивановича Усова (19), библиотекаря, а в 20-е гг. позже хранителя музея Рогожского кладбища: «Здесь планы Рогожского кладбища. 33 листа. Подобранные мною на улице, после разгрома конторы», «Описание планов по владению Рогожского Богаделенного дома (кладбища). Что

мог сохранить после разгрома конторы, и собранные мною на улице. Счет оных по №№ а что нашел, то и храню. Е. Усов» (20).

Среди материалов Успенской старообрядческой общины (в Рыкунове пер.) также сохранились документы советского периода (за 1918—1927 гг.): описи имущества общины, переписка общины с Московским советом рабочих и крестьянских депутатов о передаче имущества храма общине и перерегистрации общины, подписной лист для сбора денег на арендную плату и дрова для старообрядческого храма Успения Пресвятой Богородицы, переписка Совета общины с Правлением жилищарищества № 5047 о взимании арендной платы за храм, письмо епископа Петроградского и Тверского Геронтия (Лакомкина) в прихожанам Успенского храма, отношение архиепископа Московского Мелетия (Картушина).

Среди документов Второй Московской общины старообрядцев беспоповского поморского законнобрачного согласия сохранилось множество писем и прошений старообрядцев-беспоповцев из других городов и губерний Российской империи в Совет общины.

В сентябре 1908 г. в Москве открылось Старообрядческое благотворительное общество, целью которого было «содействие сбору средств на сооружение храмов, создание школ, приютов, забота о сиротах, больных, пособия бедным деньгами и вещами». Летом 1909 г. Старообрядческое благотворительное общество вместе с Союзом начетчиков открыло при Рогожском кладбище шестимесячные учительские курсы для подготовки народных учителей (21). В Коллекцию входят пять дел о деятельности педагогических курсов для старообрядцев (за 1909 г.) (22). В 1912 г. при Московской старообрядческой общине Рогожского кладбища открыли Московский старообрядческий учительско-богословский институт. Среди документов Коллекции есть Обращение Попечительного совета Московского старообрядческого института к провинциальным старообрядческим благотворителям об оказании материальной помощи в постройке здания и обеспечении существования старообрядческого богословско-учительского института 1914 г. (23). Здание института было построено недалеко от Рогожского кладбища в 1915 г. (24).

В 1908 г. старообрядцы-беглопоповцы открыли в Москве типографию. Как пишет Е.М. Юхименко: «Это заведение, которым заведовал Лев Алексеевич Малехонов, доверенное лицо Н.А. Бугрова, крупного промышленника и крупнейшего старообрядческого деятеля, более известно под названием Московской старообрядческой книгопечатни (1908—1917)» (25). Типография первоначально находилась в Москве по адресу: Лялин пер., д.6, а с 1914 г. — по адресу: Китайгородский проезд, д.3 (26). В Коллекции отложились дела Торгового дома Московской старообрядческой книгопечатни Л.А. Малехонова и К^о при деревне Никулиной Бронницкого уезда Московской губернии (7 ед.хр. за 1912—1918 гг.) (27).

Среди них — сведения об остатке книг Московской старообрядческой книгопечатни на 1 августа 1912 г., отчеты переплетной Торгового дома за октябрь—ноябрь 1914 г., переписка Торгового дома и типографии по делам книгопечатни, ведомости на выдачу жалования рабочим и служащим Московской старообрядческой книгопечатни.

Материалы старообрядческих общин г. Москвы поступили в Древлехранилище Московского отделения Центрального исторического архива РСФСР в 1920-е гг. В 1918 г. была национализирована библиотека Рогожского кладбища, ее передали Государственному Румянцевскому музею, в 1920 г. она получила статус официального филиала этого музея, в мае 1924 г. практически все книжное собрание было перевезено в главное здание Российской библиотеки имени В.И. Ленина (б. Румянцевский музей, с 1925 г. — Государственная библиотека СССР имени В.И. Ленина) (28). Ю.Д. Рыков и Т.Д. Горячева отмечают, что в мае 1924 г. архив Рогожского кладбища вместе с библиотекой были переданы в ГБЛ (29). Ныне книжное собрание Рогожского кладбища составляет фонд 247 ОР РГБ, архив Рогожского кладбища — фонд 246 ОР РГБ.

По-видимому, не все документы из архива Рогожского кладбища были переданы в ГБЛ имени В.И. Ленина. Часть архива Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища в том же 1924 г. поступила в Центрархив. Историю поступления документов Рогожского кладбища в Центрархив можно проследить по материалам архива РГАДА.

В 1922 г. управляющий II отделением Историко-Культурной секции ЕГАФ (30) Б.С. Пушкин в докладной записке о состоянии церковных и монастырских архивов писал: «Та же картина получается и при обзоре архивного монастырского материала; он тоже невелик и там, где был военный постой (как например, в Симоновом монастыре; в архиве при старообрядческом Рогожском кладбище) подвергался и уничтожению, и выбрасыванию из помещения» (31).

В 1923 г. в Историко-культурной секции ЕГАФ было создано IV отделение — отделение церкви (церковных и монастырских архивов) (32). В том же году был составлен «Список более крупных мужских и женских монастырей и церквей в черте г. Москвы», архивы которых предполагалось вывезти в Центрархив (33).

В РГАДА в деле фонда 1475 (Канцелярия архиепископа Московского и Всея Руси) сохранилась копия сопроводительного письма заместителя управляющего Историко-Культурной секцией ЕГАФ в Оргсекцию Центрархива к докладной записке Б.С. Пушкина о результатах произведенного им осмотра архивного материала на старообрядческом Рогожском кладбище. Названной записки Б.С. Пушкина в деле фонда нет (есть лишь его записка об осмотре архива Преображенского кладбища), только копия сопроводительного письма от 10 мая 1924 г. Заместитель управляющего Историко-Культурной

секцией просил «войти в сношение с хранителем б. Румянцевского музея Г.П. Георгиевским, ведающим библиотеку Рогожского кладбища и просить его дать возможность Б. Пушкину ознакомиться с характером документов в запечатанном библиотечном помещении, чтобы точно определить размер перевозочных средств, необходимых для вывоза в распоряжение Центрархива, находящихся на Рогожском кладбище архивных документов» (34).

В докладной записке управляющего IV Отделением Историко-Культурной секции (35) В.П. Алексеева от 15 июля 1924 г. среди монастырей и церквей г. Москвы, которые обследованы «к половине июня» на предмет сохранившихся архивов, названы Всехсвятский единоверческий и Никольский единоверческий монастыри, а также Преображенское и Рогожское кладбище (36). Говоря о монастырях и церквях, архивы которых пострадали в революционное время, В.П. Алексеев привел пример и Рогожское кладбище: «в некоторых случаях на утрату архивного материала указывали лица, от которых принимались архивы. Так, например, согласно показаниям представителя общины, сильно пострадало Рогожское кладбище, где документами топили печи» (37).

Согласно той же докладной записке: «По окончании обследования монастырей и церквей приступлено было к перевозке архивов в склад Центрархива № 3 (Остоженка, б. Зачатьевский собор)» (38). В обзоре документов монастырских и церковных архивов В.П. Алексеев отметил: «Особняком стоят документы Преображенского и Рогожского кладбища как вследствие своеобразия отпечатлевшегося в них быта и культа старообрядчества и беспоповства, так и самой формы и языка их» (39). 19 сентября 1924 г. из склада Центрархива № 3 (в соборе Зачатьевского монастыря) в актохранилище Историко-Культурной секции (Никольская ул., д.9а) были перевезены фонды монастырей, а также документы с Рогожского кладбища (Никольской церкви и др.), Преображенского кладбища (Никольского Единоверческого монастыря) и Всехсвятского единоверческого монастыря (40).

В 1925 г. было образовано Древлехранилище Московского отделения Центрального исторического архива. В отчетах сотрудников за февраль 1925 г. среди внеплановой работы отмечено: «разборка архивных фондов Рогожского и Преображенского кладбища в целях разграничения и выделения отдельных архивов, входящих в состав этих фондов», «установлены (временно) архивы монастырей Иванова, Данилова, Заиконоспасского, Сретенского, Единовер[ческой] Никольской и Единоверч[еской] Всехсвятской [церквей — А.Б.] и Рогожского и Преображенского кладбища (не разобранные)» (41). Таким образом, документы Единоверческой Никольской церкви и документы из архива Рогожского кладбища поступили в Историко-культурную секцию ЕГАФ в 1924 г.

Документы из архива Рогожского кладбища, вывезенные вместе с библиотекой в ГБЛ в мае

1924 г., там и остались, составив фонд 246 отдела рукописей ГБЛ (ныне ОР РГБ) (42). Документы же, поступившие в июле 1924 г. (и позднее) в Центрархив, по-видимому, так и остались в архиве. Мы предполагаем, именно они вошли в фонд 1475 РГАДА, о чем будет сказано ниже, и в настоящую Коллекцию.

В Древлехранилище Московского отделения Центрального исторического архива РСФСР (с 1925 по 1931 г., в 1931 г. переименовано в ГАФКЭ, с 1941 г. — ЦГАДА) был создан фонд 1408 (Московская старообрядческая община «Рогожское кладбище»). Сохранилась его старая опись. В состав фонда входили 627 ед. хр. за 1854–1916 гг. В основном это были документы Канцелярии архиепископа Московского и Всея Руси (с 1910 г. старообрядческая архиепископия Московская Белокриницкой иерархии находилась на Рогожском кладбище (43)). В фонд 1408 вошли также документы Никольской единоверческой церкви, что при Рогожском богаделенном доме, и «Именной список раскольникам по Рогожскому кладбищу, проживающим в г. Коломне на 1858 г.» (в составе дел архиепископии). Описание документов началось в 1928 г., к этому времени относится самая ранняя опись фонда. Следующая опись была составлена в 1938 г. Н. Филиппенко. В 1938 г. фонд уже имел номер 1408. В феврале 1950 г. начальник ЦГАДА майор Динчарадзе просил начальника отдела комплектования ГАУ МВД СССР майора Голубцова дать «заключение о передаче не относящихся к профилю ЦГАДА докум[ентальных] материалов фонда Московская старообрядческая община „Рогожское кладбище“, хранящихся в ЦГАДА» (44). ГАУ МВД СССР предложило передать документы фонда 1408 Архивному Управлению УМВД Московской области, «как относящиеся к профилю Государственного исторического архива Московской области» (45). В деле фонда 1408 сохранился акт № 8 от 25 июля 1950 г. (без подписей) передачи фонда 1408 из ЦГАДА в ЦГИАЛ (46). Однако, к ноябрю 1950 г. вопрос о передаче фонда еще не был решен (47). Видимо, фонд не был никуда передан, поскольку следующие изменения в опись были внесены Б.Д. Кац в 1954 г. Большая часть документов фонда 1408 вошла в фонд 1475 (Канцелярия архиепископа Московского и Всея Руси). В 1982 г. заведующий архивохранилищем В.Г. Бухерт составил опись фонда 1475. В предисловии к описи В.Г. Бухерт указал, что документы Канцелярии архиепископа Московского и Всея Руси хранились на Рогожском кладбище до 1924 г., «а затем были переданы в Историко-Культурную секцию ЕГАФ, впоследствии в 1930 г. вошли в состав ЦГАДА (Древлехранилища)» (48).

Документы Никольской единоверческой церкви, а также «Именной список раскольникам по Рогожскому кладбищу, проживающим в г. Коломне» в 1954 г. были выделены из фонда 1408 и описаны вместе с документами Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища старшим научным сотрудником ЦГАДА Б.Д. Кац. Теперь эти документы вошли в Коллекцию документов единоверческих

и старообрядческих общин г. Москвы и Московской губернии.

Документы Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища за 20-е гг. (по 1929 г.) поступили в Древлехранилище Московского отделения Центрального исторического архива РСФСР (с 1931 г. ГАФКЭ, с 1941 г. ЦГАДА), по всей видимости, после 1929 г. К 1954 г. они уже находились в архиве.

Дела московских старообрядческих общин уже были сформированы, сгруппированы по общинам и описаны в 1954 г. в ЦГАДА тем же старшим научным сотрудником Б.Д. Кац (49). В процессе переописания этих материалов в 2016–2017 гг. были внесены уточнения, составлены более подробные заголовки, материалы разных общин внесены в одну опись, им дана валовая нумерация (50).

Данная коллекция документов старообрядческих общин имеет большое научное значение. Архив Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища относительно хорошо сохранился. Бльшая его часть находится в ОР РГБ, Ф.246 (Рогожское кладбище) (1638 ед. хр. за 1780–1919 гг.) (51). Небольшие фонды старообрядческих общин г. Москвы и Московской губернии хранятся в ЦГА г. Москвы, ОХД до 1917 г. (б. ЦИАМ): фонд Рогожского богаделенного дома (Ф.2186, 8 ед. хр. за 1886–1897 гг.); фонд Второй московской общины старообрядцев поморского согласия (Ф.1418, 1 ед. хр. за 1907–1912 гг.); фонд Бронницкой старообрядческой общины при храме Св. Архангела Михаила (Ф.2390, 11 ед. хр. за 1906–1931 гг.) (52). В ЦГА г. Москвы, ОХД до 1917 г. хранится также фонд «Метрические книги старообрядческих общин г. Москвы» (Ф. 1472, 1907–1918 гг.). Целостные же архивы или большие фрагменты архивов других московских старообрядческих общин не известны (53). Это подчеркивает особую ценность сохранившихся документальных материалов этих общин. В Коллекции представлены большие фрагменты архивов Старообрядческой Введенской (20 ед. хр.) и Успенской (30 ед. хр.) старообрядческой общин. Документы старообрядческой архиепископии Московской отложились в РГАДА (Ф. 1475) и в Архиве Митрополии Московской и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПЦС) (54).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. М., 2012. С.51.
2. Там же. С. 53.
3. РГАДА. Ф. 1501. Оп.1. Ед. хр. 22. На клировых ведомостях за 1909 г. стоят штампы Московской духовной консистории.
4. РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр. 27.
5. Там же. Ед. хр. 89.
6. Там же. Ед. хр. 90. Среди старообрядцев г. Коломны отмечены только беспоповцы. На л.3об. список раскольников, состоящих в приходе села Богаркина Спасо-Преображенской церкви Коломенского уезд за 1850 г. Штемпель на бумаге (л.23 и др.) близок к Клепиков С.А. Филигрانی и штемпели на бумаге

русского и иностранного производства XVII–XX вв. М., 1959. Таблица II. Штемпели. №119 (1852, 1853, 1856, 1859 гг.).

7. РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр. 91. Приходской священник, глава прихода.

8. Там же. Ед. хр. 92.

9. Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. С.158.

10. Статистические сведения о старообрядцах (к 1 января 1912 г.). Б/м., 1912. С. 3; Козлов В.Ф. Москва старообрядческая. М., 2011. С.180; Поздеева И.В. Русское старообрядчество и Москва в начале XX в. // Мир старообрядчества. Вып.2: Москва старообрядческая. М., 1995. С.15.

11. Ныне Малый Гавриков пер.

12. Ныне Переведеновский пер. Храм во имя Св. Николая Чудотворца, Рождества Христова и Успения Пресвятой Богородицы был снесен в 1970-е гг. (Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в. (храмы, молельни, общественные организации и учреждения) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). [Вып.2]. М., 1999. С.216)

13. Ныне ул. Электровзводская. Храм Введения во храм Божией Матери на Генеральной улице был снесен в 1978 г. (Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в. (храмы, молельни, общественные организации и учреждения). С.201).

14. Ныне угол Балакиревского пер. и Новой Переведеновской ул. Храм не сохранился.

15. Ныне ул. Вековая.

16. Полный список старообрядческих общин г. Москвы и Московской губернии на 1911 г. см.: Список старообрядческих и сектантских общин, находящихся в г. Москве и Московской губернии // Памятная книжка Московской губернии на 1912 г. М., 1911. с. 434–436. См. также: Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в. (храмы, молельни, общественные организации и учреждения). С.239; Петров А.Ю. Некоторые данные по статистике старообрядческих храмов и моленных Москвы // Мир старообрядчества. Вып.2: Москва старообрядческая. М., 1995. С.211–220.

17. Хвальковский А.В., Юхименко Е.М. Поморское староверие в Москве // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). [Вып. 2]. М., 1999. С.332; Юхименко Е.М. Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке: к 100-летию освящения поморского храма в честь Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы в Токмаковом переулке. М., 2008. С.129.

18. РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр. 30.

19. О нем подробнее см.: Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина. Указатель. Т. 1. Вып. 2 (1917–1947). М., 1986. С. 252–253 (раздел написан А.Д. Червяковым).

20. РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр. 30. Л.1, II–Поб.

21. Козлов В.Ф. Москва старообрядческая. С. 266.

22. РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр.84–88.

23. Там же. Ед. хр. 34.

24. Козлов В.Ф. Москва старообрядческая. С.171.

25. Юхименко Е.М. Иван Гаврилович Блинов – крестьянин, книгописец, художник // Искусствознание. №2. С.428.

26. Там же. С.441.

27. РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр.176–182.

28. Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина: Указатель. Т.1. Вып.2 (1917–1947). М., 1986. С.47–48; Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. С.186.

29. Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В.И. Ленина: Указатель. Т.1. Вып.2 (1917–1947). М., 1986. С.47–48; Горячева Т.Д. Материалы

по истории московской Рогожской старообрядческой общины (Обзор фонда 246 Отдела рукописей РГБ) // Мир старообрядчества. Вып.2: Москва старообрядческая. М., 1995. С.41–42.

30. ЕГАФ – Единый государственный архивный фонд.

31. РГАДА. Ф.1498 (Канцелярия ЦГАДА). Оп.1. Ед. хр.4. Л.5.

32. РГАДА. Ф.1498. Оп.1. 1923 г. Ед. хр.1. Л.14; Ед. хр.3. Л.101.

33. Там же. Л.16–17; 1924 г. Ед. хр. 6. Л.28. Сохранилась копия этого списка с карандашными пометами и с добавлением в список (также карандашом) Никольского единоверческого храма на Рогожском кладбище, Преображенского кладбища и Покровского собора на Рогожском кладбище (РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр.183. Л.5–6).

34. РГАДА. Дело фонда 1475. Л.3.

35. Отделение церкви (церковных и монастырских архивов).

36. РГАДА. Ф. 1498. Оп.1. 1924 г. Ед. хр. 6. Л.33.

37. Там же. Ед. хр. 6. Л.34. При этом архив Рогожского кладбища сохранился относительно хорошо по сравнению с архивами других общин (см. ниже).

38. РГАДА. Ф.1498. Оп.1. 1924 г. Ед. хр. 6. С.36. В соборе Зачатьевского монастыря на складе Центрахива №3 временно располагалось актохранилище IV отделения Историко-Культурной секции (РГАДА. Ф.1498. Оп.1. 1923 г. Ед. хр. 3. Л.101).

39. РГАДА. Ф.1498. Оп.1. 1924 г. Ед. хр.6. Л.37–38.

40. Черновик акта см.: РГАДА. Ф.1498. Оп.1. 1924 г. Ед. хр.6. Л.48.

41. Там же. Ед. хр.12. Л.8, 11об. Фонд Московского Всехсвятского единоверческого монастыря ныне находится в ЦГА г. Москвы, ОХД до 1917 г. (б. ЦИАМ. Ф.1177).

42. Горячева Т.Д. Указ. соч. С.42.

43. Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой. С.165.

44. РГАДА. Ф.1498. Оп.1. 1950 г. Ед. хр. 13. Л.4.

45. Там же. Ед. хр. 14. Л.1–2.

46. Там же. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр. 183.

47. Там же. Ф.1498. Оп.1. 1950 г. Ед. хр. 15. Л.108.

48. Там же. Ф.1475. Оп.1. Л.3.

49. Старые описи ф.1408 и описи, составленные Б.Д. Кац см.: РГАДА. Ф.1501. Оп.1. Ед. хр. 184.

50. Описание графических материалов (планов) и редактирование заголовков произведено заместителем начальника отдела НСА РГАДА А.Д. Шаховой. За помощь в работе по составлению описи и за ценные советы благодарю А.Д. Шахову, Е.М. Юхименко и Ю.Д. Рыкова.

51. ОР РГБ. Ф.246 (Рогожское кладбище). Оп.1.; Горячева Т.Д. Указ. соч. С.41–58.

52. Центральные архивы Москвы. Путеводитель по фондам. Вып.5. М., 2002. С.114.

53. Отдельные дела по истории московских общин первой трети XX в. есть в других архивах: ГА РФ; ЦГА г. Москвы, ОХД до 1917 г.; ЦГА г. Москвы, ОХД после 1917 г. (б. ЦАГМ); ЦГАМО; ОПИ ГИМ и др. См.: Козлов В.Ф. Москва старообрядческая. М., 2011; Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставой; Она же. Поморское староверие в Москве и храм в Токмаковом переулке: к 100-летию освящения поморского храма в честь Воскресения Христова и Покрова Пресвятой Богородицы в Токмаковом переулке. М., 2008.

54. Архив и библиотека редких книг и рукописей Митрополии Московской и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви. М. – Ржев, 2012.

Н.И. БРОННИКОВ

**К ИСТОРИИ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕНТРОВ СТАРООБРЯДЦЕВ-ПОПОВЦЕВ
НА ТЕРРИТОРИИ УДМУРТИИ В КОНЦЕ XVIII—ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.**

К настоящему времени в Удмуртской Республике, территория которой в значительной степени составлена из земель, относившихся ранее к Глазовскому, Сарапульскому, Малмыжскому и Елабужскому уездам Вятской губернии, существует 10 официально зарегистрированных общин старообрядцев. Девять из них являются приходами Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПСЦ), одна относится к Древлеправославной Поморской Церкви. Практически во всех случаях современные общины старообрядцев имеют собственную богатую историю и образованы в районах со значительным количеством староверов среди населения. Многие из существующих ныне общин РПСЦ, например Ижевская, Сарапульская, Воткинская, были впервые официально зарегистрированы еще в начале XX в. после издания указа «Об укреплении начал веротерпимости». Другие, например Сюмсинская и Увинская, появились отчасти в результате социальных процессов, протекавших в обществе в течении XX в., и стали приемниками нескольких общин, существовавших ранее в близлежащей местности. Несмотря на численное преобладание в структуре современного древлеправославия общин староверов-поповцев, история их центров изучена во многих аспектах фрагментарно, а вклад в социальную, культурную и экономическую жизнь региона во многом недооценен.

Начало процесса формирования современных общин старообрядцев можно отнести ко времени их появления на территории губернии. В статье «О первоначальном появлении раскола в Вятской епархии» протоиерей И.Ф. Фармаковский указывает, что о своем желании придерживаться «старой веры» в 1764 г. официально заявили крестьяне Нолинского уезда. Наиболее раннее из выявленных известий о старообрядцах на территории Удмуртии, в том числе о старообрядцах-поповцах, относится к 1745 г. При описании раскола в приходе села Перевозное местный миссионер указывает, что в этот год старообрядческий священник Симеон поднялся по р. Каме и поселился вместе с семейством недалеко от д. Перевозной (1). Вместе с тем, в 1780 г. с образованием Вятского наместничества к Вятской епархии присоединилась значительная часть территории Глазовского и Нолинского уездов, а так же города Яранск, Уржум, Малмыж, Сарапул, Елабуга. На присоединенной территории уже числилось немалое количество старообрядцев — 910 человек, большая часть которых проживала в селениях Глазовской и Сарапульской округи (2). Таким образом, к началу XIX в. местные общества

старообрядцев-поповцев имели собственную историю по меньшей мере в несколько десятилетий.

Одним из наименее освещенных историками периодов развития сообществ старообрядцев-поповцев Вятской губернии является конец XVIII — первая половина XIX вв. Именно в этот период сформировались основные центры старообрядцев-поповцев и были заложены их культурные связи. Стоит отметить, что численность старообрядцев в губернии имела устойчивую тенденцию к росту. Согласно статистике, количество староверов, приемлющих священство, возрастало чуть более высокими темпами, чем численность беспоповцев. По данным статистики Министерства внутренних дел (далее МВД) в 1826 г. в Вятской губернии числилось 24537 старообрядцев (вместе с духоборцами, молоканами и скопцами 25943). 7839 из них являлись поповцами и значились как «приемлющее священство», значительно большее количество человек (16 698) являлись беспоповцами (3). Статистические данные МВД за 1847 г. свидетельствуют о том, что в губернии насчитывалось уже 14816 староверов-поповцев, а 20248 являлись сторонниками беспоповских согласий (4).

Представители различных согласий расселялись на территории Вятской губернии неравномерно, о чем свидетельствуют данные за 1841 г., отражающие численность староверов не только по населенным пунктам, но и отчасти по согласиям. Следует отметить, что значительная часть старообрядцев-поповцев (10190 человек) проживала на территории Удмуртии, при этом староверы-поповцы численно несколько преобладали над староверами беспоповских согласий (8351 человек). Общая численность старообрядцев в губернии составляла 32776 человек (5). Необходимо подчеркнуть, что указанные статистические данные обладают лишь относительной достоверностью и не предоставляют полной и точной картины количества старообрядцев различных согласий в губернии. Так, например, численность старообрядцев в Вятской губернии за 1841 г., по данным ведомостей канцелярии вятского губернатора, имеет расхождения с данными МВД, представленными в издании Н.В. Варадинова — 32776 и 31927 старообрядцев соответственно. При этом, согласно данным МВД, в губернии к поповцам относился лишь 8071 старообрядец, тогда как по данным канцелярии губернатора только на территории удмуртских уездов их насчитывалось 10190 (6).

Большую роль в развитии старообрядчества играли духовные центры — часовни и молитвенные

дома. Староверы стремились не привлекать внимания местных властей, поэтому многие из них формально были открыты при обычных жилых домах верующих. В своде официальных сведений о раскольнических молитвенных зданиях в империи с 1800 по 1848 гг. упоминается о более чем пятидесяти молитвенных зданиях староверов в Вятской губернии (7). Во время правления Николая I многие молитвенные дома старообрядцев неоднократно закрывались и возникали вновь. В значительном количестве случаев определить точно, к какой ветви старообрядчества относилась та или иная часовня, затруднительно. Вместе с тем, экстраполируя данные о центрах поповцев более позднего периода, и рассмотрев архивные документы комплексно, можно выделить духовные центры, сыгравшие наиболее важную роль в становлении сообществ староверов, приемлющих священство, на территории Удмуртии.

Ю.М. Ивонин в исследовании старообрядчества Удмуртии выделил центры различных согласий, в том числе белокриницкой иерархии и беглопоповцев. В качестве центров белокриницкой иерархии автором были выделены приходы сел Курья и Валамаз в Глазовском уезде, приходы сел Сюси, Муки-Какси и Зон Малмыжского уезда, приход села Светлянского в Сарапульском уезде. Центром беглопоповцев был Сарапульский уезд, в частности приходы сел Тойкино, Июльское, Кельчино, Козлово. Значительное количество поповцев проживало также в Ижевском заводе и Сарапуле (8). Несмотря на то, что данная информация более актуальна для периода конца XIX—начала XX в., она дает ценные сведения о крупных общностях старообрядцев, которые сформировались в более ранний период. Таким образом, выделенные центры староверов-поповцев в трех уездах представляли области их компактного расселения, в которых еще в конце XVIII—начале XIX в., в период более терпимого отношения к старой вере, появилось несколько духовных центров поповцев. Вопреки политике, проводимой в их отношении государством, они оказывали существенное влияние на местное старообрядчество.

Одним из наиболее интересных духовных центров была д. Яшкино Малмыжского уезда Вятской губернии. В конце XIX—начале XX в. местная община белокриницкой иерархии состояла из прихожан нескольких близлежащих деревень и окормлялась двумя священниками. По ведомости за 1826 г., в д. Яшкино значится один молитвенный дом, построенный в 1812 г., но по донесениям начальнику губернии, существовавшая здесь моленная была построена более 35 лет назад (9), что дает возможность предположить, что строительство состоялось еще в конце XVIII в. В своде о молитвенных зданиях за 1836 г. особо упоминается тот факт, что в Яшкине находилась старинная икона Казанской Божьей Матери, которая, якобы, выдавалась староверами за ту самую, что была явлена в Казани. В 1837 г. икона была у старообрядцев изъята и отправлена

для хранения в Вятский кафедральный собор в архиерейскую ризницу. Информация о высочайшем повелении конфисковать указанную икону сохранилась в издании «Собрание постановлений по части раскола. Постановления Министерства Внутренних Дел», в котором указывается, что икона изымается «за несправедливое разглашение о ней раскольников и привлечение в свою часовню Православных» (10). При этом в постановлении отмечалось, что икона была отобрана у староверов д. Ефимки (Рыбная Ватага), где также существовала молельня старообрядцев-поповцев. Вероятно, данное разночтение было вызвано историей появления иконы в д. Яшкино. В своде о молитвенных зданиях описано, что икона прежде принадлежала жительнице д. Ефимки Федосье Савиной, и досталась ей от предков. В 1816 г., чувствуя приближение кончины, она передала икону своему родственнику Федору Филиппову, который при переезде отвез ее в починок Яшкино. Там она и находилась до 1824 г., когда была изъята у находившегося в дороге Филиппова крестьянином д. Ефимок Григорьевым. По рапорту Малмыжского уездного суда в 1828 г. икона была возвращена Филиппову, у которого, по всей видимости, и находилась до изъятия в 1837 г. Данный факт свидетельствует о важности иконы для местных старообрядцев-поповцев; вероятно, икона являлась местной духовной реликвией и в значительной степени способствовала укреплению позиций старообрядчества в округе.

Другим важным центром старообрядцев-поповцев на территории Удмуртии была молельня при починке Песчаный Ключ Глазовского уезда (позднее д. Наймушинская). Первоначально молитвенный дом был открыт здесь при старообрядческом кладбище, основанном местными жителями в конце XVIII в. без разрешения властей. Как отмечает В.В. Машковцева, точную дату постройки моленной установить довольно сложно, так как источники дают противоречивые сведения, вместе с тем, наиболее вероятным годом основания является 1814 г. (11) Но вполне возможно, что молельня существовала и ранее. В 1908 г. при рассмотрении дела о возвращении старообрядцам Наймушинской моленной, старовером Лысяковым было указано, что кладбище построено в 1797 г., а моленная позже, в 1804 г. (12). Так же при рассмотрении этого дела выяснилось, что согласно данным за 1822 г., молельня была устроена трудами крестьянина Симеона Артемьева Наймушина более 50 лет назад (13). В своде сведений о раскольнических молитвенных зданиях отмечено, что согласно ведомости 1826 г. молельня значится с 1766 г. (14). Сохранились сведения, что в 1828 г. по разрешению губернатора при моленной проживал священник Филимон Никитин, прибывший сюда из Верхнего Спасо-Преображенского монастыря, однако вскоре он был выслан в Казанскую консисторию (15). Судьба молельни сложилась во многом трагично. Только в начале XIX в. службы отправлялись беспрепятственно, практически все остальное время староверам приходилось бороться

за ее существование. В 1829 г. молельня была опечатана, поскольку выяснилось, что в 1823 г. она, с дозволения исправника, была фактически заново отстроена. При проверке в 1830 г. оказалось, что службы в часовне практически не прекращались, старообрядцы объяснили это тем, что 20 июля, вскоре после закрытия, нашли печать неизвестно кем сломанной, поэтому местный староста открыл часовню. В 1831 г. глазовский исправник приступал к уничтожению часовни, но встретил «ожесточение раскольников» (16). По-видимому, после неудавшегося уничтожения молельня осталась открытой. В ведомости 1846 г. значится, что моленная оставлена «как есть с строгим наблюдением», так как власти следили, не совершается ли старообрядцами починка здания (17). Сохранилось краткое описание моленной: внешне она была похожа на обычный крестьянский дом, внутри состояла из прихожей и большой комнаты, у передней стены которой располагался иконостас с писаными красками и литыми иконами в два ряда. Большая комната была перегороджена ситцевой занавеской на мужскую и женскую половины. На мужской половине располагалось три аналая, а на женской один, на которых находились старопечатные книги (18). В значительнее степени схожее описание молельни, относящееся к 1823 г., приводит в своей статье В.В. Машковцева (19), при этом можно сделать вывод, что в указанный период никаких больших изменений во внутреннем убранстве молельни не производилось. Необходимо подчеркнуть, что часовня стала для старообрядцев-поповцев не только духовным центром. При Наймушинской часовне, как и при Слудских часовнях в Нолинском уезде, несколько раз в год местные жители собирались на торжки. На торг, который проходил целый день, часто приезжали старообрядческие проповедники. Отмечено, что в 1837 г. на 14 сентября при Наймушинской моленной был съезд богомольцев (20). Из-за отсутствия ремонта часовня пришла в ветхое состояние, и в 1870 г. под нажимом духовенства господствующей церкви была закрыта. Здание молельни, а также все иконы, книги и церковная утварь были переданы в единоверческую церковь, что заложило основу для острого конфликта между старообрядцами и единоверцами.

Еще одним важным духовным центром для старообрядцев-поповцев был Сарапул. Несмотря на то, что город не выделялся большим количеством старообрядческого населения, здесь было сильно влияние старых обрядов, а в округе проживало значительное количество староверов. Сарапульский уезд отличался численным преобладанием староверов-поповцев над беспоповцами в силу географического положения, здесь четко прослеживалось влияние старообрядческих центров, расположенных ниже по р. Каме в Нижегородской губернии. Разумеется, Сарапул, как административный, экономический и транспортный центр, не мог не стать важнейшим местом коммуникации староверов. Несмотря на

пристальное внимание властей к уездному центру, молитвенные дома староверов функционировали здесь в начале XIX в. практически постоянно. Важной особенностью, обусловившей столь устойчивое противодействие сарапульских староверов политике властей, была поддержка старообрядческого общества местными купцами-староверами. Фактически молельни открывались при их домах и под их попечительством. В 1813 г. была открыта моленная старообрядцев-поповцев, устроенная купцом Иваном Зайцевым при своем доме. С разрешения губернского начальства старообрядцы совершали в ней богослужения, но в 1816 г. по указу Синода моленная была уничтожена. При этом отмечается, что гражданский губернатор в 1825 г. испрашивал разрешение на устройство Зайцевым новой моленной, но в разрешении на строительство купцу было отказано. При рассмотрении дела о моленной в доме купца Зайцева описывается, что за городом находится еще одна старообрядческая моленная, вероятно на тот момент наиболее старая (21). В 1816 г. староверы завели еще одну моленную в доме мещанина Леонтия Курбатова; кроме того, согласно ведомости за 1826 г., в Сарапуле в доме купца Гаврила Колчина значится еще одна молельня, устроенная в 1812 г. При проведении следствия в 1837 г. ситуация с указанными моленными объяснена следующим образом: устроенную в доме Курбатова моленную было приказано уничтожить, и она была опечатана в 1825 г., но, вследствие послабления местного начальства, вновь открыта под именем колчинской. В 1833 г. в ней была сделана самовольная поправка, вследствие чего она была закрыта, а все богослужебные предметы из нее переданы в единоверческую церковь (22). Вместе с тем, закрытие этой моленной состоялось, по видимому, значительно позднее 1833 г. По данным источников, с 1835 по 1837 г. в Сарапуле по-прежнему значилась одна старообрядческая моленная. По свидетельству советника губернатора Сипягина, моленная была запечатана в 1838 г., а ее имущество было передано кладбищенской Георгиевской единоверческой церкви, построенной в 1841 г. (23). С этого времени строительство собственного молитвенного дома или храма для староверов-поповцев Сарапула было невозможным вплоть до 1905 г. Тем не менее, с потерей места молитвы община не потеряла свою активность. Так, при расследовании о распространении старообрядчества в 1842 г., особо отмечалось, что некоторыми купцами Сарапула были выстроены специальные дома для приема лиц, приезжающих из других губерний (вероятно богомольцев). Видно, что, несмотря на отсутствие молитвенного дома, старообрядческие купцы стремились получить священника для исполнения своих духовных треб: «купцы Назар, Михаил и Игнатий Колчины, Иван Зайцев и Прокопий Седов обнадеживают всех раскольников не только городских, но и уездных, скорою присылкою к ним расколического попа». Поиски старообрядческого священника, очевидно, были обусловлены попыткой попечителей

ограничить распространение единоверия среди старообрядцев уезда. Пока же, за неимением собственного старообрядческого священника, они вынуждены были обращаться к старообрядческому священнику в г. Казани (24).

Несмотря на особенности развития старообрядческих духовных центров, их судьба в большинстве случаев в 30-40-х г. XIX в. складывалась схожим образом. Политика, проводимая по отношению к старообрядчеству во время правления Николая I, привела к кризису священства среди беглопоповцев и постепенному уничтожению их молитвенных зданий. Все молельни, учтенные в своде молитвенных зданий староверов на территории Малмыжского уезда к началу 50-х г. XIX в., были закрыты, в том числе и молитвенные здания, принадлежность которых с высокой долей вероятности можно отнести к поповцам — в д. Яшкино, д. Рыбной Ватаге, д. Сардыке. Подобная ситуация сложилась и в других уездах. В Глазовском уезде формально осталась незапечатанной лишь Наймушинская молельня, другие известные были закрыты (в том числе в д. Баламажской — вероятно, Баламаз), д. Курье, д. Рыбаковой, при Омутнинском заводе и др. В Сарапульском уезде закрыты все молитвенные дома, в том числе в г. Сарапуле, с. Кигбаеве, д. Нижний Лып, при селениях Камско-Воткинского горного завода, Июльском, Перевозном, и др. Идентичная ситуация сложилась и в других уездах Вятской губернии. В Нолинском и Уржумском уездах, где существовало несколько старообрядческих молитвенных домов (25), к началу 2-й половины XIX в. все известные властям молитвенные здания староверов были закрыты (26).

Таким образом, большинство современных центров старообрядцев-поповцев имеют значительную историю, уходящую своими корнями, по меньшей мере, в конец XVIII—начало XIX в. Согласно «Своду официальных сведений о раскольнических молитвенных зданиях империи с 1800 по 1848 г.», многие из часовен староверов были построены еще во второй половине XVIII в., но при ужесточении государственной политики по отношению к староверии во время правления Николая I, были запечатаны или разрушены. Проведение репрессивной политики властями существенно отразилось на жизни старообрядцев-поповцев. В условиях отсутствия древлеправославных священников и молитвенных домов некоторые из староверов склонились к принятию единоверия, а другие

обратились в беспоповство. Но, несмотря на преследования 1-й половины XIX в., численность древлеправославных христиан, приемлющих священство, не снижалась. При смягчении политики во 2-й половине XIX в. общества старообрядцев продолжили свою деятельность, при этом важным этапом их развития стало обретение собственной иерархии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центральный государственный архив Удмуртской Республики (ЦГА УР) Ф.245. О.1. Д.4207. Л.311.
2. Вятские епархиальные ведомости. Отдел неофициальный. 1868 г. № 5. С. 76-88; № 6. С. 91-108.
3. Варадинов Н.В. История Министерства внутренних дел. Восьмая, дополнительная, книга. История распоряжений по расколу. — СПб.: тип. М-ва внутр. дел, 1863. С.169.
4. Там же. С.447.
5. Государственный архив Кировской Области (ГАКО) Ф.582. О.128 з. Д.147. Л.2-20.
6. Варадинов Н.В. История Министерства внутренних дел. С.378 ; ГАКО. Ф.582. О. 128 з. Д.147. Л.20.
7. Российский государственный исторический архив (РГИА) Ф.1473. О.1. Д.92. Л. 142-162.
8. Ивонин Ю.М. Христианство в Удмуртии: история и современность. Ижевск, Удмуртия, 1987. С.44.
9. РГИА Ф.1473. О.1 Д.92. Л.146.
10. Собрание постановлений по части раскола. Т.1. Вып.1. Лондон, 1863. С.179.
11. Машковцева В.В. Из истории Наймушинской старообрядческой молельни Глазовского уезда Вятской губернии // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы VI междунар. науч.-практ. конф. М. 2002. С.134–140.
12. РГИА. Ф.1276. Оп.4. Д.822. Л.10.
13. Там же. Л.11.
14. Там же. Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л.160об.
15. Там же. Ф.1276. Оп.4. Д.822. Л.12-13.
16. Там же. Л.13.
17. Там же. Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л.161.
18. Там же. Л.160об.-161.
19. Машковцева В.В. Указ. соч. С.135.
20. РГИА Ф.1276. Оп.4. Д.822. Л.13.
21. Там же. Ф.1473. Оп.1. Д.92. Л.142.
22. Там же. Л.143.
23. ГАКО Ф.582. Оп.136. Д.32. Л.9; Пюрияйнен Д.М. Население уездного города Сарапула во второй половине XIX — начале XX в.: социокультурный аспект: монография. УИИЯЛ УрО РАН. Ижевск, 2013. С.133.
24. ГАКО Ф.582. О.136. Д.32. Л.39.
25. Кряжевских А.Л. Духовные центры старообрядчества Южной Вятки в первой половине XIX века. URL. http://nasledie43.ucoz.ru/publ/dukhovnye_centry_staroobradchestva_juzhnoj_vjatki_v_pervoj_polo_vine_xix_veka/1-1-0-6 (Дата обращения 14.12.2017).
26. РГИА Ф.1473. О.1. Д.92. Л.147-158.

С.С. БЫТКО

ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРНОГО ОФОРМЛЕНИЯ ПРАВОУЧИТЕЛЬНОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО СБОРНИКА ИЗ СОБРАНИЯ ЛАИ УрФУ

На сегодняшний день структура старообрядческих сборников является одним из наиболее малоизученных вопросов в отечественной исторической науке. В работах археографов зачастую можно обнаружить упоминания о наличии принципов, регламентировавших состав кириллических компиляций и порядковую последовательность включенных в них произведений. При этом лишь немногие исследования посвящены непосредственно структуре сборников. Как правило, данная тема затрагивается косвенно в рамках более крупных археографических изысканий.

Нуждаясь в строгой регламентации религиозных догматов и бытовых норм, староверы возлагали на книжные компиляции задачи трансляции идеологии — как представителям других религиозных течений, так и собственным единоверцам. В силу этого книжные компиляции обладали весьма занимательной структурой, призванной наравне с утверждением общехристианских истин искусно полемизировать с «любителями новин» и тем самым обеспечивать выживаемость старообрядческих общин в инославном окружении.

Попытаемся раскрыть некоторые особенности структурного «устройства» одного из таких сборников, хранящегося в Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета. Результаты работы в дальнейшем могут быть использованы при выявлении структурных закономерностей книжной традиции всего русского староверия.

Сборник (1) написан полууставом в 1/4 долю листа и датируется первой половиной XIX в. Общий его объем составляет 184 листа. Атрибуцию книги следует считать спорной. На заключительном листе можно увидеть надпись, свидетельствующую, что «сия книга принадлежит [...] господину Дубровскому» и поступила в его распоряжение в 1859 г. Использование для этой пометы гражданского шрифта и арабских цифр взамен традиционных для староверов кириллических числительных свидетельствует о том, что Дубровский не принадлежал к староверам, а стал обладателем сборника, по-видимому, случайно.

На заднем форзаце фолианта мы также можем обнаружить запись о том, что данная книга была получена в г. Челябинске от поморской старообрядческой общины в 1985 г. Не представляется возможным установить, попал ли сборник к поморцам напрямую от Дубровского или же успел сменить ещё нескольких владельцев. Остается также неизвестным, в среде какого согласия сборник был создан и бытовал до того, как стал собственностью Дубровского.

Вступительная глава книги открывается вязью и носит название «Нравоучение о милостыни» (2). При изучении сборника оказывается, что так или иначе большинство его текстов затрагивает тему нравственности и милосердия. Следует заключить, что первая глава сборника является в своем роде обобщающим произведением, уже в названии указывая читателю на общую направленность книги и круг вопросов, подлежащих обсуждению. Сходный вариант «устройства» при изучении старообрядческих сборников обнаруживает и ряд других исследователей. Так, Н.С. Гурьянова пишет, что находившиеся вначале произведения подготавливают читателя сборника к восприятию последующих (3), а Н.А. Старухин отмечает, что работы, имеющие концептуальное значение, помещались в начало сборника (4).

В первой главе книжник развивает нравоучительную тематику, призывая отказаться от украшения повседневной жизни и вместо этого приобрести «небесные сокровища» через раздачу земных благ. Интересно, что текст обращен главным образом к женской аудитории, подчеркивая, что потраченные на красоту земные богатства влекут за собой любодеяние и множество иных грехов (5). В дальнейшем мы не раз ещё столкнемся в книге с текстами, прямо или косвенно осуждающими отношения между мужчинами и женщинами, а также выступающими против «земного» накопительства.

Следом в сборнике помещено «Слово святых отцов о злопамятстве» (6). Данное сочинение было включено в компиляцию, по всей видимости, с целью дополнения предшествующего текста. Так, если «Нравоучение о милостыни» развивает идею о необходимости жертвования на нищих, то «Слово» указывает на то, что богоугодной является лишь жертва человека, умеющего прощать своих ближних. Подобное взаимное дополнение отдельных сочинений в сборнике является частным случаем и отмечено в ряде исследований (7).

Распространенное в старообрядческой книжности сочинение «Списание [...] о хмельном питии» (8) включено в сборник со сходными целями. Но кроме указаний на необходимость соблюдения трезвости причастниками старой веры, текст вводит в сборник эсхатологические сюжеты, игравшие значительную полемическую роль в спорах с инославными и, в ряде случаев, даже в значительной степени определявших структурное «устройство» некоторых компиляций (9).

Как правило, апокалиптические сюжеты должны были эмоционально воздействовать на читателя, побуждая последнего к праведной жизни под угрозой скорого Судного дня. Создатель сборника не единожды устанавливает взаимную идеологическую связь между нравоучительными

и эсхатологическими сочинениями для усиления воздействия первых на читателя. С этой целью текст, рассказывающий о воцарении в мире антихриста» помещен между текстами, повествующими о грехах и добродетелях. Компилятивная подборка текстов в оценке Н.С. Гурьяновой, принималась староверами за единый текст (10). В силу этого читатель должен был воспринимать нравоучительные мотивы не как незначительный элемент литературного повествования, а в качестве обязательной нормы повседневной жизни.

Следует также отметить, что оригинальный текст «Списания» подвергся значительному редактированию для приспособления к потребностям старообрядческой аудитории, а именно — обоснования протеста «старолюбцев» против «нововеров». Ради этого в текст вводятся характерные для старообрядческой литературной традиции рассуждения о «латинском крыже» и утере благодати церковными пастырями: «пастыри — волки, не учителя, но мучители» (11).

После краткого возвращения книжника к нравоучительной тематике он вновь обращает внимание читателя на необходимость и усвоения всех религиозно-бытовых норм, и их строгого соблюдения. Для этого в состав книги включено произведение «О чудесах Пресвятой Богородицы» (12), носящее легендарный характер и повествующее о даровании Богородицей златника монаху некоего монастыря в награду за веру и смирение. Текст аллегорически изображает читателю «награду небесную», обещанную праведникам в предшествующих текстах.

Особое внимание привлекает также противопоставление автором данной главы «Списанию [...] о хмельном питии». Оба произведения ставят своей целью склонить читателя к исполнению изложенных в книге нравственных предписаний, однако делают это принципиально разными способами: первый страшает читателя адскими муками, второй сулит награду от Бога. Использование различных форм и средств доказательства авторской позиции являлось, несомненно, сильной чертой сборников, в результате чего они, по всей видимости, и снискали особую популярность в старообрядческой среде.

Глава «Из старчества» (13) продолжает развивать нравоучительную тематику. Мы можем видеть, что старообрядческий компилятор создавал сборник не только по тематическому признаку, вводя в его состав все доступные ему нравоучительные тексты, но также уделял внимание их сюжетной «составляющей». Так, приведенный текст оказывается содержательно связан с двумя предшествующими главами. Ранее сборник призывал избегать посещения волхвов (14). Судя по сборнику, подобные визиты предпринимались чаще всего с целью гадания либо лечения. Используя образные мотивы «цветы смирения», «котел послушания», «блюдо рассуждения», сочинение призывает для лечения тела и души обратиться к духовной жизни, а также связывает себя с повествованием «О чудесах Пресвятой

Богородицы», используя близкие сюжетные элементы (некоего монаха, чудесную встречу).

Далее книжник вновь использует легендарный сюжет, вводя в сборник «Слово Григория Двоеслова о трех древах» (15), обращенное к исторической проблематике. Как правило, историческое повествование должно было убедить читателей сборника в истинности старообрядческого вероучения посредством прославления мучеников за веру (16). В данном случае также стремится доказать старообрядческую позицию посредством искусственной архаизации своего вероучения — через связь с ветхозаветными и новозаветными событиями.

Глава «Слово Евсевия епископа Самосатского о сошествии в ад Иоанна Предтечи» (17) обнаруживает жанровое сходство с предшествующим текстом и подобно ему раскрывает общую нравоучительную направленность сборника посредством мифологизированных сюжетов исторического характера.

Важное структурное значение имеет глава «Слова [...] от ангела отцу Макарию Египтянину о тайнах Божиих» (18), поскольку кроме нравоучительных мотивов обращается также к полемике и защите старообрядческого вероучения. Даная цель достигается благодаря многочисленным упоминаниям об отступлении в последние времена священства и монашества от истины, а также описанию «радости праведных и плача грешных» после совершения Страшного суда.

Непосредственным продолжением приведенного сочинения выступает глава «Послание десятое Мелетия патриарха Александрийского» (19). Сочинение, приспособленное к нуждам старообрядческих общин, продолжает критиковать отступников, пренебрегших истиной верой, а также рассказывает о способах поддержания религиозной жизни в общинах, лишенных пастырей, которых «Бог из церкви изгнал» (20). Кроме того, именно это сочинение впервые указывает читателям на необходимость «ищущим Божьей милости удалиться от мира» (21).

Благодаря полученным свидетельствам мы имеем возможность более явственно обозначить идеологические убеждения старовера, скомпилировавшего данный сборник. Можно с уверенностью говорить о том, что старообрядец принадлежал к одному из согласий, отрицавших священство. Пока, однако, не представляется возможным конкретизировать религиозную принадлежность этого старовера.

Следующие два произведения, также обращенные к исторической проблематике, приводят родословие Иисуса Христа, а затем краткое жизнеописание и деяния библейских праотцов. Однако кроме жанрового сходства, не удастся выделить каких-либо мотивов, которые могли бы объяснить необходимость помещения в сборник данных отрывков. Несмотря на то, что каждое произведение должно было вносить вклад в доказательство авторской позиции (22), случаи включения в состав компиляций глав, никак не

связанных с общей концепцией книги, имеют место, причем не являются редким исключением. Попытку объяснить этот феномен предприняла Н.Д. Зольникова, указав, что подобным образом составитель вносил в компиляцию отвлеченные рассуждения для интеллектуальной «разрядки» читателя (23).

Вслед за этим находим группу текстов, списанных автором из чрезвычайно значимой для староверов «Кирилловой книги», повлиявшей не только на круг чтения «старолюбцев», но и во многом определившей как структуру их компилятивных сочинений, так и особенности полемической культуры. Фрагменты из «Кирилловой книги» позволяют автору связать свою аргументацию с критикой латинской церкви, обвиняя последнюю в искажении догмата семи Вселенских соборов. С целью приспособления текстов к особенностям старообрядческого вероучения книжник снабжает тексты собственными комментариями, адресуя свою критику официальной иерархии русской церкви, по его мнению, испорченной в результате римского влияния.

Одним из наиболее значимых фрагментов для общей полемической направленности данного сборника является небольшой текст «Ответ к арианам на противные их речи о Пречистой Богородице» (24). Несмотря на то, что критика сторонников ересиарха Ария к первой половине XIX в. уже более чем полторы тысячи лет как утратила свою «прямую» полемическую актуальность, она активно продолжалась в старообрядческой среде. Как правило, к подобному «ходу» прибегали для сравнения старообрядческого протеста с борьбой церкви против древних еретиков в эпоху Вселенских соборов. Помещенное вслед за этим «Родословие святой Богородицы» (25) сюжетно дополняет данный текст.

Следующая группа текстов включает отрывки из книги «Сын церковный» (26), неизвестного патерика (27) и ответы на вопросы, сочинителем которых, по всей вероятности, был сам составитель компиляции (28). Во всех этих фрагментах на фоне нравоучительных рассуждений автор методично раскрывает тему пустынножительства и наставничества, раскрывает очень подробно, причем выделяется сразу несколько источников духовного наставничества для пустытника: первый — наставление другого скитника, второй — использование текстов Святых отцов, содержащих необходимые советы, третий — обращение к молитве.

Впоследствии автор ещё не раз обращается к теме скитской жизни. Это, в свою очередь, является важным указанием на согласие, к которому принадлежал «списатель». Частое упоминание в сборниках необходимости бегства из мира являлось характерной чертой исключительно согласия странников. Данный вывод также подтверждается довольно выразительной критикой автором богатств и накопительства, особенно активными противниками которых являлись именно странники. Следует полагать, что сборник сложился в среде странников, после чего, сменив одного

или нескольких владельцев, попал к поморцам, которые и передали его Уральскому университету для изучения, введя в научный оборот.

Помещенные в сборнике правила Лаодикийского (29) и Карфагенского (30) соборов явственно дают понять, для какой социальной аудитории был создан сборник. Они содержат развернутую критику гадания, астрологии, народных примет и скоморошества. Как отмечал Н.Н. Покровский, магия была неотъемлемой чертой именно крестьянской культуры (31). Принимая во внимание желание автора донести свое произведение до возможно большего числа читателей, а также то, что большинство старообрядцев являлось выходцами из крестьянской среды, создание сборника, ориентированного главным образом на данную социальную группу, представляется вполне обоснованным.

В следующих частях книги автор под видом нравоучительных текстов представляет читателям краткий регламент скитской жизни. Особое внимание уделяется необходимости обоснования от грешников, а также прославлению молчания и молитвы. Сама структура сборника примечательна тем, что каждое произведение вполне последовательно дополняет предыдущее. Это объясняется тем, что посредством «устройства» своих сборников старообрядческие книжники вступали с читателями в некую форму диалога, пытались предугадать их возможные вопросы и заблаговременно предоставить нужные ответы. Таким образом создавался эффект, сходный с падением косточек домино, когда каждая новая глава служила причиной включения в компиляцию последующих текстов.

На вопрос о том, можно ли быть сопричастником греха, автор отвечает, что это возможно в случае, если не отвести от человека грех, при наличии такой возможности (32). Данная ремарка имеет существенное значение для догматической «составляющей» компиляции. В частности, благодаря данному тексту читателю становится очевидным согрешение официальных властей, допустивших отступление «любителей новин». Кроме того, имеет большое значение место расположение текста в структуре сборника. Так, располагаясь вслед за подборкой нравоучительных глав, ответ продолжает их рассуждения, указывая, что кроме собственной нравственности необходимо наблюдать за целомудрием ближних. «Ответ» определяет ответственными за это людей, наделенных какой-либо властью над другими. Вина за нравственное уклонение человека может быть возложена на его нерадивого господина, отца, мужа или начальника.

«Слово от патерика о первых монахах и о последних» связано со всеми нравоучительными главами сборника, так как указывает читателю путь поддержания праведной жизни. Таковым становится чтение и коллекционирование книг — «и святых книг чтых слушай», «аще и всего света собери книги» (33). Текст критикует пустую и многословную литературу, подразумевая под ней, по всей

видимости, светские сочинения, и указывает, что избирательность в отношении книг является одним из ярких показателей преданности истинной вере.

Далее мы находим два текста, выбранных из книги «Пчела» (34). Первый приводит множество нравоучительных поговорок и афоризмов. Несмотря на то, что текст полностью вписывается в общую идейную концепцию книги, он тем не менее сильно выделяется из жанровой её «составляющей». Включение данного фрагмента можно объяснить несколькими вероятными причинами. Первая — это стремление автора расширить читательскую аудиторию сборника, т.к. остроумные изречения позволяли более эффективно раскрыть авторский замысел для людей, далеких от глубокомысленных нравоучительных текстов. Данное объяснение является менее вероятным, поскольку поговорки в таком случае не могли размещаться среди центральных глав сборника, с которыми читатель мог ознакомиться, лишь прочитав большое количество вдумчивых богословских толкований. Исключением следует считать сборники, снабженные оглавлением, позволяющим приступить к чтению интересующего фрагмента, минуя пространную вводную часть.

Более вероятно, что посредством использования популярных изречений составитель стремился усилить эмоциональное воздействие нравоучительных идей своего сборника. Другое объяснение — текст должен был разрядить возникшую «интеллектуальную напряженность» и временно отвлечь читателя от сложных размышлений.

Второй фрагмент из сборника «Пчела» посвящен браку и семейной жизни. Данный текст являлся дополнением к ответу, посвященному необходимости наблюдения за нравственностью ближних и расположенному несколькими листами ранее. Для соблюдения среди домохозяев благонравия главе семьи предлагается прибегать к самым суровым мерам, вплоть до побоев (35). Несмотря на признание возможности женитьбы для «разумных» мужчин, текст, однако, активно настаивает на опасности брака: «Аще хочеши без печали радостно жити, то не моги женитися», «А злая жена николи не укротится. Хвалима высится, хулима бесится» (36).

Подобным образом проблема брака решается и в других частях книги. Общий концепт сборника, не отрицая возможности женитьбы, стремится всячески подтолкнуть читателя к мысли о безбрачии. Из этого следует ряд важных заключений. Автор, по всей видимости, создавал сборник для весьма широкого круга читателей, включавшего всё беспоповское направление «древлеправославия». Подобное заключение можно сделать, исходя из того факта, что автор тщательно избегает полемики вокруг вопросов, разъединяющих беспоповские согласия. Среди них можно выделить споры о законности брака, возможности осуществления других таинств, допустимости моления за царя и др. Взамен внутренней полемики составитель стремится акцентировать внимание староверов-читателей на вопросах, определяющих их идеологическую

близость. Потому, будучи странником, а значит — убежденным безбрачником (37), автор тем не менее допускает идею женитьбы, а признавая грешность светских властей, потакающих «никонианству», не отрицает их законности.

Издавна одной из наиболее значимых причин распространения старообрядческого вероучения среди российского населения был высокий моральный уровень, наблюдавшийся в общинах староверов. Беспрекословное соблюдение нравственных идеалов выступало характерным маркером их идеологии и жестко закреплялось религиозно-бытовыми нормами. Твердость в исполнении нравственных требований выступала значимым доводом также в рамках прений между отдельными согласиями. Решение составителя скомпоновать нравоучительный сборник, направленный на поддержание моральных устоев не только среди единоверцев, но и инославных, носит откровенно полемический характер. Вместо открытой критики других беспоповских согласий компилятор демонстрирует праведность участников своего толка и тем самым надеется обратить читателя в странничество, минуя утомительные догматические прения.

Намереваясь в очередной раз устроить читателей, не выполняющих нравственные предписания сборника, автор приводит вместо следующей главы группу эсхатологических текстов, включающих евангельские пророчества о Судном дне и собственные толкования старообрядца-составителя (38). Интересно происхождение текстов, представленных как в этой части книги, так и во всей компиляции. По всей видимости, автор составлял подборку, исходя из того принципа, что все представленные в ней сочинения должны вписываться в «общестарообрядческий» круг чтения. Компилятор сознательно не включил в книгу произведения, составленные после церковного раскола. Данное решение было принято, чтобы предупредить любые формы полемики, способные возникнуть в результате появления в сборнике авторских сочинений XVIII–XIX вв., явно симпатизирующих тому или иному согласию.

Эсхатологические мотивы сменяются предупреждениями о смерти в следующей главе, авторство которой приписывается священноиноку Дорофею (39). Посредством связи двух данных фрагментов составитель, по всей видимости, стремился оказать всевозможное влияние на читателей, дабы склонить последних к исполнению моральных предписаний. Даже в случае, если старообрядческий читатель не являлся сторонником идеи о воцарении в мире антихриста (что для первой половины XIX в. было редкостью и получило распространение ближе к началу XX в.), он не мог игнорировать неотвратимость своей биологической смерти и был вынужден задуматься о судьбе своей души.

Вслед за этим автор вновь приводит группу нравоучительных текстов, а затем помещает несколько сочинений, устрашающих читателя. Таким образом, в книге наблюдается оригинальный

порядок чередования глав, повторяющийся в компиляции несколько раз. Последовательность чаще всего выглядит следующим образом: нравоучительные сочинения сменяются текстами устрашающими, после чего следует наставительные главы, указывающие на способы соблюдения праведности. Любопытно, что группы текстов при этом взаимодополняются, не только продолжая общую душеспасительную концепцию книги, но и дублируют некоторые сюжетные элементы друг друга. Так, устрашающая «Притча святого Варфоломея о трех друзьях» и связанное с ней авторское толкование (40) не просто дополняют расположенный ранее текст «О добрых друзьях» (41), но и в значительной мере копируют метафорический стиль его повествования.

Интересное структурное решение было принято составителем при завершении сборника. Так, место заключительного произведения автор отвел житийному произведению, посвященному чудесам преподобного Онуфрия Великого (42). Особенно оригинальным это кажется в связи с тем, что житийный жанр до этого практически не встречался в сборнике, а сама заключительная глава, в отличие от других частей книги, практически лишена нравоучительных мотивов. Использование жития продиктовано, по всей вероятности, необходимостью демонстрации читателю примера сохранения собственного благочестия. Важно, что, как оказывается в заключении, Онуфрий становится монахом, а следом — пустынником. Возникает видимая идеологическая связь между начальной и заключительной главами сборника. Первая диктует нравоучительный характер фолианта и кратко определяет полезность добродетелей и вред греховной жизни, а последняя, в свою очередь, предлагает наглядное руководство к дальнейшему действию. На особое значение жития для структуры компиляции указывает даже сам его объем, превосходящий другие главы, расположенные в конце книги, более чем в пять раз.

Итак, нам удалось провести атрибуцию сборника, в частности, что, по всей вероятности, он возник в среде старообрядцев-странников с целью пропаганды данного согласия среди представителей других ветвей староверия. В результате того, что сборник был рассчитан на весь широкую читательскую аудиторию (как в социальном, так и в вероисповедном плане), он успел сменить нескольких владельцев и даже побывал в употреблении в поморской общине. Сборник имел весьма замысловатую, но четкую внутреннюю структуру, базировавшуюся на сюжетном и жанровом взаимодополнении отдельных текстов.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651.

2. Там же. Л.1-8.
3. Гурьянова Н.С. Старообрядцы и рукописное наследие Древней Руси // Гуманитарные науки в Сибири (далее — ГНС). 2014. №3. С.38.
4. Старухин Н.А. Проблема изучения творческого наследия старообрядческого писателя Г.А. Страхова // ГНС. 2009. №3. С.114.
5. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651. Л.4-5 об.
6. Там же. Л.8об.
7. Гурьянова Н.С. О сборнике, составленном Мануилом Петровым // Рукописи XVI—XXI вв.: исследования и публикации. Новосибирск, 2013. С.193.
8. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651. Л.8об.
9. Журавель О.Д. Повествования агиографического типа в поздней старообрядческой традиции // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI—XX вв. Новосибирск, 2003. С.222.
10. Гурьянова Н.С. О предисловиях к старообрядческим сборникам // ГНС. 2013. №3. С.43.
11. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651. Л.12.
12. Там же. Л.15-17об.
13. Там же. Л.17об.-18об.
14. Там же. Л.14.
15. Там же. Л.19-26.
16. Никаноров И.Н. Постановление легендарного старообрядческого собора и сборник «Отеческие заветы» // ГНС. 2013. №4. С.70.
17. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651. Л.26об.
18. Там же. Л.42-61.
19. Там же. Л.62-68.
20. Там же. Л.63об.
21. Там же. Л.64об.
22. Гурьянова Н.С. О сборнике, составленном Мануилом Петровым // Рукописи XVI—XXI вв.: исследования и публикации. Новосибирск, 2013. С.193.
23. Зольникова Н.Д. Старообрядческий нравоучительный сборник непостоянного состава // Исторические источники и литературные памятники XVI—XX вв. Новосибирск, 2004. С.185, 189.
24. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651. Л.90-93.
25. Там же. Л.93-95.
26. Там же. Л.95-97.
27. Там же. Л.97.
28. Там же. Л.97-98.
29. Там же. Л.98-98об.
30. Там же. Л.99-102.
31. Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. 2-е изд., доп. М., 1988. С.179.
32. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651. Л.119.
33. Там же. Л.120об., 122об.
34. Там же. Л.122об.-125.
35. Там же. Л.125.
36. Там же. Л.124об.
37. Мальцев А.И. Статьи Никиты Семенова (1860 г.) и раскол страннического согласия // История Церкви: изучение и преподавание. Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства. Екатеринбург, 1999. С.196.
38. ЛАИ УрФУ. XVIII. 10p/1651. Л.125-127.
39. Там же. Л.127об.-133 об.
40. Там же. Л.167-169 об.
41. Там же. Л.160об.
42. Там же. Л.180-184об.

М.Н. ВОЛОСКОВА

РЖЕВСКИЕ НЕОКРУЖНИКИ И ИХ ХРАМЫ

В 1862 г. Московский духовный совет издал «Окружное послание российских архипастырей белокриницкой иерархии» — документ, где декларировалось отношение старообрядцев Белокриницкого согласия к господствующей церкви и некоторым безпоповским взглядам. Многие старообрядцы, не согласившиеся с этим посланием, не приняли его. Получился раздор, в результате которого Белокриницкая иерархия разделилась на две части. Не признавшие «Окружное послание» получили наименование «противоокружники», или «неокружники», а согласившиеся с «Окружным посланием» стали именоваться «окружниками».

Неокружники выбрали себе архиепископа в 1863 г. Им стал Антоний (Климов) Гуслицкий (1863—1876), а затем Пафнутий (11 октября 1884—25 мая 1885). После смерти епископа Антония неокружники разделились на приверженцев нижегородского епископа Иосифа (июнь 1873—1907) и нового архиепископа Иова (25 мая 1885—14 февраля 1912). От Иова в 1906 г. отделилась группа необщинников, от которых в свою очередь в 1908 г. отделилась группа заваловцев (последователи инока Геннадия Завалова), не имевшая епископов. После Иосифа епископом в Москве был Конон (1912—?), и до 1926 г. — Филарет. Своих епископов имели Нижегородская, Тверская, Коломенская, Рязанская, Калужская, Саратовская, Балтская епархии.

Многие храмы Ржева были неокружническими. Известно, что в г. Ржеве Тверской губернии было достаточно широко распространено движение противоокружников. Исходя из документов 30-х годов XX в., можно с уверенностью сказать, что в городе существовали два противоокружнических храма — Второй Покровский противоокружнический храм и Третий Покровский противоокружнический храм. Второй Покровский храм был построен в конце XIX в. Его настоятелем являлся о. Симеон Плохов (1860—1925) (1).

В 1930 г. настоятелем Второго Покровского противоокружнического храма становится иерей Михаил Карпов (1894—1937), ранее служивший в д. Староверский Луг Плюского района Ленинградской области (2). Еще жившие в начале XXI в. ржевляне помнят о. Михаила как очень отзывчивого, милосердного, доброго пастыря. Часто к нему обращались прихожане за советом, помощью, утешением. И всегда о. Михаил помогал добрым словом или делом. Несмотря на то, что храм, в котором он служил, являлся неокружническим, сам же священник ни в каких документах не упоминает свою принадлежность к противоокружникам. Сохранившиеся архивные материалы являются единственным источником о

жизни священноиерея Михаила Карпова, который, будучи арестованным в 1937 г., на допросах твердо говорил: «Виновным себя не признаю, так как антисоветской агитацией не занимался. Я пастырь старообрядцев» (3).

Настоятелем Третьего Покровского храма был священник Порфирий Димитриевич Глазов (4). Местонахождение церкви неизвестно.

Кроме Второй и Третьей Покровских церквей в некоторых устных рассказах упоминается Симеоновский храм (124 квартал, ныне ул. Калинина база такси «Девятка»), настоятелем которой являлся протоиерей Симеон Плохов. Церковь эта была построена около 1868 г. Известно, что в 1909—1916 гг. о. Симеон служил во Втором Покровском неокружническом храме (5). Архивные документы позволяют утверждать, что Симеоновский храм — это Второй Покровский. Еще до революции во Ржеве было принято давать всему и всем прозвища или бытовые названия, и порой эти прозвища заменяли собой официальные наименования. Так, многие ржевские купцы имели прозвища, связанные с их деятельностью, особенностями быта или даже внешнего вида. Названия в народе могли распространяться не только на людей, но и на какие-либо объекты. Вероятно, Симеоновская церковь г. Ржева называлась таковой по имени ее первого настоятеля священника Симеона, а посвящение у нее было в честь Покрова Пресвятой Богородицы.

Противоокружники Ржева не только имели свои храмы в городе, но и своего епископа! Привожу отрывки из архивных документов, а именно из допроса священника Андрея Павловича Попова, 1930 г. о. Андрей с 1920 г. являлся настоятелем Первого Покровского старообрядческого храма (окружнический) в г. Ржеве. «В сентябре — (неразборчиво) 1929 г. возможно что в августе (неразборчиво) (вероятно, «того же года». — *Примечание автора*) года, точно не помню, — в Москве созывался Собор „Противоокружников“, знаю об этом из того, что из Ржева были представители:

1) Священник 3-й Покровской церкви Порфирий, которого там же на этом Соборе и рукоположили в Епископа под именем Петр, с правом называться: „Епископ Ржевский и Наместник Московский“.

2) Андрей Степанович Шарапов — (неразборчиво).

3) Михаил Иванович Плохов — верующий прихожанин II-й Покровской старообрядч. церкви — „Противоокружник“ — служащий на ж.д. Ржев II-й.

Был ли на этом Соборе Зубов Андрей Евграфьевич, я не знаю.



**Будущий старообрядческий священник
о. Михаил Карпов с супругой Марией.
Фото из семейного архива потомков.**

Между прочим, Зубова знают и он пишет всегда свою фамилию (неразборчиво,) он служит во II-й Покровской церкви, в должности старосты. О том что эти делегаты ездили на Собор, я узнал от Плохова случайно, встретившись с ним на улице перед его отъездом в Москву, он-та Плохов после приезда из Москвы — Собора говорил и выражал недовольство рукоположением в Епископа Порфирия, рукоположенного без ведома и согласия Ржевских старообрядцев. После приезда Порфирия я поинтересовался о его рукоположении и тем, что обсуждалось на Соборе, — зашел к Порфирию на квартиру, где в беседе с Порфирием он мне рассказал, что рукоположен Епископом Ржевским со званием: „Наместник Московский“. Рассказывал также, что на Соборе приглашали Архиепископа Московского Мелентия „Окружник“ но он отказался, по поводу чего он,

Порфирий, выразил недовольство; что на этом Соборе запретили Епископа Вениамина, что на Соборе был избран Соборный или Епископский, точно не знаю — совет. Кто в совет вошел, не знаю, — не сказал. Что Собор происходил в Москве на немецком (неразборчиво), в каком-то переулке в церкви „Противоокружников“ — оттуда ходит трамвай „В“. Что на этом Соборе было до 70 чел. делегатов, Противоокружников со всего СССР. В этой церкви, где был Собор, служит протоиерей Иоанн Селезнев, он же и ведет все дела Епископа Филарета (противоокружнический епископ. — *Прим. автора*), т.к. он — Филарет слишком стар. Делегатам при приглашении объявлялось, что на Собор получено разрешение власти (6).

Упоминаемый в отрывке старообрядческий неокружнический священник Порфирий Димитриевич Глазов (1900—1952) — настоятель Третьей Покровской старообрядческой церкви г. Ржева. В 1929 г. священник был рукоположен в епископа Ржевского, наместника Московского, с именем Петр. В 1931 г. епископ Петр был арестован и приговорен к трем годам в исправительно-трудовых лагерях. Известно, что арестован он был в д. Куровское Московской области. В 1935 г. он чудом избежал ареста, однако было арестовано около 45 старообрядцев, укрывавших Ржевского епископа (7). Позднее он вновь был арестован и умер в 1952 г. в заключении, не оставив после себя преемника.

Заведующий архивом Московской Митрополии Виктор Боченков высказал версию, что епископ Петр (Глазов) освободился из заключения еще в 1940-е годы, в это же время он примирился с Московской Архиепископией. Владыка Геронтий (Лакомкин) в 1951 г. писал о необходимости отпевания скончавшегося владыки Петра. Могила владыки Петра предположительно находится во Ржеве. Думается, следует продолжать исторические изыскания в этом направлении.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Архив УФСБ по Тверской облвсти. Д.20726. Л.48.
2. Там же. Д.21796. Л.5.
3. Там же. Д.21796. Д.21796. Л.5.
4. Там же. Д.21796. Д.20726. Л.48.
5. Государственный архив Тверской области. Ф.160. Оп.1. Д.1274.
6. Архив УФСБ по ТО. Д.20726. Л.48, 49, 50.
7. Таранец С. Обзор второго выпуска Ежегодника «Судьба старообрядчества в XX—начале XXI вв.: история и современность». Киев, 2008.

Е.В. ВОРОНЦОВА

«ДУХОВНЫЙ ОТЕЦ ДОЛЖЕН ОХРАНЯТЬ СВОЕ СТАДО»: РАЗМЫШЛЕНИЯ ОБ ИНСТИТУТЕ НАСТАВНИЧЕСТВА В СОВРЕМЕННЫХ БЕСПОПОВСКИХ ОБЩИНАХ (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ НА ВЯТКЕ И КУБАНИ)

В самом общем виде беспоповские согласия объединяет идея прекращения церковной иерархии и безблагодатности священства. После раскола перед беспоповскими общинами встала проблема проведения богослужения без участия духовенства. Литургия и евхаристия оказывались полностью исключенными из обихода (1). Руководство ходом такого богослужения передавалось в руки мирянину — духовному наставнику.

Какую роль сегодня играет духовный наставник в беспоповских общинах? Можно ли считать наставника равным прочим членам общины? Является ли он «престцом» или приобретает фактически черты священника? (2) Правомерно ли говорить об институте наставничества в беспоповстве в целом или необходимо более детальное рассмотрение роли и места наставника в конкретных регионах и согласиях? Над этими вопросами мы постараемся поразмышлять в своем кратком очерке.

Мы будем опираться на данные, собранные нами и нашими коллегами в ходе полевых исследований на Южной Вятке в 1999-2015 гг., а также на Кубани в 2013-2016 гг. Институт наставничества мы рассмотрим на примере его реализации в поморских общинах Кубани, а также филипповских, федосеевских и поморских общинах Южной Вятки.

Следует отметить, что в толковании самого термина «наставник» нет единства ни среди исследователей, ни в среде самих старообрядцев. В имевшем хождение на Вятке тексте «Филипповское родословие» руководителей общин чаще всего называют «отцами духовными» (3) или «настоятелями»:

«А поморские отцы наши поставили в настоятели Вятского человека Никиту Ермолаевича» (4).

Сегодня на Вятке от респондентов можно волне услышать в качестве синонимичных наименования «духовный наставник», «духовный отец». Кроме того, на Вятке ввиду отсутствия в общинах мужчин появляются также «духовные матери» и по отношению к ним иногда звучит также наименование «наставница». У поморцев Кубани в деяниях местного Гиагинского собора [1926] руководитель общины также именуется «настоятелем».

Вопрос о статусе наставника в общине также достаточно сложен. Так, согласно «Уложению Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев

приемлющих брак» (1909 г.), «отцов духовных не следует считать простецами, так как они получают по избрании приходом и по благословении другого отца духовного, преемственно-передаваемую благодать Духа Святого на управление церковью» (5). Таким образом, у поморцев наставник не может считаться равным прочим членам общины, так как при избрании он получает благодать.

Описанная в Уложении процедура избрания нового наставника является одной из существенных характеристик данного института. Важно отметить, что необходимо участие трех других наставников. Из интервью с поморами Кубани: «Н-р Дм-ч провел беседу. Предложил стать преемником. Готовил меня. После разговора решение объявляется общине. Важно согласие супруги получить. После воскресной службы всей общине задают вопрос — одобряют ли они кандидата в наставники. Назначают дату, съезжаются другие наставники — из Л-ка и Б-ка. В конце службы молебен служится и благословение дается» (6).

Наблюдения из Вятского полевого дневника: «Процедура рукоположения духовного отца предполагает вынесение его кандидатуры действующим духовным отцом на обсуждение братии. Все это, по словам Н.И., прописано в «Большом уставе» (7).

Будущего наставника, как правило, специально готовят к этой роли. В филипповских общинах Южной Вятки мы сталкивались со случаями, когда ввиду преклонных лет всех членов общины, текущий наставник готовил себе сразу двух преемников.

«Поставление» наставника возможно только с согласия всей общины. В рассматриваемых нами общинах избрание наставника происходит из членов самой общины. В беседах с информантами о приглашении людей из других мест речь не велась.

Для того чтобы человек мог рассматриваться как кандидат в наставники, он должен соответствовать ряду формальных признаков.

На Кубани нам перечислили следующие пункты: «Наставник должен быть женат, но жена до брака девушка, сам юноша. Всех должны рожать, без аборт. Вторым браком нельзя» (8).

На Вятке представители разных согласий указывали на те же запреты: «Если муж жене изменял — его не возьмут в духовники, (хотя и был случай, когда наложили специальную епитимию на 12 лет), тоже самое, если и жена своему мужу изменяла» (9).

«Духовника назначает община, а предыдущий только благословляет выбранного. Сейчас тяжело, выбор маленький, смотрят, чтобы уж совсем страшных грехов за человеком не было. Так, у духовного отца может быть только один брак, а у обычных людей — три» (10).

Институт духовных матерей нам известен только по Вятке. На Кубани респонденты однозначно указывали: «Если есть мужчины, то нельзя исповедоваться женщине» (11).

На Вятке, по свидетельству информантов, «духовные матери» появляются уже в XX в. В общинах вятских федосеевцев и поморцев вообще не осталось мужчин и их функции взяли на себя духовные матери. Любопытно отметить, что у самых строгих филипповцев институт духовных матерей также присутствует, хотя и воспринимается как вынужденная мера: «Когда мужчин было больше, духовных матерей не было, это ещё лет 20 - 25 назад было. Хотя в книгах где-то есть, что может быть и духовная мать» (12).

К главным функциям наставника все респонденты относят «принятие на дух» (исповедь). На Вятке респонденты указывали: «Очень важно покаяние перед смертью. Должен прийти духовный отец и выслушать человека. А если человек уже не может говорить, то ему называют грехи, а он кивает. Если нет рядом духовного отца — исповедуются просто любому староверу. Без покаяния нельзя отпевать человека и в рай он попасть не сможет. А вот молиться за такого покойника можно, ему на том свете легче в его страданиях будет» (13).

На Вятке указывали на трудности, возникающие у духовного отца в связи с исповедью: «Грех, если не правильно отпущен, на духовного отца переходит» (14).

«Если ты не отмолил свои грехи, то они переходят на духовного отца. И если с такими грехами он умрет, то на страшном суде его забросают камнями. Поэтому никто не идет в духовные отцы, так как это очень сложно» (15).

Помимо исповеди, наставник может руководить ходом моления (эти обязанности может исполнять уставщик). Он же совершает крещение и отпевание. Кроме того, наставник руководит внебогослужебной жизнью общины: дает благословения членам общины на различные разовые или многократные послушания (литье свечей, шитье лестовок и т.п.).

Через наставника осуществляется связь с другими «центрами» — он может ездить на Советы и собрания в Санкт-Петербург, Москву; его приглашают для избрания наставников соседних общин. Но в случае дряхлости или неграмотности наставника члены общины могут по спорным вопросам сами звонить/ездить в другие центры, обращаться за советом.

Фигура наставника осмысливается респондентами как особая. Это отражается как в связанных с духовными отцами нарративах, так и в конкретных практиках: «Ну как же, он духовный отец. Хотя нет священства у старообрядцев, мы ему

исповедуемся, помимо того, что он ведет службу и читает Евангелие, он беседы с нами проводит. По любому вопросу можно обратиться. Он духовное лицо» (16).

На Вятке респонденты отмечали, что духовного отца отпевают по-особому: «При матери духовным отцом был Р-ов. Его по-особому отпевали, шесть часов. А на простых членов три часа обычно уходит» (17).

Помимо наставника, беспоповская община может включать в себя уставщика (человек, который следит за ходом службы и его соответствием Уставу), причетников/ц, головщика/ицу (беспоповский аналог регента), поющие, завхоза или казначея. В достаточно многочисленных и крепких общинах Кубанских поморцев и Вятских филипповцев ключевые вопросы жизни общины принято обсуждать советом старейшин/духовный совет. На Вятке, как уже было отмечено, во всех беспоповских общинах есть духовные матери. Вятские поморцы при необходимости исповедовать мужчин приглашают для исповеди наставника их Москвы.

Наставник не назначается, а избирается и может быть «отставлен» общиной. Наставник может быть менее грамотным, чем уставщик, но его авторитет все же самый высокий в общине.

В качестве главного итога нашего рассмотрения следует указать, что институт наставничества неоднороден не только в конфессиональном (от согласия к согласию) отношении, но также и в региональном (самый яркий пример — Южновятские поморские общины, которыми руководят «духовные матери»).

Мы не можем приравнивать институт наставничества к священству (несмотря на его ключевую роль в жизни общины), поскольку наставник не может совершать евхаристию. В то же время наставника нельзя уравнивать с другими членами общины, он осуществляет руководство общиной с опорой на авторитет предыдущего наставника, на предание, Закон.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. подробнее: Казанцева Т.Г. Богослужбное пение старообрядцев Сибири: обрядовый контекст // Сибирский этнографический вестник. №7(8). Новосибирск, 2002.

2. В данной работе мы будем опираться только на полевые материалы. Анализ полемических сочинений входит в наши дальнейшие планы. См. напр.: Беседы старообрядцев Белокриницкой иерархии с старообрядцами поморцами в Мсквке, в 1913 году. Беседа 1: О поморском наставничестве. Старая вера в документах. URL: starajavera.narod.ru (дата обращения 7.11.2016).

3. См. напр.: Филипповское родословие// Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки. М., 2012. С.93.

4. Там же. С.96.

5. Уложение Первого Всероссийского собора Христиан-Поморцев, приемлющих брак. М., 1909. Л.2.

6. ПМА. Ф. Кубань, 2016. Инт. с И.С. П-м.

7. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Солдатова 2009. Инт.

с филипповцем Н.И. Ч-м.

8. ПМА. Ф. Кубань. 2016. Инт. с Е.Е. Ш-ой.

9. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Серженко 2008. Инт. с филипповкой З. К. П-ой.

10. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Серженко 2008. Инт. с филипповкой З. К. П-ой.

11. ПМА. Ф. Кубань. 2016. Инт. с поморкой Ш-ой Е.Е.

12. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Серженко 2008. Инт. с филипповкой З. К. П-ой.

13. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Серженко 2008. Инт. с А. Ф. П-ой.

14. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Богданова 2008. Инт. с федосеевкой О.К.Т-ой.

15. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Свиначенко 2008. Инт. с О.К.

16. ПМА. Ф. Кубань, 2016. Инт. с Н.

17. АМАЛ. Ф. ЮВ. Дневник Солдатов 2009. Инт. с филипповкой Е. Л. З-х.

БИБЛИОГРАФИЯ

Крахмаляников А.П. Сочинения староверов белокриницкого согласия (1846-62 гг.). М., 2012. — 296 с.

Исследование посвящено одной из малоизученных проблем истории российского старообрядчества — возникновению, становлению и развитию письменности староверов белокриницкого («австрийского») согласия в первый период его существования. На основе значительного массива ранее неизвестных источников выявляется роль апологетического и полемического творчества «австрийцев» в процессе стремительного распространения новой старообрядческой иерархии, имеющей значительное число последователей и в наши дни. Детальному анализу подвергаются сочинения идеологов белокриницкого священства и их взаимоотношения с представителями других старообрядческих согласий. Впервые в отечественной и зарубежной историографии предпринимается попытка вписать оригинальные исследования старообрядческих авторов в контекст развития историко-филологической науки второй половины XIX в. В приложениях приведены сведения о бытовании и составе наиболее ярких памятников ранней белокриницкой письменности, а также дан перечень использованных в работе старообрядческих сочинений XVIII-XIX вв. Кроме того, в данном разделе опубликован первый памятник «австрийской» письменности — «Соборное деяние» 1846 г. в двух редакциях, белокриницкой и московской.

Книга рассчитана на историков, филологов, археографов, а также специалистов по проблемам истории старообрядчества.

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА I. АПОЛОГИЯ БЕЛОКРИНИЦКОГО СВЯЩЕНСТВА: ОТ «ДОКУМЕНТАЛЬНОГО» СВИДЕТЕЛЬСТВА К ИСТОРИЧЕСКИМ СОЧИНЕНИЯМ

- § 1. «Соборное деяние» - первое обращение к староверам
- § 2. «Церковная история» инока Павла Белокриницкого
- § 3. Формирование источниковой базы московских апологетических сочинений
- § 4. Начало активной деятельности московского центра и переработка текста «Соборного деяния» 1846 г.
- § 5. Обзор ранних московских «Историй»

ГЛАВА II. ПРЕНИЯ С БЕСПОПОВЦАМИ

- § 1. Взаимоотношения «австрийцев» с беспоповцами до 1862 г.
- § 2. Сочинения Павла Белокриницкого против беспоповцев



§ 3 «Прение с беспоповцами о священстве»

- 3.1. Обзор списков. История создания сочинения
- 3.2. Состав произведения: авторский замысел и логика спора
- 3.3. Теории Павла Белокриницкого и их роль в истории согласия
- 3.4. Критика критики авторитетных текстов
- § 4. Московские сочинения против беспоповцев
- 4.1. «Древлеправославное церковное изложение» Семена Семенова
- 4.2. «Ответы» Пафнутия (Овчинникова)

ГЛАВА III. СПОРЫ С БЕГЛОПОПОВЦАМИ

- § 1. Ход споров
- § 2. Вопрос об обливательном крещении: пересмотр традиционных представлений
- 2.1. История вопроса
- 2.2. Решение проблемы в трудах Павла Белокриницкого
- 2.3. Разработки московских книжников
- § 3. Эсхатологические споры

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

А.И. ГОЛОМЯНОВ, Е.Ф. ФУРЦОВА

ИЗ ЖИЗНИ НОВОСИБИРСКОЙ ОБЩИНЫ СТАРООБРЯДЦЕВ-ЧАСОВЕННЫХ

По воспоминаниям потомственной наставницы современной общины старообрядцев-часовенных Прасковьи Трифоновны Поляничко (ок. 1930 г.р.) и со слов ее родителей, часовенные появились в г. Новосибирске (Ново-Николаевске) в конце XIX-го века. Это были мастерские с Урала, приехавшие на строительство железнодорожного моста через реку Обь, в поселок, выросший вскоре в г. Ново-Николаевск. Часть из них впоследствии осталась в поселке после завершения строительства моста. Родители Прасковьи Трифоновны ей рассказывали, что своей моленной они никогда не имели и молились по частным домам. Прасковья Трифоновна родом с Алтая, всю жизнь проработала швеей в мастерской и после выхода на пенсию организовала моленную в своей квартире, расположенной в обычной панельной пятиэтажке. В середине 1980-х годов руководить общиной часовенных в Новосибирске стала она. В работах по обустройству моленной помогал сын Руслан, который проживал вместе с ней, возил ее на машине к единоверцам в сельскую местность.

Моленная в пятиэтажке. В течение почти двадцати лет богослужения проходили в большой комнате 3-х комнатной квартиры. Иконостас был расположен в большом платяном шкафу. Во время службы створки шифоньера распахивали и молились на образа, стоящие на полках. Иконы были как старообрядческие, деревянные и меднолитые, так и новообрядческие, попавшие в моленную разными путями. Церковные календари наставница заказывала у старообрядцев поморского согласия, которые получали их из Москвы.

Интересно, что если в квартиру приходил старообрядец другого согласия или новообрядец-«никонианин», то хозяйка запрещала ему прикасаться к вещам и дверным ручкам, говоря при этом, что после их посещения ей придется протирать их. В то же время, если в квартиру приходил, например, слесарь-водопроводчик или друзья сына, то на них этот запрет не распространялся.

В квартире кроме хозяев постоянно проживала безродная старушка-приживалка, которая выполняла роль служанки и поварихи. Она продала свой дом и деньги внесла в общину в качестве пожертвования. В 1990-2010-е гг. на службы, которые проводились по выходным и праздничным дням, собирались до двадцати человек прихожан, которые переодевались в моленную одежду. Моленная одежда — сарафаны-горбачи и мужские кафтаны — хранились здесь же, на специальной вешалке.

Моленная (христианская) одежда. Буду-

чи хорошей швеей, Прасковья Трифоновна шила своим прихожанам одежду для молений по заказам. В среднем комплект стоил до пяти тысяч рублей. Во время беседы с авторами статьи Прасковья Трифоновна сообщила некоторые интересные подробности относительно моленной одежды часовенных, которую они называют христианской или православной. При изготовлении такой одежды большое значение имеют числовые символы — это и число евангелистов, и число таинств и т. д. Поскольку одежда, применяемая в богослужении, является ритуально «чистой», то к ней предъявляются более высокие требования, чем к повседневной.

Перед тем, как приступить к изготовлению одежды для моления, Прасковья Трифоновна всегда кадила ткань, после чего уже можно было начинать с ней работать. Ткань для такой одежды она использовала растительного (льняную), или животного происхождения, например, шерсть и старалась не смешивать их в одном изделии. Для разных праздников используются различные цвета ткани. Например, на праздник Покрова Пресвятой Богородицы женщинам положено одевать сарафаны и платки голубого цвета. Мужчины одевают голубую рубаху, или, в крайнем случае, пояс голубого цвета. В Великий пост положено одевать одежду темного цвета — чёрного, коричневого, синего, фиолетового. Количество пуговиц на мужском кафтане и на женском сарафане должно быть нечётным, что является, по словам информаторов, «более правильным». По словам Прасковьи Трифоновны, число пуговиц на женском сарафане должно быть равным семнадцати, что соответствует числу ветхозаветных пророчеств о Христе. Что касается количества складок на кафтане и сарафане, то их количество тоже должно быть нечётным. Число «девять» соответствует числу ангельских чинов. На мужских рубахах-косоворотках туникообразного покроя, а также на женских моленных сарафанах, которые шила Прасковья Трифоновна, с внутренней стороны манжет рукавов кафтана и подола имеется подкладочная ткань. Кроме этих полосок пришита также «щётка» — полоска ткани с ворсинками, назначение которой — защита от «нечистой силы», которая не сможет подступиться к христианину, стоящему на молитве, пока не пересчитает все ворсинки. Аналогичная щётка имеется на мужском моленном кафтане, изготовленном в мастерской скита на реке Дубчес.

Кроме щётки, для защиты от нечистой силы также служит пояс. Раньше в общине были мастерицы, которые ткали пояса с текстами молитв или 90-го псалма. На каждом конце пояса



Мужчина в кафтане, изготовленном в скиту на реке Дубчес. Вид спереди и сзади.

имеются две кисти, которыми нечистая сила должна заиграться и забыть о человеке. Конец пояса складывается пополам и завязывается в петлю, находящуюся справа. Именно в это место, по преданию, римский воин нанёс Христу удар копьём.

На мужских рубахах, сшитых Прасковьей Трифоновной, имеются ворот-стойка и планка, называемая «ширинкой» или «столбиком». Рубахи с прямым воротом считаются непригодными для моления. Некоторые рубахи имели вышивку. Раньше мужчины надевали порты на богослужения, а сейчас используют обычные брюки. Удалось зафиксировать только один экземпляр старинных портов, сшитых из домотканой ткани в полоску, который остался в моленной (общерусского покроя кошеные штаны с узким шагом). В качестве головных уборов мужчины носили шляпы, фетровые или соломенные (летом). Женский головной убор — это шашмура, который одевался под платок. Кафтаны, сшитые Прасковьей Трифоновной по старинным образцам, отрезные



по талии, присборены на спине, где с двух сторон по бокам положены по три складки.

Сейчас в общине считается, что самая «чистая» одежда для службы — та, которую сшили насельники Дубческих скитов, поэтому новосибирские старообрядцы заказывают там мужские моленные кафтаны, а также плетёные пояса. На фотографиях (рис. 1, 2) представлен мужской кафтан, который был заказан на Дубчесе. Материал для кафтана был куплен в Новосибирске, это чёрный синтетический немнущийся тетарон, который вместе с мерками был послан вместе с паломниками в монастырь. Через полгода

заказчик, сорокалетний старообрядец, вместе с тёщей поехал на Дубчес и там забрал уже готовый кафтан. По его словам, в женском скиту имеется большая швейная мастерская, которая обшивает насельников как женского, так и мужского скита. Он показал плетёный пояс из очень ярких разноцветных ниток, которые привозят в скит паломники-часовенные из Америки.

Служение наставников. В 1980-2010-х гг. Прасковья Трифоновна исполняла в общине обязанности отца духовного. Она также вела активную переписку с часовенными Алтая и Томской области, рассылала ксерокопии различных молитв, которые изготавливала у себя дома. Ежегодно, вплоть до настоящего времени, на вторую неделю Великого поста в Новосибирск приезжал авторитетный старец Мин Иванович (Мина Иванович ок. 1927 г.р. По его просьбе фамилия не указывается. — *Прим. ред.*), который до настоящего времени жил у дочери в Тульской области. Сначала он принимал на исповедь членов новосибирской общины, затем ехал дальше, к часовенным Томской области, которых также окормлял духовно. Вместе с ним в течение нескольких лет такие поездки совершала и Прасковья Трифоновна. Местные староверы-часовенные в каждый приезд наставника собирают ему пожертвования.

Духовный наставник Мин Иванович родился в посёлке Колпашево Томской области в семье ссыльных старообрядцев-часовенных, потом всю жизнь кочевал по стране — жил на Дальнем

Востоке, на юге Кемеровской области, в Горной Шории. Перебрался в Новосибирскую область, в районный центр Тогучин, где его духовные чада купили ему вскладчину дом на окраине поселка. Несколько лет назад Мин Иванович продал дом и переехал на жительство к дочери в Тульскую область, но каждый год на Великий пост продолжал приезжал в Сибирь, чтобы, как он говорил, «окормлять своих духовных чад». Два года назад Мин Иванович посетил знаменитый Дубчесский скит на Енисее. По его словам, это единственное место, куда бы он хотел перебраться перед смертью и умереть там, «но сейчас ещё не время». Одно время Мин Иванович стал ездить к староверам-часовенным в Горный Алтай, куда его сопровождала Прасковья Трифоновна, которая сама была родом из этих мест. Однако местные часовенные не приняли этого наставника. По словам местной старообрядки Анны Антоновны Филипповой, Мин Иванович к исповеди подходил чисто формально и не интересовался их нуждами, почему они его попросили больше не приезжать к ним.

В настоящее время часовенные собираются на большие праздники в частном доме в пригороде Новосибирска. Община осталась без наставников, так как буквально в последние год — двое ушли из жизни: сначала Прасковья Трифоновна, а затем и Мин Иванович. Община переживает кризисный период, прежде всего, из-за того, что она потеряла и место служб (наследник сын продал квартиру).

СОВРЕМЕННОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО МОЛДАВИИ: КНИЖНОСТЬ, ТРАДИЦИИ, ХОЗЯЙСТВО. СБОРНИК НАУЧНЫХ СТАТЕЙ И ДОКУМЕНТОВ. М., 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Абакумова-Забуиова Н.В. История кишиневского прихода.

Белянгам Ю.С. Книжные традиции единецкой старообрядческой общины.

Градбойнова Е.В. Традиционные воззрения молдавских старообрядцев (публикация нарративных источников).

Душакова Н.С. Кто такие «настоящие кацапы»: о названии, идентичности и границах групп.

Лунева О.К., Пригарин А.А., Литвина Н.В. Обзор «мазаракиевского» архива Кишиневской старообрядческой общины.

Дятлова М.В. Послужные списки клира Измаильской епархии по документам 4-12 описей «Мазаракиевского» архива.

Старообрядческая Бессарабия 1940-х гг. **Публикация Н.В. Литвиной.**

Магола А.А. Книжность русского зарубежья: писательская и издательская деятельность Ф.Е. Мельникова в Румынии.

Поздеева И.В. Книжность современного старообрядчества Республики Молдова.

Соломин И.И. Современное экономическое положение Добруджи.

Тудосе В.И., Тудосе А.А. Некоторые сведения о микропонимике старообрядческого села Покровка.

Христофорова О.Б. Устная традиция старообрядцев Молдавии и Приднестровья.

Старообрядчество Молдавии в фотографиях Е.В. Градбойновой, экспедиции 2013-2014 гг.



КОНСТАНС ДОУЛИНГ

СУДЬБА ДЕТЕЙ АЛЕКСАНДРЫ ИВАНОВНЫ И ПАВЛА ПАВЛОВИЧА РЯБУШИНСКИХ В ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД: ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВА МИХАИЛА ПАВЛОВИЧА РЯБУШИНСКОГО В ПУБЛИЧНОЙ БИБЛИОТЕКЕ НЬЮ-ЙОРКА И ДРУГИХ АРХИВОВ

... Когда пришла война, революция, эмиграция, потеря состояний, трудности кочевой жизни и разбросанность по лицу земли, потеря связи между собою, все мы, взрослые, люди прошлого поколения, старались приспособить нашу новую жизнь по старым привычкам... Все корни нашей жизни были в старой почве. Новая почва для нас была чужой и мы с трудом к ней приспосабливались...

М.П. Рябушинский (1).

Данная статья посвящена судьбе детей П.П. Рябушинского и его первой жены А.И. Зиминой после 1917 г. В 1893 г., по желанию родителей, Павел Павлович, старший сын Павла Михайловича Рябушинского, женился на 16-летней А.И. Бутиковой, дочери покойного попечителя Рогожского кладбища Ивана Ивановича Бутикова (2). В 1894 г., у них родилась дочь, Елизавета, и в 1896 г. родился сын, Павел младший (*далее:* П.П. младший). Чтобы более наглядно обрисовать драматическую судьбу, которую испытали дети Рябушинских в послереволюционный период, обратим внимание на некоторые обстоятельства их жизни до революции.

Брак Рябушинских оказался несчастливym, и Павел Павлович влюбился в Елизавету Григорьевну, жену К.М. Мазурина. Хотя в 1900 г. у них родилась дочь, Павел Павлович скрывал свои отношения с Мазуриной, на которой он женился годом позже. К тому времени Александра Ивановна тоже влюбилась в другого человека и в 1900 г. родила от Владимира Валерьяновича Дерожинского сына.

В сентябре 1899 г. Александра Ивановна отдыхала в Биарицце вместе со своими детьми, их гувернанткой и Дерожинским. В то время кто-то из близких к Мазуриной людей, кто тоже находился в Биарицце, написал Елизавете Григорьевне письмо, которое указывает на сложные отношения между первой и второй женами Павла Павловича:

21 сентября /3 октября 99 года. А вчера утром я встретила Мlle с детьми Рябушинских, и она поклонилась сухо. А вечером мы пошли в Casino, и около игрального стола там стояла Александра Ивановна около меня, и она даже не поклонилась, и отвернулась и через 20 минут уехала домой, а он остался играть и очень играет широко (3).

В 1901 г., у А.И. и В.В. Дерожинских родился второй сын. В том же году, в Штатном переулке архитектором Ф.О. Шехтелем был спроектирован для них дом. Видимо П.П. младший оставался жить большей частью с отцом, а Елизавета Павловна переехала жить с матерью и Дерожинским в особняк Шехтеля, который

сейчас служит резиденцией австралийского посла в России.

В 1908 г., Александра Ивановна развелась с В.В. Дерожинским и вышла замуж за Ивана Ивановича Зимина. Елизавета Павловна продолжала жить в Штатном переулке, где также проживали мать и ее третий муж. В переписке с дочерью Любовью Ивановной мать Ивана Ивановича, Евдокия Савватьевна Зимина, упоминает дочь Александры Ивановны, но ничего не пишет о знакомстве с П.П. младшим:

... Вот уже неделя как Ваня мой женат... она видимо человек-то хороший и любит его страстно. Сегодня у нее дочь именинница, Лиза звать... 22.10.1908 г. (4).

Другие родственники И.И. Зимина тоже познакомились с Елизаветой Павловной, о чем Евдокия Савватьевна сообщает дочери:

...и Сереженька... говорит был у Вани. Она и ему понравилась простая и приветливая и дочку видел очень хорошенькая, коса очень длинная... 7 ноября 1908 года (5).

В декабре 1908 г., Евдокия Савватьевна пишет о праздниках в доме брата Ивана Ивановича и его жены:

... Какие подарки накупила Емалия, детям она письменный прибор, Лизе Рябушинской несесер, духи и все принадлежности, а Паше Рябушински какая-то машина, все ремни приходят в действие... 27 декабря 1908 г. (6).

Далее Евдокия Савватьевна описывает дочери свои впечатления о недостатках в воспитании Елизаветы Павловны:

... А это Лиза — ее дочь, она очень похожа на мать, очень миленькая... ведь совсем зря взяли ей такую старую гувернантку. Вот как няня такая же, ни одного зуба нет и одевается ну прямо какая кухарка. И что это ей вздумалось, ведь и музыки не знает, одна Лиза занимается... 18.06.1909 г. (7).

В марте 1909 г., у А.И. и И.И. Зиминых родилась двойня. Евдокия Савватьевна рассказывает дочери о своей первой внучке:

29 июня 1909 года. ... Ручки у Дуни красивые, длинные. Я говорю музыканша будет.

Как ее Лиза любит. Няня ее принесет, когда не спит, ну эта до чего рада, целует и нянчит как куклу... (8).

Из писем Евдокии Савватьевны видно, что Елизавета Павловна обладала заботливым и ласковым характером, но письмо, написанное рукой Александры Ивановны в 1912 г., указывает на холодные отношения между ее родителями:

6 февраля 1912 года. ... Милостивый Государь Павел Павлович. Лиза мне передала о выраженном Вами по телефону желании видеть ее и Пашу. Против Ваших свиданий с детьми я ничего не имею, но нахожу удобней для себя и для детей, чтобы эти свидания происходили не у меня и не у посторонних лиц, а у Вас, в Вашем доме, а посему, если пожелаете, дети будут приезжать к Вам. А.И. Зимина (9).

Письмо Елизаветы Павловны без даты, но судя по почерку, она была тогда еще школьницей. Хотя она жила у матери, тон письма указывает на уважение и любовь к отцу:

... Дорогой Папа. Очень благодарю Тебя, дорогой, за подарок. Он мне очень нравится. Паша также поздравляет и благодарит. До свидания, милый Папа, крепко Тебя целуем... (10).

Можно предположить, что Александра Ивановна хорошо воспитывала дочь и никак не испортила отношения детей с их отцом.

В архивах есть записи расходов Павла Павловича за 1915 г. на квартиры и мебель для обоих детей, так что к тому времени они уже жили отдельно от родителей. Хотя Елизавете Павловне уже исполнилось 20 лет, но она была все-еще незамужняя, и отец ее поддерживал материально (11).

После революции Александра Ивановна осталась в Москве, но Павел Павлович, как и большинство своих братьев и сестер, уехал за границу. Он жил во Франции до своей смерти от туберкулеза в 1924 г. Его младший брат Михаил Павлович, который до революции жил в Москве и вел банковское дело Рябушинских, тоже уехал из России и поселился в Лондоне, откуда он много лет переписывался с родственниками и бывшими коллегами в Москве, которые, несмотря на грозящую им опасность, старались сообщать ему о жизни при большевиках. Со своей стороны, находясь в Лондоне, Михаил Павлович старался продолжать дела и поддерживать, по мере возможности, всех членов своей семьи. Перед своей смертью в 1960 г. он договорился с публичной библиотекой Нью-Йорка о передаче туда своих личных документов. Благодаря его архиву нам удалось больше узнать о дальнейшей судьбе Елизаветы Павловны и П.П. младшего Рябушинских.

Сын М.П. Рябушинского, Павел, родился в Москве в 1909 г. После бегства семьи из России отец устроил сыну место в интернате в США, где он окончил школу и университет, стал инженером, женился на американке и провел там всю оставшуюся жизнь. Хотя он редко виделся с отцом, с 1927 по 1960-й год они часто переписывались друг

с другом. Михаил Павлович считал свои письма сыну своего рода дневниками. В письмах он много философствует о жизни в России, о значительной роли Рябушинских в дореволюционном обществе и о значении старообрядчества для русского человека:

Лондон, 11 мая 1932 г. Дорогой мой Павлик... Маленькая старообрядческая церковь, которая упоминается в статье, которую ты мне прислал, вероятно «Остоженская»-церковь, которую построил на свои средства дядя Степа. Большой храм с «белыми стенами с башенками» — это наше Старообрядческий храм, так называемый «Рогожский Храм». Ты совершенно правильно помнишь, мы с тобою и Мамой там бывали. Там еще в своей келье-домишке жила покойная тетя Лена. При этом храме расположено большое кладбище где похоронены несколько поколений Рябушинских в наших родовых склепах. На этом кладбище и мне хотелось бы когда нибудь лежать ... В это страшное русское лихолетье, вера одно из главных оснований на котором еще держатся сильные духом люди и до настоящего времени несмотря на все гонения — большевики с ними ничего не могут поделать. Это правда что пишет корреспондент, старообрядцы по крепости духа, вере и сплоченности — оказались в числе верующих на одном из первых мест. Среди старообрядцев оказалось мало предателей. Старообрядцы в России при Императорском режиме всегда преследовались, хотя и по своим традициям, своей национальности и трудоспособности — они были одни из лучших русских граждан (12).

В своем дневнике Михаил Павлович вспоминал ранний послереволюционный период своей жизни, когда он описывал последние попытки организовать банковское дело своей семьи на юге России. Но его племянник стал конкурентом в этом деле:

... В Крыму образовалась как бы автономная фракция решившая действовать самостоятельно. Во главе «бунтовщиков» встал П.П. Рябушинский младший, сын Паши. Он окружил себя своими людьми пользуясь энергичной поддержкой отца и пассивной своих дядей Сережи и отчасти переехавшего туда Володи, проводил свою линию-создания самостоятельного банка независимого от общей группы... С открытием банка не ладилось, никак не могли еще собрать нужных денег, всем в банке доминировал Павел Павлович младший, всем командовал, строил большие планы, тратил массу денег, носился с покупкой «Фороса». Братя Сережа и Володя повидимому не особенно были довольны своим племянником, но последний встречая во всем поддержку отца, ими игнорировал... Утром вставая нашел письмо от Паши, брата, где он просил меня приехать к нему... (13).

На этой встрече присутствовали почти все братья, а также сын П.П. Рябушинского, П.П. младший. Михаил Павлович явно не льстит племяннику, описывая его как сутуловатого человека с подергивающимся лицом и злыми глазами. На встрече Павел Павлович старший выступил с убедительной речью, в которой он рассказал о том, сколько акций принадлежало каждому из братьев

в Московском банке. Такая «статистика» сильно не понравилась Михаилу Павловичу, потому что братья никогда не обсуждали количество акций, имеющихся у каждого из них. Это было выше их высоких моральных принципов. Поэтому Михаил Павлович заподозрил племянника в том, что это он решил внести разлад между братьями и сообщил своему отцу о количестве акций у каждого брата. Реакция племянника была довольно агрессивной:

... «Да, а почему не должен был говорить?»
«Потому» ответил я ему, «что мы братья никогда в наших спорах и разногласиях до настоящего времени не подсчитывали своих сил, т.к. не предполагали к этому прибегать, для разрешения наших разногласий. Это был психологический момент и произвел он на всех братьев очень неприятное впечатление...» (14).

После этого события братья отдалились от П.П. младшего и стали более настороженно к нему относиться:

... Банк все еще не был создан, деньги не собраны, происходили постоянные и резкие ссоры между братьями и племянником Пашей младшим. Последний совершенно увлекся «грандиозными» проектами и делами и на возражения где достать деньги для осуществления его проектов, отвечал снисходительно: «Это Ваше дело добыть деньги, мое — это дать идеи». Но идеи без денег «мертвы есть», а постоянные склоки, несерьезное поведение Павла Павловича мл.и его близких отпугивали клиентов и возможных акционеров. Наконец терпение братьев лопнуло и они заявили брату Паше, что или уйдет Павел Павлович мл., или уйдут они. После большой борьбы и колебаний, Паша старший согласился на уход Павла Павловича мл. После его ухода, Сережа и Володя немедленно мне написали с просьбой войти в управление Таврическим Банком, собрать капитал и организовать его деятельность (15).

Осенью 1919 г. не только М.П. Рябушинский, но и П.П. младший находились в Нью-Йорке, где произошли тяжелые для репутации братьев Рябушинских события:

1919 г. Нью-Йорк, четверг 9го октября... В час завтракали с Пав. Пав. младшим. Передал ему неприятное поручение от отца, по поводу спекуляции и потерь Паши мл. валюты собственного отца и Д. В. Сироткина (16).

Михаил Павлович скоро уехал в Лондон и, пока он плыл на пароходе, писал брату Владимиру Павловичу:

Атлантический океан Пароход «Celtic». 12/25 ноября 1919 г. ...Паша младший сейчас находится в Н.У. Два месяца тому назад о нем дошли неважные слухи. Результатом совместной операции Паши старшего и Сироткина какими то сибирскими шкурами, прибывшими в Нью-Йорке и проданными там, явилась прибыль на \$130.000. Деньги на основании доверенности Паши старшего были выданы прибывшему в Нью-Йорке Паше младшему, который большую половину из них, повидимому, проиграл на бирже но тяжело, что он спекулировал чужими деньгами, что тут замешаны деньги Д.В.,

а Паша младший отказывается возвратиться во Францию, не смотря на категорическое требование Паши старшего и даже не отвечает на его телеграммы и не дает объяснения отцу... (17).

В марте 1920 г. Михаил Павлович встретился у себя в конторе в Лондоне с племянником, который заходил попрощаться перед поездкой в Нью-Йорк, куда он направлялся, чтобы найти работу и искупить свои поступки. Михаил Павлович поцеловал племянника, перекрестил его и на прощание пожелал ему встать на верный путь (18).

Благодаря секретным дипломатическим связям Михаила Павловича, через Лондон семья получала известия о родственниках в Москве. Несмотря на то, что он опозорил свою семью и был обвинен в растрате долларовых сбережений отца и видного старообрядческого деятеля Д.В. Сироткина, П.П. младший по-прежнему ездил на встречи с бывшими коллегами отца, где предположительно вел с ними финансовые дела. О таких встречах сообщается в переписке между коллегой Рябушинских, проживающим в Риге и родственником семейства из Москвы, который в целях безопасности скрывается под кличкой „Фрегат” (19).

В 1921 г. Павел Павлович стал волноваться о судьбе своей дочери и в сентябре написал Елизавете Павловне письмо, которое она получила, но, видимо, не ответила на него. В результате через несколько месяцев Михаил Павлович пишет сестре, Надежде Павловне, которая тоже оставалась в Москве, с просьбой разузнать что-нибудь о Елизавете Павловне и, если будет возможно, повидаться с ней (20).

В ответ Надежда Павловна сообщает брату:

...Как я уже писала, в прошлом году случайно я узнала адрес Лизочки и ее навестила. Мы и не подозревали, что ее оставили в Москве. Жила она в прошлом году в довольно-таки скверных условиях. Она была заведующей бельевой мастерской Главсанупры (Главное Санитарное Управление), и так как раньше она была сестрой милосердия, то считалась мобилизованной и не могла уйти; иначе ее послали-бы на фронт. Жила она при этой мастерской в полуподвальной, темной, холодной комнате; ...питалась скверно, так как не хотела брать помощи от матери, но, тем не менее, выглядела очень здоровой... Затем, весной, оказывается, ей удалось переменить службу. К нам она не заходила и адрес свой не сообщала, так что мы опять потеряли ее из виду, и когда нужно было передать ей Вашу посылку, долго не могли ее найти. Сегодня я зашла к ней. Живет она в доме Коншинной на Пречистенке и служит там сестрой милосердия и руководительницей при детском приюте для детей от 1 года до 6 лет. Комнатка у нея крошечная; в шубе мне было у нея холодно, так как сейчас у них нет дров и дом не топится, а на улице сейчас стоят морозы около 10 градусов... От матери она не хочет брать деньги, так как говорит, что она молода и себя прокормит, а той приходится продавать свои вещи, чтобы жить.

Видится она с матерью, Ив. Ив. и Дерюж. часто и отношения у них, кажется, сейчас хорошия. Работой своей, она говорит, что удовлетворена; как-то ничего не хочет, нигде не бывает... Дала она мне прочесть письмо, которое написал в сентябре Паша; оно очень ласковое, но, кажется, она недоверчиво относится к его словам, так как чувствует себя забытой и брошенной. И когда я ее спросила: «Почему ты не поехала с ними?», она мне ответила, скрывая слезы, что ее не взяли... она как-то покорилась судьбе рассчитывает только на себя, говорит, что всем довольна, замкнулась в себе, недоверчивая... Вот приблизительно все, что я знаю о ней. Заходила она к нам только раз в прошлом году, заходила будто-бы еще раз, но не застала нас дома... (22).

В письме из Лондона от 14-го апреля, 1922 г., Михаил Павлович отвечает:

...Всего более меня тронуло твое отношение к Лизочке. Какая она хорошая девушка. Она, по-видимому, сильно замкнулась в себе и недоверчиво относится ко всякой ласке. Душа у нея редко хорошая, и открывает она ее только тому, кто сумеет к ней подойти, не смущаясь ее первоначальными и повторными отказами. Дорогая Надюша, по твоему письму я понял, что ты ее не оставишь (22).

Весной 1922 г. у Елизаветы Павловны родилась дочь. В то время она уехала из Москвы и жила в Дмитрове Московской губернии. С марта 1922 г., через Михаила Павловича и его проверенных посредников шла оживленная переписка между Елизаветой Павловной и ее отцом. Видимо, Павел Павлович каким-то образом узнал о своем первом внуке, но судя по всему, отношения между отцом и дочерью были натянутыми, хотя ее отношения с матерью и тетками оставались хорошими.

В противоположность, порицание и осуждение ее брата и неприязнь к нему стали известны всем родственникам, а весной 1923 г. его недостойное поведение даже грозило безопасности семейства в Москве. Из Лондона 5-го апреля 1923 г. Михаил Павлович сообщает Надежде Павловне:

... Паша, сын брата Паши, находящийся теперь в Берлине, собирается в Ваш город и ведет переговоры с большевиками. Ты уже, конечно, знаешь от наших друзей, что он, за преступный дела в Нью-Йорке, исключен из всех наших дел. Дополнительно к сему прошу Вас заметить, что мы, т.е. все без исключения здешние братья, его более не считаем членом нашей семьи; он нам совсем чужой сейчас он озлоблен. Будьте с ним осторожны... (23).

Надежда Павловна боится непредсказуемого поведения племянника и в письме брату от 22-го апреля 1923 г. намекает на его какие-то темные подозрительные связи с большевиками: «... Что он, совершенно исхулиганился, и какую роль он собирается здесь играть? Ведь, так, просто, его-бы сюда не пустили. Нужно-ли его принимать или нет?» С другой стороны, она с большой теплотой

относится к племяннице, которая, когда бывает в Москве с дочерью, всегда заезжает к ней и остается ночевать (24).

В мае 1923 г., коллега Рябушинских, И.П. Анисимов, через посредника С.А. Павлова (который обычно скрывал свое имя под псевдонимом „Смайлс“) передает из Риги М.П. Рябушинскому слухи о П.П. младшем:

... что он был в Берлине в представительстве большевиков, где предлагал принять на себя покупку сырья и всего, что идет из России, а также поставлять туда, что им потребуется, указав, что за ним стоят американские и английские капиталисты. Об этом предложении сообщили лицу, который все это мне конфиденциально передал... Попросите Михаила Павловича это сохранить втайне, ибо, если об этом узнают посторонние, то может быть крупная неприятность лицу, которое мне это доверительно передало (25).

Продолжительное обсуждение поведения П. П. младшего как дело большой важности содержится в письме Фрегата из Москвы от 11-го июля 1923 г. „Смайлсу“ в котором он пишет:

... что ходят слухи о Павле Павловиче младшем, и не особенно приятные, и что говорят о возможности его приезда сюда, — так он сразу определил его деятельность здесь занятием поста министра торговли и промышленности. Очень сожалел, что болен его отец ... (26).

Неизвестно, приезжал ли П.П. младший в Москву, но в то время семья и коллеги были обеспокоены ухудшением здоровья и слабеющими силами П.П. Рябушинского:

... Очень болен брат Паша смерть может наступить каждую минуту. Несмотря на свою болезнь и на смерть одного за другим своих детей (Володи и Лины), несмотря на страшное горе о своем сыне (Паше) и на оторванность от своей дочери (Лизы), он проявляет ту-же непоколебимую твердость духа и какую-то уже потустороннюю мудрость, как будто он знает то, чего мы еще не знаем... (27).

В Москве тем временем материальные и семейные обстоятельства Елизаветы Павловны, ее матери и ребенка резко ухудшились. В июле 1922 г. от тифа умер И.И. Зимин, а в ноябре 1923 г. скончался второй муж А.И. Зиминой, В.В. Дерожинский. Как уже указывалось ранее, Елизавета Павловна часто виделась со своими отчимами вместе с матерью, но теперь мать, дочь и ребенок остались без их помощи, которая особенно была нужна в поисках жилья, так как цены за четыре комнаты, которые она ищет вместе с матерью, просто невозможны (28).

В начале 1924 г., в последние месяцы жизни Павла Павловича, в семье возникли еще острые вопросы по поводу его сына, о которых Михаил Павлович пишет в своем дневнике:

... Хотя поведение П.П. мл. не имеет оправданий, считаю решение Ел. Гр. не допустить свидание сына с отцом — неправильным... Мотив Ел. Гр. боязнь, что свидание при состоянии здоровья Паши — опасно. Я смотрю иначе, может быть, раскаяние П П мл.

хотя бы фальшивое или скоропреходящее, будет последней радостью в жизни брата и единственной за последние пять лет... (29).

В письме Надежды Павловны из Москвы сестре Евгении Павловне, которая жила во Франции, говорится о том, что «хорошо, что произошло перемирие с младшим Пашей; но, между нами, он, вероятно, все таки, патологический тип; наследственность с материнской стороны сказывается...» (30).

Далее, в письме Надежде Павловне от 25-го февраля 1924 г., Михаил Павлович объясняет, что после тяжелых проступков в Нью-Йорке, прощенных раз отцом, П.П. младший не изменился и несколько месяцев назад он пробовал:

... начать вести переговоры с большевиками в Берлине. Ничего из этого, по-видимому, не вышло и он, в большой нужде и лишениях, опускался, по-видимому, все ниже и ниже, пока, наконец, не решился обратиться к своему отцу и дядям за прощением. Приехал в Париж, желая повидать своего отца. Отец ответил письмом, что видеть его не хочет, что раз его уже простил; что теперь он может увидеть его и поверит только тогда, когда тот своими поступками докажет, что изменился не на словах, а на деле. П.П. младший обратился также ко всем дядям, прося прощения. Обсудив между собою, мы решили поместить его на испытание, предоставив ему место мелкого служащего в нашем итальянском деле под контролем дяди Степы, с тем, что если он не исправится, то дядя Степа его уволит. Вот его положение сейчас ... (31).

В июле 1924 г. Павел Павлович скончался во Франции. Его завещание, написанное еще до революции и прочитанное наследниками, не имело никакой реальной силы, так как к тому времени он уже потерял все свое состояние.

Из Лондона Михаил Павлович написал письмо сестре, Надежде Павловне, о смерти брата и его завещании, согласно которому «Своей дочери Лизе он поручил наследникам выдавать ежегодно по 15 тыс. руб. золотом...» (32). На следующий день в письме Михаилу Павловичу из Москвы от другой сестры объясняется: «С Лизочкой или с ее матерью я еще не видалась, ... сейчас она живет, как-будто, очень одиноко... Нужно ли передавать Лизочке о завещании отца?» (33).

Видимо, по поводу получения средств к существованию для Елизаветы Павловны, ничего не получилось, о чем в начале 1925 г. свидетельствует обмен письмами с дядей:

... Дорогой дядя Миша. Мне хотелось с тобой посоветоваться. Мне хочется уехать из России. Моя француженка, которая долго с нами жила, сейчас служит директрисой детского дома в одном маленьком городе Франции и зовет меня с дочкой к себе служить. Вот я и думаю к ней поехать. Здесь у нас никак невозможно поступить на службу, страшная безработица, во-первых, а, во-вторых, хотя с протекцией и можно получить место, но мне оказать протекцию всякий боится. Напиши, пожалуйста, как ты на это смотришь:

начинать-ли мне хлопотать о получении пропуска из России, или нет?... (34).

В ответ Михаил Павлович советуется с племянницей относительно ее желания покинуть Россию:

... Мой совет тебе, конечно, переехать; ты, наверное, дорогая Лизочка, за эти годы так намучилась, что как-бы тяжела ни была работа здесь, все-же за границей ты вольный человек и у тебя будет свой угол, из которого тебя никто не выгонит, кусок хлеба и больше спокойствия за радость твоей жизни — моей внучки; я ее себе не представляю — она первая внучка нашей семьи. Мне нечего тебя учить, ты сама, конечно, знаешь, как опасно тебе с твоей фамилией просить о визе за границу и как должна ты быть осторожна. Когда соберешься и получишь все, что нужно, напиши, чтобы мы могли помочь тебе после переезда. В Риге тебя встретит наш человек. На время твоего первоначального пребывания здесь мы тебе поможем устроиться и, конечно, как и остальные члены нашей семьи, ты, в пределах нашей возможности, будешь получать помощь. Пока, до свиданья, родная, да хранит тебя и внучку Заступница наша. Любящий тебя дядя Миша (35).

В письме от 10-го июля 1925 г. Александра Павловна сообщила сестре, Евгении Павловне, что Елизавета Павловна с дочерью уехали из Москвы и она просит сестру узнать где и как они устроились (36).

В 1930 г. А.И. Зими́на была арестована. В протоколе допроса от 20-го мая на запрос о детях она сообщает, что Елизавета Павловна уехала в Ригу официальным путем, ввиду болезни своей дочери, требовавшей лечения в условиях Рижского взморья. Далее она объясняет, что в Риге дочь работает фельдшерницей в одной из больниц. «Переписку я с ней веду, но редко. Изредка она присылает мне деньги — 5-6 долларов. Сама она, судя по ее письмам, также находится там в тяжелых материальных условиях. Ее мужа я не знаю: это была какая-то мимолетная связь. Он был, кажется, коммунист» (37). В документах из личного архива ее дочери Натальи Александровны Рябушинской, сказано, что личность отца ее неизвестна (38). Про обстоятельства жизни сына П.П. младшего, А.И. Зими́на пояснила, что абсолютно ничего о нем не знает и не слышала (39).

Летом 1925 г., после встречи с Михаилом Павловичем в Париже, П.П. младший вернулся в Нью-Йорк, где он окончательно поселился, и судя по письмам Михаила Павловича сыну в последующие годы, влачил жалкое существование (40).

Для разбросанного по всему свету семейства Рябушинских, тем не менее возник серьезный вопрос о том, кто из молодого поколения достоин возглавлять семью. Ответственность должна была перейти П.П. младшему, но его непригодность для такой роли была очевидна, и Михаил Павлович часто писал своему сыну об этом, например, в

письме от 30-го августа 1935 г., где говорится:

... Вот мы, теперь Вы — молодая, Вас трое: Паша, Боря и ты... Первый, самый старший из всех П.П.мл. Он очень не глупый, образованный, сын П.П.ст., заграницей он уже 17 лет, из коих уже 13 лет в Соединенных Штатах Америки. Начало его заграницей грустное — он проиграл на бирже все деньги своего отца и Сироткина, который доверил их его отцу (мы братья эти деньги заплатили Сироткину) Спекуляция в крови П.П. мл., по-видимому от матери, т.к. отец его совершенно этим не обладал, — хотя его дядя Коля — был этим всю жизнь. За все эти годы и в частности за 12 лет в Америке — Паша абсолютно ничего не сумел себе создать, часто голодал, часто менял занятия, иногда довольно хорошие, тогда опять быстро восстанавливался духом, становился надменным, но быстро терял место и опускался опять, продолжая оставаться все тем-же. Что он делает сейчас и где он — я не знаю... (41).

В другом письме сыну, Михаил Павлович размышляет о дальнейшей судьбе своего семейства:

...У отца моего было восемь сыновей. У них всех восьми — было только три сына. Павел Павлович млад. ему много за сорок, неудачник, холостой, бездетный... Боря, сын дяди Степы, за сорок, славный, но слабый, неудачник, холостой, бездетный, обосновался в Париже... Последний ты, мой Павлик, тридцать лет, пока холостой, пока детей нет... Вся надежда дома Рябушинских в тебе и ТЫ ДОЛЖЕН ЕЕ ОПРАВДАТЬ...

Далее он противопоставляет мужское и женское поколение семейства. Он считает, что мужская часть так и не приспособилась к новым условиям и даже стала хуже, чем старое поколение. А вот женская половина семьи:

... оказалась сильнее, властолюбивее, с большим самолюбием и мужеством... У братьев в живых было восемь дочерей... Первая Лизочка, дочь П.П. старшаго от его первой жены Шуры (Бутиковой). Славная сильная хорошая женщина, как я ее помню, а я ее не видал больше 20 лет. Неудачная любовь, сын, обрезала все, ушла и жила в Риге, Латвии где и работала... Ея жизнь для нас совершенно неизвестна... Но не испугалась, не опустила руки и содержит себя и сына своими руками; эти сведения, по тем данным, которые до нас доходили... (42).

Хотя в этом письме Михаил Павлович и перепутал некоторые подробности, связанные с жизнью Елизаветы Павловны, он указывает на резкий контраст в поведении и поступках детей А.И. и П.П. Рябушинских. После революции П.П. младший имел существенные материальные преимущества перед сестрой. Он свободно мог ездить по миру и до совершения своего непростительного проступка пользовался деньгами и всесторонней поддержкой отца, в то время как его сестра оставалась в Москве одна без средств существования. Если за слабый и безвольный характер П.П. младшего вина была полностью возложена на его мать, то почему же тогда его сестра, которая прожила с матерью долгое время,

обладала такими славными и сильными чертами характера?

Вместе с дочерью Наталией Александровной Елизавета Павловна провела всю отставшую жизнь в двухкомнатной коммунальной квартире в Риге в доме на улице Елизаветы. Наталья Александровна ходила в русскую гимназию и после ее окончания работала машинисткой. Она вышла замуж за местного художника, и в 1953 г. у них родилась дочь, Муза. К сожалению, Муза заболела менингитом и умерла в 1969 г. Сама Елизавета Павловна умерла в 1986 г., а Наталья Александровна в 2002 г. Дочь, внучка и правнучка А.И. и П.П. Рябушинских похоронены в Риге, в одном участке на 2-ом Лесном кладбище (43). Где и когда скончался П.П. младший по-прежнему неизвестно.

(Я хотела бы выразить благодарность Е. В. Михаиловой и Открытой Славянской Академии за их помощь при работе над данной статьей, а также М. Стетухе, Э. К. Даугавиетису и Е. Ярошевской из Балто-славянского общества культурного развития и сотрудничества, в Риге)

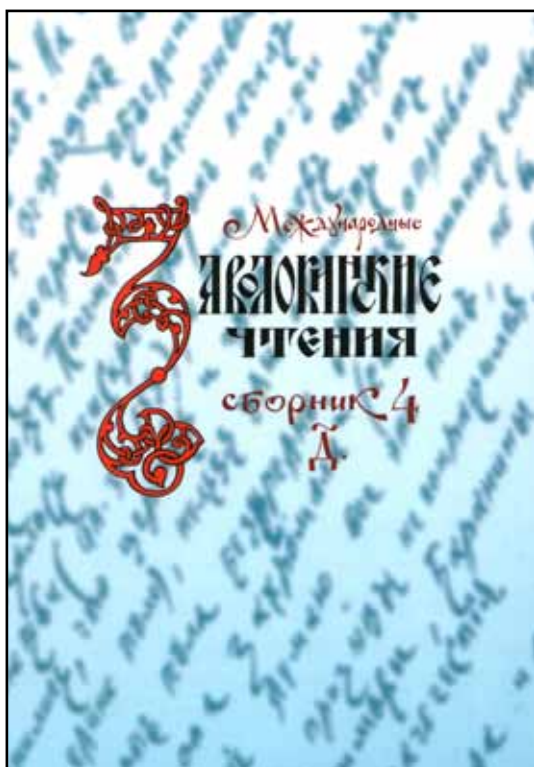
При цитировании писем и других архивных материалов орфография оригиналов сохраняется почти полностью.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Michael P. Riabouchinsky papers. Manuscripts and Archives. The New York Public Library. Astor, Lenox, and Tilden Foundations. (далее: Riabouchinsky papers). «Письма сыну». Письмо. 25 ноября 1939. Лондон. Л. 316.
2. См. Дулинг, К. Купцы-старообрядцы. Бутиковы. Фабрика на Остоженке. Особняк А.И. Дерожинской // Старообрядчество: История, культура, современность. Т.1. М., 2005. 213-223; Переписка Евдокии Савватеевны Зиминой с дочерью Любовью Ивановной: рассказ о трех свадьбах (1908-1910) // Старообрядчество: История, культура, современность. Т.1. М., 2014. 384-396.
3. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.4047. Оп.1. Д.41. Л.10.
4. Российский государственный архив литературы и искусства (РГАЛИ). Ф.2357. Оп.1. Ед. хр.306. Л.32.
5. Там же. Л.57.
6. Там же. Л.77.
7. Там же. Ед. хр.307. Л.24.
8. Там же. Ед. хр.309. Л.16.
9. ГАРФ. Ф.4047. Оп.1. Д.46. Л.9.
10. Там же. Д.42. Л.1.
11. Там же. Д.14. Л.35.
12. Riabouchinsky papers. «Письма сыну». Письмо. 11 мая 1932. Лондон. Л.159.
13. Там же. «Смутные годы. Хроника». Юг России. (июль 1918 года по май 1919г.). Л.221-222; 233-239.
14. Там же. Л.236-239.
15. Там же. Л.245-247.
16. Там же. «Дневник МПР за 1919 г.». 9 октября 1919. Л.23-24.
17. Там же. 12/25 ноября 1919.
18. Там же. «Дневник МПР за 1920 г.». 4 марта 1920. Л.142.
19. Там же. «Письма. Москва- Лондон». Письмо. 11 сентября 1921. Москва. Л.82.

20. Там же. Письмо. 20 февраля 1922. Лондон. Л.229.
21. Там же. Письмо. 25 марта 1922. Москва. Л.258.
22. Там же. Письмо. 14 апреля 1922. Лондон. Л.290.
23. Там же. Письмо. 5 апреля 1923. Лондон. Л.138.
24. Там же. Письмо. 22 апреля 1923. Москва. Л.160.
25. Там же. Письмо. 16 мая 1923. Рига. Л.175.
26. Там же. Письмо. 11 июля 1923. Москва. Л. 185.
27. Там же. Письмо. 27 сентября 1923. Лондон. Л.299.
28. Там же. Письмо. 5 декабря 1923. Москва. Л.401.
29. Там же. «Дневник МПР за 1924 г.». 5 января 1924. Л.266.
30. Там же. «Письма». Письмо. 17 февраля 1924. Москва. Л.437.
31. Там же. Письмо. 25 февраля 1924. Лондон. Л.449.
32. Там же. Письмо. 1 сентября 1924. Лондон. Л.499.
33. Там же. Письмо. 23 сентября 1924. Москва. Л.505.
34. Там же. Письмо. 2 января 1925. Москва. Л.531.
35. Там же. Письмо. 23 февраля 1925. Лондон. Л.566.
36. Там же. Письмо. 10 октября 1925. Москва. Л.652.
37. Центральный архив ФСБ России. Дело №Р-33935.
38. Личный архив Н.А. Рябушинской находится на хранении ее крестника.
39. Центральный архив ФСБ России. Дело №Р-33935.
40. Riabouchinsky papers. «Дневник МПР за 1925 г.». 21 июля 1925. Париж. Л.320.
41. Там же. «Письма сыну». Письмо. 30 августа 1935. Лондон. Л.339.
42. Там же. Письмо. 25 ноября 1939. Лондон. Л.316.
43. На основе устных бесед со знакомыми Е.П. Рябушинской и ее дочери в Риге.

БИБЛИОГРАФИЯ



МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЗАВОЛОКИНСКИЕ ЧТЕНИЯ СБОРНИК 4. РИГА, 2016

9-12 октября 2014 года в Риге и Дагде состоялись Четвертые международные «Заволокинские чтения» посвященные Ивану Никифоровичу Заволоко, выдающемуся деятелю Поморского Древлеправославия.

Конференцию организовали: Институт Староверия Латвии, Балтийская Международная Академия, Староверческое общество им. И.Н. Заволоко, Рижская Поморская Богоявленская старообрядческая община, Латвийский Союз региональных и малоиспользуемых языков.

Четвертые международные «Заволокинские чтения» прошли при финансовой поддержке программы интеграции Департамента культуры и спорта Рижской Думы, Дагдской краевой думы и А.Ф.Ильина.

Оргкомитет Четвертых международных Заволокинских чтений: Алексеев Петр (председатель, Латвия), Варунин Павел (Эстония), Маркина Ирина (Латвия), Осипов Виктор (Россия), Пригарин Александр (Украина).

С.Е. ЕЛИСЕЕВ

**ОТНОШЕНИЕ СТАРООБРЯДЦЕВ К ИМПЕРАТОРУ НИКОЛАЮ II РОМАНОВУ
В ВЕКОВОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ**

Церковный раскол XVII в. породил разделение российского общества на сторонников и противников церковных реформ, основным гарантом которых являлся царский род Романовых. Ни реформы Николая II, ни его мученическая смерть, ни канонизация не изменили «прохладное» отношение христиан-старообрядцев к Романовым. В настоящем исследовании делается попытка осмысления нынешних воззрений представителей РПСЦ по данному вопросу и рассмотрения основательности вызвавших его причин.

Отношение части российского гражданского общества к династии российских царей Романовых, в том числе и к последнему императору Николаю II имеет сложную палитру, полную разнообразия и трагизма.

Взошедший в 1613 г. на российский престол путем избрания на Земском соборе основатель дома Романовых царь Михаил, хотя и начал свое царствование в Смутное для России время, был представителем большинства россиян, объединенных одной верой, одним государем, одной столицей и т.д. Само состояние гражданского общества, несмотря на имевшиеся внешние угрозы, в целом не предвещало особых потрясений, способствовало единению и созидательному развитию.

Ситуация в обществе кардинально изменилась в середине XVII в., когда на царский престол взошел молодой сын Михаила Алексей Романов, а патриархом был избран архимандрит Соловецкого монастыря Никон.

По различным внешнеполитическим и внутренним причинам молодой царь и новый патриарх приступили к реформированию Греко-российской церкви, вошедшей в историю как «Церковная реформа патриарха Никона», или «Никонианская реформа», или «Книжная справа».

Кульминацией Церковной реформы стал Собор Греко-российской церкви, проведенный в Москве в 1666-1667 гг. Опираясь на представителей высшего духовенства Греческой церкви, Собор анафематствовал древнюю русскую православную традицию (двоеперстие, часть обрядов, написание имени Господа с одной «И» - «Исус» и т.д.), закрепил искаженные богослужебные тексты и Символ веры, определил приверженцев древней русской традиции раскольниками, установил право осуществления физических гонений («телесного озлобления») на тех, кто не принимал церковные новины [3; с. 54-62]. По различным оценкам исследователей того времени приводятся различные данные по процентному соотношению сторонников и противников реформ. В целом

авторы сходятся в том, что противников было до трети всего российского населения. В результате гонений из них до 4 млн. человек различным способом было уничтожено, до 10% россиян покинули пределы государства, остальные более чем на 2,5 столетия были фактически лишены всяческих гражданских прав [4].

С таким историческим наследством вступил в 1894 г. во власть последний император России Николай Александрович Романов – Николай II.

Сторонники дореформенного древнего православия, несмотря на неблагоприятные условия существования в Российской империи и за ее пределами (а, возможно, и благодаря им), к началу XX в. представляли из себя хорошо организованную, экономически сильную и политически авторитетную часть российского общества.

Хотя «ревнители старины» на этот момент были разделены на несколько самостоятельных юрисдикций – поповцев двух иерархий, часовенных, беспоповцев нескольких направлений, единоверцев (как части господствующей церкви) – они смогли интегрироваться в сельскохозяйственный и промышленный капитал, аккумулировать в своей среде до 64% всего капитала России, самоорганизоваться в устойчивые и массовые религиозные структуры на окраинах империи и за ее пределами (в Турции и Австро-Венгрии). В 1846 г. староверы, путем присоединения в с. Белая Криница греческого митрополита Амвросия (Герцога) восстановили трехчинную церковную иерархию (в середине XIX в. старообрядческий епископат появился в России [3; с.217-234]; в 1898 г. высшие законодательные собрания – Освященные Соборы Древлеправославной Церкви Христовой Белокриницкой иерархии стали проводиться ежегодно.

Царская власть в конце XIX–начале XX вв. не могла и, вероятно, не хотела мешать развитию данной группы граждан, но активно использовала их вековое умение к выживанию и самоорганизации в своих геополитических целях, таких как освоение Восточной Сибири и Дальнего Востока.

Поменялось и отношения императора к своим «старообрядческим» подданным. Так, к примеру, личная императорская гвардия царя Николая II, насчитывающая по различным историческим данным от 10 до 60 тыс. человек, состояла преимущественно из казаков-старообрядцев, которым, по словам самого царя, он более всего доверял [8].

Используя лояльность царя, имеющийся капитал, средства массовой информации и крепкие конфессиональные связи, представители

«старой веры» смогли инициировать выступления в свою поддержку части политиков Петербурга и Москвы, настроить общественное мнение на восстановление своих единоверцев в гражданских правах. Результатом их усилий 17 апреля 1905 г. появился на свет «Указ Об Укреплении Начал Веротерпимости», подписанный царем Николаем II лично. 17 октября того же года последовал Высочайший манифест императора, устанавливавший в России «незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов» [3; с.397-404].

Согласно данным документам представители «древлего православия» восстанавливались в гражданских правах, нарекались не «раскольниками», но «старообрядцами», им официально разрешалось иметь собственное священство, строить храмы и открыто совершать все богослужения и таинства.

По мнению ряда современных представителей РПСЦ император Николай болел душой и скорбел за всех своих поданных. Он надеялся восстановить единство Русской Церкви, восстановил институт патриаршества, откладывал созыв Собора господствующей церкви, чтобы успеть подготовить обе ветви церкви к объединению. Но революционные события не дали свершиться этим замыслам. Известен интересный факт: царь, отрекаясь от престола, произнес фразу, что старообрядцы ему этого отречения не простят [9].

Всеми вышеперечисленными примерами мы можем быть убеждены, что последний Романов относился к «старообрядцам» вполне уважительно и лояльно. Каково же на тот момент было отношение самих рекомых «старообрядцев» к Николаю II и всему дому царей Романовых?

Информацию о реальном отношении христиан-старообрядцев к последнему российскому императору можно почерпнуть из документальных и литературных источников того времени. Анализ материалов на эту тему показывает, что отношение к Николаю II и его роду не было однозначным, довольно пестрым и часто диаметрально противоположным. В исторической литературе и СМИ того времени встречаем и превосходные отзывы о царе, о его Указах, его отношении к сторонникам древлеправославия, и весьма критичные, резко негативные.

Так в 1906 г. декларации старообрядцев и беспоповцев, и попавцев на личном приеме у Николая II вручали императору «адреса», в которых выражалось «сердечнейшее чувство верноподданческой благодарности за дарование милости». В 1913 г., во время празднования 300-летия дома Романовых, в старообрядческих СМИ появились материалы, где Николай II сравнивается со святым императором Константином Великим. Староверы, получившие недавно свободу и гражданские права, переживали появившуюся человеческую близость с царем, который принародно христосовался со старообрядцами как с родными православными людьми [9].

В тоже время 23 марта 1917 г в Москве состоялось многочисленное собрание московских старообрядцев всех согласий по вопросам будущего политического устройства России. Практически все выступающие «решительно высказались за республику», считая, что погибшая династия Романовых так много сделала зла, что никто из граждан России не стоит за эту династию [10]. Русский буржуа старообрядец Хлудов так описывал Революцию 1905 г.: «Старообрядцы-рабочие убедились, что социальная справедливость не вечна, если зависит от воли иноверных частных собственников, и даже единоверных предпринимателей, вынужденных играть по правилам падшего мира. Старообрядцы стали бороться не с владельцами фабрик, а с антихристовой властью, мешавшей по-христиански распоряжаться фабриками и заводами». 6-10 августа 1905 г. в Нижнем Новгороде прошло так называемое «частное собрание старообрядцев» под руководством старообрядцев — начетчика Ф.Е. Мельникова и активиста движения, известного ученого-химика Д.И. Менделеева. В резолюции собрания говорится: «Сегодня нам дана свобода, а завтра она у нас вновь может быть отнята, поэтому только при существовании у нас Государственной думы с решающим голосом и возможно сохранение в силе Указа 17 апреля.

— Существующий строй не обеспечивает права старообрядцев;

— Самодержавие не соответствует интересам народа;

— Народное представительство необходимо;

— Народное представительство должно быть не совещательным, а законополагательным» [11] и т.д.

Нужно отметить, что Указы 1905 г. об основах веротерпимости были резко негативно восприняты господствующей церковью, ее Священным Синодом. С трибуны Государственного Совета новообрядческие архиереи оценивали действия царя как тяжкое, ничем не заслуженное оскорбление православной церкви. «Раскольники радовались и торжествовали, — восклицал архиепископ Николай варшавский, — а мы плакали» [3; с.521]. Архиепископ Никон (Рождественский) просил, обращаясь в своих «Троицких листках» к Госсвету, одуматься и не принимать Указ «О свободе совести и веротерпимости», вместе с которым, по его мнению, «все антихристианские силы получали возможность открыто бороться с Православием» [12]. Предоставление гражданских прав «старообрядцам», по мнению ряда авторов, повлияло на то, что Греко-российская (официальная) церковь послефевральской революции 1917 г. встала на сторону Временного правительства [13] и активно включилась в процесс распространения информации об отречении Романовых от царской власти (тогда отречений было три: Николай II отрекся за себя и сына Алексея, следом — и прямой наследник престола великий князь Михаил). Вот и почти век спустя профессор Д.В. Поспеловский высказывает в журнале «Вестник Христианского

движения» возмущение поведением Царя, который, отрекаясь от престола, скорбел, что старообрядцы ему этого не простят. Мол, как же так — про старообрядцев Царь помнил, а про остальную часть народа забыл? [9].

Но и сами староверы в своей основе не изменили своего отношения к династии Романовых. Официально, в СМИ и на словах в ряде случаев старообрядческие делегации и представительства выказывали верноподданнические чувства императору и благодарили его за дарование свобод. Но реальное отношение к царственной династии проявилось в действиях представителей старообрядчества во время революционных событий 1917 г. Известно, что военный и морской министр Временного Правительства А.И. Гучков, который был старообрядцем-беспоповцем, участвовал в принуждении царя подписать отречение от престола в марте 1917 г. на станции Дно; Временное Правительство, в котором несколько министров были выходцами из старообрядческих кругов, отправило царскую семью вместо обещанной Ливадии в Тобольск [12].

Опять-таки, с другой стороны, представители старообрядчества в основном не поддержали октябрьскую революцию 1917 г. и атеистическую советскую власть, представители именно этой религиозной группы оставались в охране царской семьи вплоть до известных событий 1919 г. в Ипатьевском доме в г. Екатеринбурге.

В конце XX—начале XXI вв. российское общество переживает новый виток переосмысления собственной истории. Окончание советского периода и государственной монополии атеистической идеологии СССР привело к новому всплеску религиозности населения. Меняется взгляд части общества на годы правления императора Николая II, его роли в истории отечества. Нынешние последователи реформ патриарха Никона в своем большинстве переосмысли свое отношение к царизму и к последнему представителю рода царей-Романовых. Царь Николай, его жена и дети были причислены к лику святых зарубежными «новообрядцами» — РПЦЗ — в 1981 г., а в 2000 г. — РПЦ МП.

Исследование древлеправославных источников в сети Интернет и в имеющейся печатной продукции показало, что сама тема отношения к царизму в старообрядческой среде не особенно популярна. Ее, в основном, стараются тактично обходить, ограничиваясь сухой или «политкорректной» констатацией фактов, или вовсе замалчивать.

К примеру, предстоятель РПЦ митрополит Московский и всея Руси Андриан (Четвергов) отзывался о Николае II следующим образом: «На Пасху 1905 года со святых алтарей многих старообрядческих храмов были сняты печати, наложенные за полвека до того, чтобы прекратить совершение литургии в старообрядческой Церкви. И век спустя мы благодарны царю за это его деяние, которое не будет забыто, и Богу. Это первое, что нужно отметить. Второе — это канонизация

Николая. Мы не можем касаться вопроса о его прославлении, так как он не принадлежал к нашей древлеправославной старообрядческой Церкви. Но мы знаем, конечно, что в самой Московской Патриархии были разные мнения, была дискуссия, которая даже выливалась на страницы газет. В нее мы не вмешивались тогда, не считаем корректным вмешиваться и сейчас» [14].

Официальное издание РПЦ — церковный календарь на 2017 г. содержит материал, ярко демонстрирующий разность «официального» отношения Белокриницкой иерархии к Февральской и Октябрьской революциям 1917 г. Не говорится прямо, но из контекста однозначно ясно, что в целом к буржуазной революции (а, следовательно, и к разрушению института самодержавия) отношение было и остается положительным, в отличие от социалистической революции. Если Временному правительству старообрядцы (а следом и авторы данного современного материала) выражают «полное доверие и уверенность в том, что под его мудрым руководством Бог сохранит Россию...» [17; С.174], то «чтобы преодолеть последствия богоборческой Октябрьской революции 1917 года» «еще много придется сделать Церкви Христовой...» [17; С.178].

Некоторым особняком стоит информация, содержащаяся в историко-публицистическом исследовании известного в Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии РПЦ деятеля — председателя старообрядческой общины г. Комсомольска-на-Амуре Хабаровского края Георгия Филипповича Соболева. В своей книге он повествует о некоторых страницах жизни своего деда — лейб-гвардии гусара Преображенского полка, георгиевского кавалера, фельдфебеля Соболева Наума Порфирьевича, казака-старообрядца, находившегося в охране царской семьи Романовых буквально до трагической их кончины [18; С.113–117], и после сопровождавшего гробы с телами великого князя Сергея Михайловича и Елизаветы Федоровны Романовых из Алапаевска в Харбин [18; С.124–125]. Однако, этот и подобные примеры верности представителя старообрядчества престолу скорее характеризуют не общие тенденции, но личные качества казаков-старообрядцев, за которые они сыскали уважение Николая II, о чем говорилось выше [8].

Но в целом анализ найденных печатных источников показал, что за 100 лет единомыслия в старообрядческой среде по отношению к Романовым не прибавилось. Авторов данной работы заинтересовали причины такого отношения к царю, даровавшего староверам свободу исповедания и отчасти пострадавшего из-за этих реформ.

В ноябре 2015 г. был проведен краткий социологический опрос об отношении сегодняшних староверов к царю Николаю II.

Мы обратились с просьбой ответить на вопросы Опросного листа [15] к представителям наиболее крупной группы древнего православия — к христианам Русской Православной

Старообрядческой Церкви (Белокриницкая иерархия).

Им было предложено ответить на три вопроса:

«1. Ваше отношение к личности царя Николая II Романова.

2. Ваше отношение к Указу 1905 года Николая II, даровавшего свободу вероисповедания для старообрядцев.

3. Ваше отношение к канонизации Николая II христианами РПЦ МП».

Вопросы, заданные примерно (с небольшим перевесом в сторону увеличения) 100 респондентам из числа наиболее активных представителей РПСЦ, распространялись четырьмя способами:

— по электронной почте (в сети Интернет);

— по системе WhatsApp (там же);

— путем публикации вопросов на сайте «Независимый старообрядческий форум»;

— на бумажных носителях.

Из опрашиваемых христиан ответило на вопросы всего 22 человека, что еще раз подтвердило мнение авторов о нежелании части представителей РПСЦ затрагивать данную тему.

Ответы респондентов распределились следующим образом:

1. Вопрос: Ваше отношение к личности царя Николая II Романова.

Ответы: «положительное» — 9, «отрицательное» — 7, «неопределенное (или равнодушное)» — 5, «другое» — 1. В качестве ответов встречаются следующие пояснения: «Николай II национально ориентированный государь из всего Дома Романовых, а посему наиболее приемлемый для народа России правитель. Но прозападная элита, вместо него на русском троне хотела видеть что-то среднее между Петром I и Екатериной II. Отсюда небрежение и даже саботаж чиновников»; «Отношение к личности царя Николая неоднозначное. Он представляется „слабым звеном“ в цепи рода Романовых. При нём смогли начать открыто действовать разные силы, как положительные — Церковь, так и деструктивные — террористы, фашисты и коммунисты. Но это — попущение Божие, которое обязательно должно было быть. В этом смысле, личность данного царя представляется довольно трагичной».

2. Вопрос: Ваше отношение к Указу 1905 г. Николая II, даровавшего свободу вероисповедания для старообрядцев.

Ответы: «положительное» — 18, «отрицательное» — 0, «неопределенное (или равнодушное)» — 4, «другое» — 0. Интересными показались следующие высказывания респондентов: «Это показатель способности царя к критическому переосмыслению роли династии в национальной истории. И кто знает не случись переворота, Россию возможно ожидали бы глубочайшие реформы, направленные на достижение национального согласия», «Дарование свободы вероисповеданиям разным направлениям религий, конечно, шаг положительный, но это было, скорее всего продиктовано не собственными глубокими либеральными воззрениями царя,

но социальным и экономическим давлением со стороны старообрядческого капитала, который держал на тот момент 60% средств России».

3. Ваше отношение к канонизации Николая II христианами РПЦ МП.

Ответы: «положительное» — 0, «отрицательное» — 8, «неопределенное (или равнодушное)» — 11, «другое» — 3. В данном случае типичным ответом было высказывание: «Царь не относится к нашей Церкви, потому староверы не могут почитать его в лике святых».

Основными причинами непризнания прославления в лике святых царя Николая и его семьи христианами РПСЦ называют канонические причины:

— непринадлежность царя к Церкви Христовой, границы которой старообрядцы определяют только в рамках своего исповедания (9 и 34 пр. Лаодикийского Собора);

— табакокурение Николая Александровича и его детей (5 правило св. Арсения Уральского) [16; с. 68];

— неисполнение правила Стоглавого Собора о двоеперстии [16; с. 75];

— увлечение спиритизмом (65, 72 и 83 правило Василия Великого, 24 пр. Анкирского Собора) [16; с. 67];

— неправославные воззрения в вопросе признания себя главой церкви и др.

Эти и другие причины с точки зрения церковных законов (канонического права) — семи Вселенских и девяти Поместных Соборов, изложенных в книге Кормчей, являются непреодолимым препятствием для признания того или другого христианина святым независимо от его социального положения.

Был произведен сравнительный анализ отношения древлеправославных христиан (старообрядцев) к личности императора Николая II Романова в вековой перспективе (начало XX — начало XXI вв.), определение тенденций развития мысли данной группы россиян, поиск причин и способов преодоления возможных негативных мнений и рассмотрение возможности самодержавного устройства государственной системы в вопросе консолидации гражданского общества в РФ.

Исследование показало, что в целом за последние 100 лет отношение старообрядцев к личности императора Николая II и всему царскому дому Романовых качественно не изменилось. Оно находится как в области генетической памяти потомков некогда гонимой за веру части россиян, так и в канонической плоскости, которую данная группа христиан считает незыблемой основой своего вероучения [14].

Ни прежняя канонизация Николая II в РПЦЗ и РПЦ как мученика и «искупителя», ни восстановление самодержавного строя в России, ни восстановление в правах рода Романовых не является и не может стать общенациональной идеей, объединяющей всех россиян.

Из чего напрашивается еще один вывод:

только светское государство, сохраняющее равноудаленное отношение ко всем направлениям традиционных религий, основанное на традиционализме и взаимоуважении является приемлемым для стабильного и мирного сосуществования и развития гражданского общества [19].

ЛИТЕРАТУРА

1. Великая княгиня Романова посетит Россию в дни празднования. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://goo.gl/ptOus>
2. Епископ Викентий пригласил великую княгиню Марию Владимировну Романову посетить храм РПСЦ в Костроме. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://staroobrad.ru/modules.php?name=News2&file=article&sid=954>
3. Мельников Ф.Е. Краткая История древлеправославной (старообрядческой) Церкви // Барнаул, 1999. – 557 с.
4. Преследования старообрядцев. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vilkovo.info/index.php?id=49&Itemid=53&lang=ru&option=com_content&view=article
5. Левашова А.В. Законодательная политика Екатерины Второй в отношении старообрядцев // Пробелы в российском законодательстве. М. - 2009. - №1. С.289-291.
6. Семейские. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.m.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5>
7. Русская история с позиции традиционного (дониконовского) православия. [Электронный ресурс]. – Режим <https://drevlepravoslawie.wordpress.com/2012/04/07/>
8. Елисеев Е., прот. Обращение о внешнем виде рядовых срочной службы, находящихся в казачьих подразделениях РА // Письмо Министру обороны РФ генералу армии Шойгу С.К. Текущий архив ДИА РПСЦ. – Большой Камень – 2013. №13-04. Л.1.
9. Беседа с сотрудником журнала «Церковь» Михаилом Александровичем Дзюбенко. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rusvera.mrezha.ru/384/7.htm>
10. Собрание московских старообрядцев всех согласий // Слово Церкви. М., 1917. №14.
11. Революция за Христа, или Русские старообрядцы против царя и «жидо-масонов». [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vlasti.net/news/84634>
12. Старообрядцы против Церкви и царя. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.predanieneo.com/t6760-topic>
13. Постановление Святейшего Синода // Московские церковные ведомости. 1917 г. 28 марта. С.1.
14. «Православных людей физически истребили». Интервью председателя РПСЦ митрополита Андриана. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://yro.narod.ru/bibliotheca/staroobriad1.htm>
15. Опросный лист и ответы находятся в личном архиве автора – Елисеева С.Е.
16. Епископ Арсений Уральский (А.В. Шевцов). Краткий номоканон и чин исповеди // Новосибирск: ИИЦ «Слово». 2009. – 120 с.
17. К 100-летию двух русских революций// Православный старообрядческий церковный календарь 7525/2017. Издание Московской Митрополии и всея Руси Русской Православной Старообрядческой Церкви. М., 2017. С.174-178.
18. Соболев Г.Ф. Адмирал Александр Васильевич Колчак // Комсомольск-на-Амуре, 2006. – 184 с.
19. В основу данной работы лег доклад Елисеева С.Е., Борец И.А. «Личность императора Николая II Романова глазами старообрядцев в вековой ретроспективе», сделанный на краевой поисково-творческой конференции «Из века нового в минувший век смотрю». – Владивосток: 2015. – не опубликован.

Е.Е. ЕЛИСЕЕВ (ПРОТОИЕРЕИ)

К ВОПРОСУ О БРАДОБРИТИИ В АРМИИ: ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОГО СТАРОВЕРИЯ В «ОТСУТСТВИИ» ДАННОЙ ПРОБЛЕМЫ

Секуляризация общества, в том числе и в среде наиболее консервативной ее части — христиан-старообрядцев, представленной в современной России пятью основными направлениями — Русская Православная Старообрядческая Церковь (Белокриницкая иерархия) (далее — РПСЦ) [3], Российская Древлеправославная Церковь (Новозыбковская иерархия) (далее — РДЦ), Древлеправославная Поморская церковь (далее — ДПЦ) [4; С.229-230], Часовенное согласие [4; С.301-306] и Старообрядные приходы в лоне Русской Православной Церкви Московского патриархата (далее — РПЦ МП). Последних чаще всего в научной и исторической литературе авторы определяют как «Единоверие» или Единоверческая церковь. Проявляется секуляризация в целом ряде внешних и внутренних процессов: частичное переосмысление (новые трактовки) догматических основ, утрата традиционного уклада жизни, традиционной одежды, общинного способа ведения экономики и т.д.

Одно из проявлений секуляризации — всё чаще встречающееся небрежное отношение мужчин-старообрядцев к внешнему виду своего лица, терпимое отношение к бритью и пострижению бороды и усов.

Не секрет, что тема эта возникает в жизни всех направлений старообрядчества периодически. Но достаточно посетить ряд основных старообрядческих приходов в Москве и за ее пределами, чтобы стать свидетелем, что нередко гладко выбритые мужчины подпускаются к целованию Креста к амвону, что мужчины с «окультуренными» бородами поют на клиросе, что чтецы-брадобрийцы по благословению архиереев облачаются в священные одежды — стихари и без зазрения совести заходят в алтарь и т.п. Естественно, если бритье в целом стало обычным делом у староверов, то вопроса по служению старообрядческой молодежи в рядах Вооруженных сил Российской Федерации (далее — ВС РФ) не возникает или каким-то неведомым способом решается индивидуально на местном уровне.

Анализ литературы и сети интернет, проведенный автором в период 2013-2017 гг., показал, что вопроса сохранения заповеди Божией запрещающей менять свой внешний вид (бриться) в ВС РФ вообще не ставится ни одним старообрядческим направлением ни на каком научном, общественном или государственном уровне. По крайней мере, мне не попадалось ни одного материала на эту тему за 5 лет исследования вопроса, кроме собственной работы, опубликованной в 2014 г. [6; С.268-275].

В тоже время, в разных источниках указывается, что в России в настоящее время проживает 4-5 млн. человек, относящих себя к приверженцам «старой православной веры». К примеру, в Республике Бурятия и Забайкальском крае по данным статистики к потомкам староверов («семейских» и других групп старообрядцев, не относящихся к «семейским», в том числе и казаков-старообрядцев) причисляют себя до 500 тысяч человек [12; С.88]. В регионах Дальнего Востока количество граждан РФ, относящихся к древнему Православию, не многим меньше. Традиционно они проживают в низовье Амура, в Еврейской Автономной области, на юге Амурской области и в северных районах Приморского края. В последние годы в северные районы Приморского края, в низовье Амура и другие регионы РФ начали возвращаться староверы из Южной Америки [1; С.125]. Тем не менее за всю постсоветскую историю (за последние 25 лет) известен один случай, когда юноша-старообрядец — христианин РПСЦ, проживающий в Приморском крае, вступил в конфликт с законодательством РФ во время прохождения срочной службы в ВС РФ по призыву [10].

Более четверти века прошло с момента, когда в жизнь российского общества стала возвращаться свобода вероисповедания. Поколение, родившееся в Советском Союзе, так или иначе, сделало свой выбор в отношениях с Богом. Среди различных верующих имеются и православные, и древлеправославные христиане. И если старшему поколению приходилось переосмысливать место вероисповедания в своей жизни в процессе перехода от атеистического прошлого к свободе вероисповедания, то родившиеся в 1990-е годы парни, сегодня достигающие совершеннолетия, находятся в вере с младенчества.

Имея строгое отношение к церковным правилам, эти христиане-старообрядцы стараются обучать подрастающее поколение в духе строгого соблюдения постов, ежедневного молитвенного правила, воздержания от вредных привычек, недопущения бритья. Но молодежь, выросшая в правоверии, достигает призывного возраста и сталкивается с законом РФ, который принуждает юношей, призванных в ряды ВС РФ на срочную службу (как по призыву, так и по контракту) сбривать бороды.

Служение в ВС РФ для христиан-старообрядцев в основном считается почетным долгом, вполне приемлемым с канонической точки зрения. Для казаков-старообрядцев служение в армии является тем более естественным делом из-за исторически сложившегося уклада жизни и народной традиции.

Если с постами во время службы в армии Церковь делает снисхождение (т.к. христианин находится «в неволе»), то в вопросах брадобрития никакого снисхождения в церковных правилах не встречается. Напротив, есть строгий запрет на сбривание бороды и усов [4; С.54-55]. Апостольские правила, правила Вселенских Соборов и Стоглавый Собор, проходивший в Москве в 1551 г., однозначно говорят: «Такоже священна правила православным христьянам всем возбраняют ни брить брад и усов, ни постригати <...> Правило святых апостол сие глаголет: Аще кто браду бреет и преставится тако, не достоин над ним служити, ни сорокоустия по нем пети, ни просвиры, ни свещи по нем в церковь принести, с неверным да причтется, от еретик бо се навыкоша».

Устав внутренней службы ВС РФ в разделе «Санитарно-гигиенические и противоэпидемические мероприятия» гл. 7, 8, п. 335, гласит: «Прическа военнослужащего, усы, борода, если они имеются, должны быть аккуратными, отвечать требованиям гигиены и не мешать использованию средств индивидуальной защиты и ношению снаряжения. Ношение бороды разрешается только офицерам и прапорщикам (мичманам)». Акцентирую внимание: Ныне действующим законодательством — Уставом внутренней службы ношение бороды разрешается, но разрешается только офицерам и прапорщикам.

В этой связи ожидаемым эффектом для Гражданского общества, где атеистические преследования закончены и имеются конституционные гарантии прав на вероисповедание должно стать то, что православная молодежь призывного возраста (кто строго относится к исполнению Закона Божьего) вступит в противоречие: исполнять свой долг перед Богом или исполнять свой гражданский долг по служению в Российской Армии. При декларативном, со стороны церковного чиновничества 5 млн., количестве граждан РФ, исповедующих старообрядчество, с учетом того, что семьи христиан-старообрядцев традиционно многодетные, должны наблюдаться случаи отказа от брадобрития или попытки решения данного вопроса на государственном уровне. Но на сегодняшний день ни чего подобного не наблюдается.

Вероятно, имеются случаи, когда воспитанные в благочестии молодые христиане, уклоняются от служения в РА, вероятно, имеются случаи, когда они выбирают альтернативную службу. Но и об этих случаях ничего не встречается в СМИ и интернете

Между тем, проблема имеется. Мои личные встречи с представителями переселившихся из Южной Америки в Россию староверов показали, что в среде резмигрантов из Боливии и Уругвая вопрос брадобрития в рядах ВС РФ стоит настолько остро, что заставляет этих истинно русских людей задумываться о возвращении в Южную Америку, где они ни каким образом не испытывали проблем в данном вопросе.

На Дальнем Востоке есть печальный

(можно сказать: симптоматичный) случай, когда юноша-срочник (осень 2012 — осень 2013 гг.) из казачьей старообрядческой среды испытал на себе реальное преследование за свои убеждения, за свое отношение к внешнему виду. В результате его отказа «выполнять приказ командира» сбрить бороду и усы (хотя и борода, и усы в 18 лет у него были как пушок), офицерским составом христианину было предложено «на выбор» «тюрьма или психушка» (дословно). Представителями РПСЦ, была проведена определенная работа: направлены обращения представителям Госдумы, руководству ВС РФ, в результате появился приказ командующего войсками ВВО о переводе данного рядового из учебной части в казачье подразделение. Причина перевода — внешний вид [10; С.12]. То есть, в данном конкретном случае было сделано исключение, принято неординарное решение, но законодательство РФ осталось прежним.

Ситуация, сложившаяся с этим христианином, случаи уклонения от воинской службы других представителей православия и древлеправославия по причине нежелания нарушать Закон Божий о брадоношении, возрождение российского Казачества и усиление его роли и роли Православия в жизни российского общества, представителям Церкви и Казачества начать работу по внесению изменений (поправок) в законодательство РФ по вопросу отношения к ношению бороды в ВС РФ. Написаны первые письма, получены первые ответы, что позволяет ныне ставить вопрос на более высоком уровне и, в частности, обращаться в Государственную Думу РФ.

16-17 октября 2013 г. в Москве в Митрополии Московской и всея Руси РПСЦ в Рогожском поселке состоялась очередной Освященный Собор РПСЦ, который среди прочих рассмотрел вопрос перспектив взаимоотношений государства и Церкви. Выступление Алексея Белкова с докладом «Старообрядческое духовенство в армии: возможно ли это?» касалось новых возможностей, открывающихся перед старообрядцами в ходе реформы, проводимой ВС РФ. В частности, говорилось о законодательных инициативах президента РФ Д.А. Медведева 2010-х гг. По мнению докладчика, высказанного во время прений, появляется возможность служить призывникам-старообрядцам в частях, преимущественного комплектования их же единовольцами, проходящих срочную службу как по призыву, так и по контракту. В таких подразделениях могли бы служить не только срочники, но и кадровые офицеры, исповедующие древнее Православие. В таких воинских частях несравненно легче будет решить проблему ношения бороды, выполнения требований церковного устава по пище или молитвы. Освященный Собор РПСЦ поддержал инициативу Белкова, была создана специальная церковная комиссия, которой поручено принять участие в подготовке пакета необходимых документов для Министерства Обороны РФ и правительства РФ [2]. Но и спустя 5 лет ни единого, даже промежуточного результата работы этой комиссии не известно.

Положительные примеры взаимоотношений Старообрядческой Церкви и Российской Армии в истории имеются. Небезызвестно, что казаки-старообрядцы являлись до революции 1917 г. одной из наиболее уважаемых частей РА. Так по различным историческим данным от 10 до 60 тысяч казаков-старообрядцев составляли личную охрану царя Николая II, практически все уральские казаки были носителями старой веры, все они служили срочную службу, не нарушая Божьего повеления о бородах [5; Л.1].

Другие положительные примеры таких взаимоотношений хотелось бы процитировать из вышеуказанного доклада Белкова А.: «После указа о веротерпимости от 17 апреля 1905 года старообрядцы получили возможность поступать в юнкерские училища с последующим производством в офицеры [7; С.167]. В русско-японскую войну (1904-1905 гг.) впервые в истории в действующую армию генерала Н.А. Куропаткина, насчитывающую около 12000 старообрядцев для духовного окормления были допущены два священника, хотя, официально, тогда еще как миряне, содержащиеся за счет самих же старообрядцев [8; С.74]. Уже с начала Первой Мировой войны (1914-1918 гг.) по инициативе старообрядцев Белокриницкого согласия и с одобрения Верховного главнокомандующего великого князя Николай Николаевича и протопресвитера армии и флота Г.И. Шавельского в действующую армию было направлено четыре старообрядческих священника: по одному на каждый фронт [7; С.168-169]. В вооруженных силах правительства адмирала А.В. Колчака была учреждена штатная должность старшего старообрядческого священника армии и флота, которую занимал о. Иоанн Кудрин, при нем имелась канцелярия из трех человек и четыре священника в подчинении [9; С.175-176, С.182-183].

В 2013-2014 гг. будучи членом Общественной палаты Приморского края, я прорабатывал данный вопрос как по линии Общественной палаты, так и по линии Казачества и ВС РФ, обращался к представителями РПЦ ПМ, РДЦ и др. церквей. Однако понимания данной проблемы не обнаружил. Особенно удивительно то, что непонимание проблемы брадобрития молодежи в рядах РА наблюдается во всех официально зарегистрированных старообрядческих церквях России. Что является очередным подтверждением того, что данной проблемы у старообрядцев России не имеется: их дети либо бреются в рядах ВС РФ, либо массово уклоняются от срочной службы.

Небольшая группа единомышленников из числа христиан РПСЦ всё же сформировалась в 2013-2014 гг. Нами были направлены десятки обращений в разные государственные, общественные и религиозные структуры. В обращениях в частности говорилось, что разрешить личному составу срочной службы ВС РФ повсеместное ношение бороды — невыполнимая и, вероятно, не нужная задача. В наших предложениях говорилось

о том, что такая возможность могла бы быть реализована в Казачьих подразделениях, которые имеются в ряде регионов России, если в них будет снисхождение по внешнему виду [5; Л.2], в современных условиях — эти функции могла бы взять на себя недавно созданная государственная силовая структура — Российская гвардия.

Для этого нужна законодательная база, внесение изменений (поправок, дополнений) в Закон РФ и, в частности, во Внутренний Устав ВС РФ. В 2013 г. направлены обращения атаману Забайкальского Казачьего Войска казачьему полковнику Боброву С.Г. и другим атаманам Восточной Сибири и Дальнего Востока, поступило обращение в депутатский корпус местного уровня. В обращениях иницируются направления депутатских и иных запросов в Комитет по делам общественных объединений и религиозных организаций Гос. Думы Федерального Собрания РФ по вопросу внесения поправок во Внутренний Устав ВС РФ [11], ставятся вопросы и задачи для законодательных инициатив членам Общественной палаты Приморского края [13] и т.д. Однако на начало 2018 г. этот вопрос не только не решен, но и не стал предметом сколько-то серьезного рассмотрения на конфессиональном уровне хотя бы одного направления Старообрядчества.

Вопрос брадобрития в рядах ВС РФ рано или поздно встанет перед властью и обществом РФ со всею очевидностью, т.к. православное самосознание все возрастает, в том числе и в молодежной среде. Очевидно, что скоро с этой проблемой столкнутся не только староверы, но и представители РПЦ МП, и случаи эти будут не единичными.

Староверы будут вынуждены просить власти РФ разрешить военнотружущим РА, проходящим срочную службу по призыву (и контракту), в случае их строго отношения к вопросу брадобрития, прохождение службы в подразделениях ВС, комплектуемых представителями казачьих обществ или в Рос.гвардии. А также просить (или требовать согласно Конституции РФ) внести изменения п. 335 гл. 7 Устава внутренней службы ВС.

Сделав исключение для казачьих подразделений ВС РФ или подразделений Рос. гвардии по внешнему виду личного состава, Российская Армия могла бы приобрести дополнительный авторитет в глазах христиан России и привлекательность для многочисленных старообрядцев.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы из Южной Америки: особенности быта, традиций и проблемы адаптации в Приморье // Вестник ДВО РАН. 2013. №4. С.125-137.
2. Белков А. Старообрядческое духовенство в армии: возможно ли это? // Материалы Освященного Собора РПСЦ. Текущий архив ДИА РПСЦ. Большой Камень, 2013.

3. [Б/п] История старообрядческой церкви. Краткий очерк. М., 1991. — 40 с.
4. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. — 318 с.
5. Елисеев Е., прот. Обращение о внешнем виде рядовых срочной службы, находящихся в казачьих подразделениях РА // Письмо Министру обороны РФ генералу армии Шойгу С.К. Текущий архив ДИА РПСЦ. Большой Камень, 2013. №13-14. Л.1-6.
6. Елисеев Е. Староверы и вопрос бородобрития в вооруженных силах российской армии на современном этапе // Забайкалье: природа, экономика, история, культура : материалы межрегион. науч.-практич. конф., посвященной 120-летию Забайкальского регионального отделения Русского географического общества (Чита, 15-16 октября 2014 года) // Записки Забайкальского регионального отделения Русского географического общества. Вып. 133. Чита, 2014. — 335 с.
7. Капков К.Г. Очерки по истории военного и морского духовенства Российской империи XVIII—начало XX веков: Итоги к 1917 году // М., 2009. — 256 с.
8. Комарова О.А. Старообрядцы и война (по страницам старообрядческой периодики 1914–1917 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность: тезисы III науч.-практич. конф. М., 1997. С.74.
9. Кудрин И.Г., прот. Жизнеописание священника и отца семейства (Памятка в назидание потомству) // Барнаул, 2006. — 288 с. — 17 с. илл.
10. Пушная О.А. Сила убеждений победила // Взморье. Большой Камень. 2014. № 5 (1864). С.12-13.
11. Спиридонов В.Г. Заявление // Письмо председателю Думы Надеждинского муниципального района г-ну Паку В.П. Текущий архив ДИА РПСЦ. Большой Камень, 2014. №28. С.1.
12. Четвергов А.Г., митр. Иркутско-Амурская епархия Русской Православной Старообрядческой Церкви в свете исторической перспективы // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока. История и современность. Местные традиции. Русские и зарубежные связи. Владивосток, 2004. С.87-90.
13. Шипилова О. Древлеправославный гражданин // Конкурент. Владивосток. 21.01.2014. № 2. С.4.

Л.В. КОРОЛЬКОВА

**«В МОЛЕННОЙ – СЕРДЦЕ И ЖИЗНЬ, ОГРАДА И ОТВЕРДЕНИЕ РАСКОЛА»
(СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОЛЕННЫЕ XIX–НАЧАЛА XX ВВ.
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ)**

Настоящая статья посвящена теме, которая до недавнего времени практически не была освещена на страницах научных изданий. Только в последние годы автором статьи были предприняты целенаправленные комплексные исследования, направленные на восстановление истории старообрядчества Ленинградской области. Некоторые итоги этой работы были представлены в ряде научных статей, вышедших в свет в период 2006–2014 гг. В них наряду с другими материалами впервые была опубликована информация о моленных, располагавшихся на рассматриваемой территории (1). В последние годы автору удалось собрать дополнительную информацию по рассматриваемой теме (ЦГИА, ГАНО, полевые материалы экспедиций) и выявить практически все моленные, функционировавшие на протяжении XIX века в Санкт-Петербургской губернии. Также были собраны дополнительные сведения о моленных, располагавшихся в сопредельных губерниях, приграничные районы которых в советское время вошли в состав Ленинградской области. Таким образом, в данной публикации будет представлен свод всех старообрядческих моленных, выявленных к настоящему времени.

Территория, которая входит в состав Ленинградской обл., помимо Санкт-Петербургской / Петроградской губ. и Выборгской губ. включает районы, которые раньше относились к Лодейнопольскому у. Олонецкой губ., Тихвинскому у. Новгородской губ. и частично Новгородского у. Новгородской губ. В данной статье будут рассмотрены только моленные, которые территориально попадают в границы современной Ленинградской области, исключение составляет лишь Новолодожский у. (его южная часть в настоящее время входит в состав Новгородской обл.). Эти географические рамки исследования, обусловлены степенью изученности темы и целью публикации.

Моленные, находившиеся в селениях Северо-Запада России, на протяжении всей истории старообрядчества выполняли функции духовных центров, вокруг которых формировались старообрядческие общины разных исповедальных толков и согласий. В моленных служили Часы, Утрени, Вечерни, проводили праздничные богослужения. Если в деревнях не было своих наставников, для выполнения треб, проведения службы в большие праздники и раз в году «для сдачи грехов» они приглашали к себе наставников из соседних приходов и местных «отцов». Содержанием помещений для моления занимались члены

общины либо состоятельные крестьяне и купцы. В деревнях, где проживало значительное количество приверженцев старой веры, молитвенные дома были очень богаты и вмещали большое количество молящихся. Так, например, в д. Прусско Лугского / Лужского уезда Санкт-Петербургской губ. в 1880-е годы в моленной принадлежавшей крестьянину Кондратию Трифонову, собиралось до 200 человек. В молитвенном помещении было два аналоя, большое количество икон, лампы, книги (2). В середине XIX в. некоторые моленные, располагавшиеся в специально выстроенных для этой цели постройках, имели колокола: деревнях Верховина Зарецкая, Вячково, Лавния, Морозово. Моршагины, Ульяшево.

В Новолодожском уезде, где количество старообрядцев-федосеевцев было самым большим в губернии, в XIX в. в разное время старообрядческие моленные находились в 63 поселениях. Из них 38 располагались в специально построенных домах: д. Болотово, Бор, Верховина Зарецкая, Вельцы. Вындин Остров, Вячково, Глядково (часовня без престола), Деделево, Замостье, Замосье, Зарежье, Кроватыни, Лавния, Леднево, Лигово, Липовик (часовня без престола), с. Михаил Архангел, Меньша, Метино (часовня без престола), Молгинская Горка, Морозово, Моршагины, Наволок, Низино (часовня без престола и моленная), Никитино, Немятово, Нечанье (часовня без престола), Остров, Панева, с. Петропавловское, д. Подвизье, Подребенье, Порог/Пороги, Сясьские Рядки, Теребочево, Хотово, Чаплино (часовня без престола), с. Черное. Остальные моленные, предназначенные для коллективных собраний, были устроены в домах старообрядцев. Это были специально оборудованные помещения в избе или отдельные пристройки к крестьянским домам. Эти моленные были открыты в деревнях: Валим, Бёзово, Березовик, Боргино, Борисова Горка, Волхов, Голтово, Горловщина, Козарево, Карпина, Колголема, Кузино, Лаховые, Низино, Пал, Помялово, с. Михаил Архангел, Мыслино, Раменье, Сясьские Рядки, Телжево, Тур, Ульяшево, Хотучи, Чажино, Шелтола/Шолтола, Шумихина/Фомино. Кроме этого, старообрядческие часовни находились на кладбищах у Бороничево, Немятово, Помялово, Лигово (3).

Массовое открытие моленных в конце XVIII–начале XIX вв. зафиксировано источником 1797 и 1816 гг. Оно шло параллельно с увеличением православных часовен, которые крестьяне строили без согласования с властями. Приходские священники, наблюдавшие эту ситуацию, писали:

«Крестьяне самовольно строят, возобновляют, украшают с великим рвением часовни и паче в больших старообрядческих селениях, в коих лучшие прихожане. В оные часовни в дни праздничные собираются для отправления неизвестного молитвословия, продают свечи для постановки к иконам дома. Часовенный староста отчета о доходах не ведет. Часовни украшаются, а церкви приходят в упадок» (4). В рассматриваемое время на территории Новолодожского у. функционировали моленные в следующих селениях: Бёзово, Болотово, Бор, Боргино (одна в доме Мартемьяна Михайлова, другая в доме Ивана Семенова), Борисова Горка (в доме Григория Иванова), Бороничево (на старообрядческом кладбище), Валим (в доме Ивана Егорова), Вельцы, Верховина Зарецкая, Волхов, Вячково (в доме Никиты Стефанова), Деделево, Замощье, Кусино, Лавния, Лигово, Липовик, Меньвша, Метино, Морозово (в доме у Ивана Иванова), Моршагины (владельцы Кондратий Петров и Арефа Иванов), Мыслино, Нечанье, Пал, Петропавловское (в доме Филиппова), Раменье, Тур, Уляшево, Хотово, Чажино, Черное (в доме Калины Иванова). В крупных старообрядческих деревнях (Боргино, Лавния, Морозово, Моршагины) моленные были богато украшены; при них имелись колокола (5).

В некоторых деревнях приверженцы старой веры намеренно ставили моленные рядом с православными культовыми постройками. В д. Помылово к примеру, крестьянин Иван Парамонов выстроил в 1795 г. моленную рядом с православным храмом (6). В 1815 г. в д. Вельцы моленная была поставлена «на публичном месте, возле Волхова» (7). В первой половине XIX в. крестьянине д. Вячково Ефим Елисеев, Василий Ефимов и Агафья Евдокимова открыли старообрядческую моленную рядом с православной часовней (8). Попытки церковных властей закрыть молитвенные дома старообрядцев были предприняты в 1840-х гг. Первой была запечатана моленная в крупном торговом селе Петропавловское (1844 г.). Вслед за ней в 1845 г. закрылась моленная в д. Заречье (9). В 1846 г. запечатана моленная в Лигово, которая располагалась в очень людном месте — на Новолодожском канале. В 1856 г. были запечатаны 6 наиболее известных и богатых моленных Новолодожского у. (д. Верховина Зарецкая, Вячково, Лавния, Лигово, Моршагины, д. Остров) по распоряжению властей были запечатаны, а колокола сняты и отправлены в православные приходские церкви (10).

Однако эти меры не остановили процесс увеличения числа приверженцев старой веры. Поскольку имущество моленных, чаще всего оставалось на местах. Вместо закрытых молитвенных домов, богослужения стали проводиться в домах «избранных» старообрядцев. Если опасность разорения имущества моленной сохранялась, крестьяне приносили образа и книги с собой на каждое молитвенное собрание. Также нужно отметить, что «институт расколуучителей» в Новолодожскому у. был довольно значителен. В

середине 1850—1860-х гг. в уезде было 7 главных наставников-«отцов», которые осуществляли все требы не только в своих селениях, но и в соседних приходах (11). В 18 деревнях были свои наставники, которые посещали соседние деревни и приходы. Они служили молебны и панихиды, крестили младенцев, переkreщивали, исповедовали больных, а в Великий пост и всех желающих. В случае болезни наставников, службы и требы осуществляли избранные «помощники». В деревнях Антипово, Бор, Боргино, Заречье (Масельгский приход), Подребенье, Казарево, Карпино, с. Оятское функции наставника выполняли женщины — «девки» и вдовы (12).

На территории Царскосельского уезда Санкт-Петербургской губернии функционировали 14 моленных. На протяжении всего XIX в. они неоднократно меняли свой статус. После опечатывания моленных в отдельно стоящих зданиях, молитвенные собрания совершались в домах крестьян. И как только появлялась возможность, крестьяне вновь отстраивали дома под моленные. Источники свидетельствуют, что в деревнях Даймище/Дамище, Лампово, Луги, Межно, Ротково, Саблино, Федоровский Посад в отдельные периоды функционировали моленные дома. Шесть моленных всегда находились в крестьянских домах. Это поселения Выра, Заречье/Большое Заречье, Грязно, Колпино, Сорочкино, Поддубье и в слободе Антропшино. В Саблино моленная в виде часовни была построена в 1909—1910 г. по проекту арх. П.П. Бук (13).

Информация о большинстве моленных в архивных источниках фрагментарна. Однако весь ее комплекс дает представление об истории функционирования моленных домов на этой территории. Одной из самых крупных в Царскосельском уезде была старообрядческая моленная в Федоровском Посаде, в этом селении жили крестьяне Великого князя Константина Николаевича — старообрядцы-федосеевцы. Моленная была устроена до запрета 14 сентября 1826 г. Она располагалась в линии домов посада и состояла из двух отделений. С лицевой стороны находилось помещение, в котором останавливались пожилые женщины, проходящие по большим праздникам на ночные моления. В пристройке, обращенной в сторону двора, находилась молитвенное помещение. Моленная принадлежала наставнику Александру Васильеву Короткову. В ней отправлялись Вечерни, Утрени, Часы, панихиды и молебны, совершались крещения, исповеди. Убранство моленной отличалось богатством. По словам наставника, его моленный дом «возбуждал удивление и имел уважение во всем свете». Он говорил: «И Москва и весь свет дивится, что молитвенный дом сей в таком месте и в такое время, даже до дней невидимых десницею сохраняются». Моленную в Федоровском Посаде посещали старообрядцы Гатчины, посада Колпино, Усть-Ижоры, Царской Славянки, Ям-Тосно и даже из Санкт-Петербурга и Москвы (14). Моленная продолжала функционировать до начала

XX в.; она сгорела во время пожара. Вскоре после этого Покровская старообрядческая община, возглавляемая наставником Николаем Егоровым Колесиком, подала прошение о строительстве нового молитвенного здания. К августу 1920 г. моленная была построена.

Еще одна крупная моленная старообрядцев федосеевского согласия находилась недалеко от Федоровского Посада в слободе Антропшино. Наиболее расширенная информация об этой постройке содержится в архивных источниках 1860-х гг. Моленная располагалась в одной связи с домом крестьянина Петра Морозова. Время ее постройки 1840-е гг. Моленную содержал Евдоким Мартынов. Помещение моленной было разделено пополам для отдельного моления мужчин и женщин. На стенах было много икон, перед иконами висели лампы. При моленной была библиотека; ею заведовал Федор Макаров. Особо следует отметить, что при моленной осуществлялась переписка старообрядческих богослужебных книг, ею занимался грамотный крестьянин Андрей Романов (15).

По праздничным дням и в день приходского праздника местной церкви в моленной собирались старообрядцы из соседних приходов и из Санкт-Петербурга. В моленной совершали Утрени, Часы и Вечерни. Для стариков молитвенный дом открывался и в будни. Богослужения проводил крестьянин слб. Антропшино, наставник Евдоким Мартынов (начинал службу), ему помогал Павел Корнев (диакон), дьячек Дмитрий Кисилев (говорил эктении и поет), и наставник Иван Мухомов отец у сфына своакаров. Им помогали чтецы и певчие — девицы Мария Моргунова, Любовь Долгушина, Анна Морозова, Марфа Гришина. Уставщиком хора был Андрей Степанов, бывший крестьянин Федоровского Посада. Евдоким Мартынов принимал исповеди. Главным наставником в Антропшино был избран мещанин Андрей Степанов (16).

Слава о богатстве моленной привлекла внимание людей не чистых на руку. В 1864 г. моленная была ограблена. Однако вскоре ее восстановили и молитвенные собрания продолжились. Священник местного прихода Федор Полобинский в 1868 г. писал, что «в доме для богомоления, принадлежащему крестьянину Петру Морозову есть все принадлежности раскольничьей моленной, службы осуществляются по Иосифовским книгам. Исповедь совершается только Федором Леоновым и Евдокимом Мартыновым не по требнику, а по самомышлению. Сначала исповедующийся говорит духовному отцу: «Прости меня Федот Левонтьевич», а потом прощения просит духовный отец у сына духовного. Затем каждым из них кладется три поклона. Если исповедующийся не в силах это сделать, то за него поклоны кладет духовник и надевает себе на шею лестовку» (17).

На западной окраине Царскосельского у. в разные годы моленные открывались в Яме Тосно и в Колпино. В ямской слободе молитвенный дом функционировал с 1840-х годов. Он располагался

среди жилых построек купца Корчагина (18). После того, как моленная была запечатана, местом для молений была избрана другая изба. Она принадлежала вдове Дарье Васильевне Захаровой. Она же была избрана наставником (19). Затем функции наставника стал выполнять Исаак Александров. После его смерти для исполнения треб в Тосно стали приходить старцы из Федоровского Посада. Они крестили младенцев, отпевали умерших и принимали кающихся на исповедь. Собрания старообрядцев проходили в разных домах (20).

Об остальных моленных рассматриваемого уезда информация также довольно скупа. Как правило, она ограничивается сведениями о владельцах моленных, наставниках и времени функционирования молитвенного помещения. «Долгожителем» является моленная в старообрядческой д. Ротково. Упоминание о ней нам удалось обнаружить в источнике, датированном 1827 г. Моленная находилась в доме крестьянина Даниила Васильева. Она была широко известна. На молитвенные собрания в Ротково приходили старообрядцы из соседних деревень. По большим праздникам для богослужения в ротковскую моленную приходили наставники из моленной Косцова (Санкт-Петербург) (21). В 1840-е годы наставником моленной был избран крестьянин Даниил Васильев, потом его сменил Трифон Михайлов из д. Колоно. Моленная функционировала до начала XX в. В 1907 году старообрядцы объединились вокруг своего духовного центра. Община была зарегистрирована и получила название «Ротковское общество старообрядцев безпоповцев Федосеевского согласия». Она насчитывала 535 чел. Наставником был избран Ананий Федоров Михайлов, грамотный крестьянин 60 лет «трезвого и безупречного образа жизни» из д. Ротково. Моленную посещали приверженцы строй веры из д. Голино, Кривое Колоно, Новое Колоно, Старое Колоно, Поддубье, Ручьи (22). Моленная в д. Ротково просуществовала до ВОВ. Она была разрушена авиабомбой (23).

Южнее вышеуказанных деревень, по р. Ордеж, располагался еще один куст населенных пунктов, в котором проживали старообрядцы-федосеевцы. В д. Большое Заречье расположенной недалеко от истока Ордежа, моленная находилась в небольшой пристройке к жилому дому. Она принадлежала крестьянину этой деревни, наставнику Григорию Иванову. При службах ему помогал его брат Иван Иванов, он выполнял обязанности дьячка. Выше по течению реки в д. Дамище/Даймище в середине XIX в. моленная была открыта в дома умершего Онисима Кириллова (24). Она просуществовала до начала двадцатого столетия. В 1909 г. моленная стала центром вновь созданной и зарегистрированной общины, состоявшей из 565 чел. (25). В соседних с д. Даймище поселениях, расположенных вдоль Псковского тракта, в середине XIX в. моленные функционировали в домах крестьян Луки Иванова (д. Межно), Василия Иванова (д. Грязно),

Марка Стафеева (д. Выра), Павла Максимова (д. Поддубье), Тимофея Федорова (Лампово), Леонтия Трофимова (Сорочкино). Владельцы моленных отправляли Вечерни, Утрени, Часы, молебны, панихиды. Молились по старопечатным и рукописным книгам, пели по крюкам (26).

В Шлиссельбургском уезде на протяжении XIX в. существовала одна крупная моленная. Они находились в самой большой старообрядческой д. Сологубовка. В ней проживали крестьяне, переселенные князем Сологубом из Полоцкой земли (местечко Жары) (27). Первоначально моленная представляла собой деревянную постройку, располагавшуюся на кладбище. К 1830-м годам моленная уже имела солидный возраст и требовала замены. Старообрядцы обратились с просьбой к местному исправнику и получили от него разрешение на открытие нового помещения для молитвенных собраний в пустом каменном здании, находящемся в деревне. В 1833 г. моленная начала функционировать. Интерьер моленной включал «один ярус образов во всю стену, два клироса и два аналоя» (28). Священник Лезьенской церкви, в приходе которого находилась д. Сологубовка, предпринял попытку закрыть и разрушить моленную. 10 октября 1833 г. в моленной был произведен обыск. Однако запечатать ее тогда не удалось. В 1838 г. церковными властями было возбуждено дело о сношении здания, но владелица деревни княгиня Татьяна Юсупова возбудила встречный иск. Она не дала своего согласия на разбор строения, в котором размещалась моленная, так постройка являлась ее собственностью (в 1837 г. кн. Юсупова купила имение с каменным домом в д. Сологубовка) (29). Вероятно сохранить моленную в указанном здании, после столь «шумного» дела не удалось. Источники, датируемые 1863 г., указывают на то, что «открытой» моленной в д. Сологубовка в то время уже не было. На моления старообрядцы собирались «в особо устроенную избу». Она просуществовала до конца столетия и была перестроена в начале XX в. (30).

На территориях, входивших в состав Лужского и Новгородского у. (в границах Ленинградской области) моленные выявлены в селении. Пёлково — Лужский у. (31) и в деревнях Волосково (в доме Сидора Васильева), Вяжищи (в доме Максимова), Донец, Жилое Рыдно (в доме Василия Федорова), Задубовье, Запередолье (одна в доме девки Вассы Матвеевой, другая в избе Василия Ананьева), Каменные Поляны (при избе Николая Иванова), Поддубье (в доме Ирины Моисеевой), Усадище (одна в доме Леонисия Федорова, другая в доме Семена Визгунова) (32). Нужно отметить, что только в д. Жилое Рыдно и прилегающих к нему селениях в середине XIX в. старообрядцы еще сохраняли древнее облачение, в котором ходили в моленную (33).

Еще одна группа моленных находилась в Присвирье. До административно-территориальных реформ советского времени эта территория входила в состав Лодейнопольского уезда

Олонецкой губ. Старообрядческое население было немногочисленным и проживало небольшими группами среди православного населения. Среди приверженцев старой веры были последователи беспоповского направления в старообрядчестве — федосеевцы, филиповцы и даниловцы (одно из течений поморцев). На рассматриваемой территории в середине XIX в. функционировали 10 моленных. В д. Левина/Левино/Ширинская для моленной было выстроено специальное помещение. Оно принадлежало последователям федосеевского согласия (34). Остальные моленные находились в домах крестьян: д. Великий Двор/Гонгиничи (в доме Татьяны и Марфы Ивановых и Зиновия Никитина), Гнильно/Гнильная (в доме Ефрема Евстафеева), Даньшина Гора (в доме Петра и Якова Ивановых), Каном (в доме Параскевы Федоровой и Ирины Куницыной), Осташевская (в доме Николая Гуляева), Отхожи (в доме наставника Тихона Фадеева), Оятское (в доме Павла Тимофеева и вдовы Федосьи Ивановой), Тененичи, Яндеба. Они принадлежали старообрядцам разных согласий (35).

Сведения по Тихвинскому уезду в настоящее время не полные, так как автору не удалось обнаружить информацию о моленных, которые, вероятно, были в середине XIX в. в деревнях расположенных по р. Сясь, Паша и на левобережье реки Ояти. В данной статье приведены сведения о 11 моленных, которые были зафиксированы в районе расселения русских старообрядцев «озерян» (тихвинская водная система) и в карельской волости. Из них одна старообрядческая моленная была обустроена в специально выстроенном для этих целей доме (Тихвин), другая в д. Дубровка. Остальные же моленные находились в крестьянских избах — в д. Верховье (при избе Андрея Дмитриева), д. Горка (при избе Якова Евстифеева и его сестры), д. Григоркино (при избе девки Авдотьи Савельевой), д. Нос (в избе Агрипины Куричиhi), Машнево (в доме Кирилла Антонова), Пакшеево (при избе Феоклитста Стафеева), д. Сара (в избе Авдотьи Павловой). Еще три моленные, расположенные в отдельных постройках функционировали в карельских старообрядческих деревнях Бирючево, Дубровка и Забелино (36).

Как уже отмечалось выше, старообрядческие моленные во времена гонений за веру и в периоды послаблений со стороны государства играли объединяющую роль. Они поддерживали старообрядчество и способствовали его увеличению. Вокруг моленных формировались общины. Они объединяли приверженцев старой веры, проживавших в деревнях, приписанных к разным церковным приходам. Чаше всего границы старообрядческих общин соответствовали «зонам родства».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Королькова Л.В. Этноконфессиональная карта Новолодожского уезда (последняя четверть XIX—первая треть XX в.) // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые Шёгреневские чтения: Сб. ст. / Ред. С.Б. Ко-

ренева, О.М. Фишман. СПб., 2008. С.88-99; Она же. Материалы к этноконфессиональной карте Ленинградской области // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий – Третьи Шёгреновские чтения: Сб.ст. / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман СПб., 2009. С.11-32; Она же. Старообрядцы Западного Приильмения и верхнего Поволжья в XIX веке // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада. Четвертые Шёгреновские чтения: Сб.ст. / Ред. С.Б. Коренева, О.М. Фишман. СПб., 2011. С.260-273; Она же. Старообрядцы Новоладожского, Тихвинского и Лодейнопольского уездов в первой половине XIX в. // Историко-культурный ландшафт Северо-Запада-2. Пятые Шёгреновские чтения. Сборник статей. СПб. 2012. С.191-215; Она же. Старообрядческая деревня Лавния XIX-XX вв. (Волховский район Ленинградской области). Опыт историко-этнографического исследования // Старообрядчество. История, культура, современность. Материалы. Т.П. М., 2011. С.289-301.

2. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.8189. Л.7а
3. ЦГИА. Ф.253. Оп.6 Д.13. Л.1.
4. ЦГИА. Ф.19. Оп.17. Д.106. Л.1.
5. ЦГИА. Ф.19. Оп.2. Д.1224. Л.1; Ф.19. Оп.17. Д.106. Л.23-Л. 35об.; Ф.19. Оп.55. Л.38, 161, 1167, 167об. 169, 170об., 263об.; РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.3.
6. ЦГИА. Ф.19. Оп.2. Д.1224. Л.1.
7. ЦГИА. Ф.536. Оп.9. Д.2245. Л.1.
8. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.34об.
9. РГИА. Ф.1284. Оп.136. Д.512. Л.390. 259об., Л.263об.
10. Там же. Л.390; ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.8302. Л.9; Ф.19. Оп.55. Д.2. Л.121, 165; Д.167об; РГИА. Ф.1284. Оп.208. Л.33-34об.; Ф.815. Оп.16. Д.800. Л.130об.
11. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.115. Л.33, 34 об.;

Ф.1284. Оп.208. Д.514. Л.62.

12. РГИА. Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.485-488, 491-493; ЦГИА. Ф.19. Оп.55. Д.2. Л.38, 40, 263об., 267об.; Ф.19. Оп.56. Д.11. Л.138; Ф.19. Оп.57. Д.2. Л.25.
13. Саблино интернет.
14. ЦГИА. Ф.19. Оп.55. Д.2. Л.208об; Ф.19. Оп.56. Д.11. Л.99; РГИА. Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.393.
15. ЦГИА. Ф.19. Оп.56. Д.11. Л.95.
16. Там же. Л.94, 245.
17. ЦГИА. Ф.19. Оп.60. Д.3. Л.3об.
18. ЦГИА. Ф.19. Оп.136. Д.512. Л.484.
19. Там же. Оп.56 Д.11. Д.249об.
20. ЦГИА. Ф.19. Оп.120. Д.375. Л.5.
21. Там же. Ф.472. Оп.12. Д.238. Л.1-18.
22. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.9865. Л.3, 17.
23. Королькова Л.В. ПМА. 2015 г. Гатчинский р-н, д. Ротково.
24. ЦГИА. Ф.19. Оп.55. Д.2. Л.237об.
25. РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.21. Л.361-362.
26. ЦГИА. Ф.19. Оп.55. Д.2. Л.237об.; РГИА. Ф.472. Оп.12. Д.238. Л.1-18.
27. РГИА. Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.484.
28. ЦГИА. Ф.254. Оп.1. Д.3008. Л.5.
29. Там же. Л.12.
30. ЦГИА Ф.19. Оп.55. Д.2. Л.206; Оп.56. Д.11. Л.165об; Оп.57. Д.2. Л.112; Ф.254. Оп.1 Д.9178. Л.1-5.
31. ЦГИА. Ф.253. Оп.6. Д.13. Л.162; Ф.19. Оп.84. Д.3. Л.30-33.
32. РГИА. Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.496-497.
33. Там же. Л.393.
34. ЦГИА. Ф.2250. Оп.3. Д.12. Л.5об.
35. Там же. Л.5об., 24 об., 56 об.; Ф.19. Оп.56. Д.2. Л.27, 82; РГИА. Ф.815. Оп.16. Д.800. Л.130.
36. РГИА. Ф.796. Оп.136. Д.512. Л.123, 134, 350, 370, 426, 488, 589.

БИБЛИОГРАФИЯ



«Дневные записки» усть-куломского крестьянина И.С. Рассыхаева – уникальный памятник мемориальной литературы, раскрывающий разнообразные грани жизни коми крестьянина и его самобытного мышления. Подлинник хранится в г Сыктывкаре в Национальном музее Республики Коми. Обнаружен научной группой под руководством доктора исторических наук А.А. Амосова в ходе намного описания рукописных материалов из фондов музея. «Дневные записки» представляют собой первоисточник о жизни, труде, духовных интересах коми крестьянина первой половины XX века. Содержание «Дневных записок» может вызвать интерес у историков и этнографов, философов и лингвистов, экономистов и политологов, социологов и педагогов, музееведов и краеведов, занимающихся изучением истории народной культуры Севера.

А.В. КОСТРОВ

**ОБЩЕЕ И СПЕЦИФИЧНОЕ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ
ЛОКАЛЬНЫХ ГРУПП СТАРООБРЯДЦЕВ ВОСТОЧНОЙ СИБИРИ**

В отечественной и зарубежной историографии накоплен богатый опыт осмысления старообрядчества как феномена истории и современности. Достаточно много трудов посвящено анализу как общих вопросов, связанных с развитием этого движения, так и частной проблематики его реализации в отдельных регионах страны и зарубежья. Вместе с тем, накопленный научный опыт требует более активного проведения компаративных исследований, направленных на сравнительное выявление специфики старообрядчества разных территорий. То есть количество и качество накопленного частного нарративного и аналитического материала должны перейти в обобщающие компаративные исследования. Это касается как сравнения удалённых друг от друга групп и анклавов, так и находящихся в рамках относительно локальных пространств (российские — заграничные, европейские — азиатские, столичные — провинциальные, городские — сельские и др.). Особый интерес при этом вызывает сравнение старообрядчества разных регионов или локальных групп, сформировавшихся в разных частях одного большого края, который, имея свои общие параметры, включает в себя ряд особенных регионов.

Восточная Сибирь стала одной из территорий заметного распространения старообрядчества. Части этой огромной земли, согласно классической советской классификации включающей в себя пространства Красноярского края, Хакасии, Тувы, Иркутской области, Якутии, Бурятии и Забайкальского края, имеют ряд схожих параметров. Прежде всего это удалённость от демографических и экономических центров страны. Если смотреть на соответствующие карты по направлению с запада на восток, то можно увидеть, что именно здесь минимизируются социально-экономические плотности, которые затем возрастают только на Дальнем Востоке. Во многом это связано с распространённым здесь резко континентальным климатом, отличающимся очень низкими зимними температурами. И если в широтной проекции самыми холодными поясами нашей страны, конечно же, будут арктический и субарктический, то в меридиональной проекции такой полосой будет Восточная Сибирь. Континентальная удалённость (или континентальный центризм) и суровый климат определили как коммуникационные возможности региона, так и возможности местного хозяйствования. К коммуникационной составляющей, наряду с упоминавшейся уже удалённостью и пересечённостью местности (со сменой рельефа от гор до равнин с доминированием сопок и с переходом от широчайшей тайги к тундре

на севере и к степи на юге), можно отнести важную роль в связывании Западной Сибири (а через неё и европейской России) с Дальним Востоком с одной стороны и с Монголией и Китаем с другой. Более того, коммуникация с Русской Америкой осуществлялась именно через Восточную Сибирь (через Лену, впадающую в Ледовитый океан). Что же касается экономических плотностей, то они в основном сконцентрировались на юге в полосе перехода от тайги к степи. Именно сюда, в долины больших и малых рек, перенесли своё хлеборобное искусство русские переселенцы разных эпох, подняв местное хозяйство на качественно новый уровень. И именно по этой полосе в основном пролёг Сибирский тракт, который на рубеже XIX и XX вв. был реализован в виде Транссибирской железнодорожной магистрали. Но, так или иначе, наряду с развитием этой определяющей транспортной артерии, важную системообразующую коммуникационную и хозяйственную роль в Сибири играли реки.

Вместе с общими параметрами разные части края имеют свои выраженные географические, климатические и историко-культурные специфические черты. Так, Якутия имеет наибольшую удалённость и самый экстремальный климат. Как следствие — здесь самые низкие демографические и хозяйственные плотности. Тува отгорожена от основной части Восточной Сибири горной системой Саян, отсюда труднодоступность и относительно позднее включение в состав Российского государства. В итоге, самыми заселёнными и хозяйственно освоенными территориями внутри большого региона стали Хакасия, юг Красноярского края, Иркутской области, Бурятии и Забайкальского края. При этом, наряду с этнокультурной спецификой, связанной с разными автохтонами, на этих территориях сложились заметные культурные особенности местного русского населения.

Сибирь вообще и Восточная Сибирь в частности традиционно является территорией расселения старообрядцев. При этом характер этого расселения имел свою логику и характер. Основными путями были тракт и реки, бассейны которых старообрядцы поэтапно осваивали. А основными внешними формами пополнения старообрядческого населения здесь стали вольная миграция и ссылка. В итоге через эти пути и формы сформировалось старообрядчество большого края, которое имеет меру своей представленности и специфичности в разных его частях. Так, самая малая количественная представленность была в Якутии. Это связано как с суровыми условиями территории, так и идущей от них невысокой плотностью местного населения. Вместе с тем, наличие ленской речной

коммуникации, долгое время связывавшей (через Северный Ледовитый океан) Восточную Сибирь с Аляской, привело к тому, что это направление было в сфере интересов мигрировавших староверов и использовалось ими как для вселения, так и для транзита. На это же работало правительственное перемещение сюда забайкальских старообрядцев с целью развития Аянского тракта. Всё это привело к тому, что, несмотря на относительно небольшое количество, старообрядцы стали занимать заметное место в экономической и культурной жизни дореволюционной Якутии (примером может служить династия купцов Кушнareвых и др.). Однако самыми массовыми и представительными стали локальные группы старообрядцев, сформировавшиеся в бассейне р. Енисея (территория Красноярского края, Хакасии и Тувы) и в Забайкалье — в бассейнах рек Селенга и Чикой (территория Бурятии и Забайкальского края). Характерно при этом, что определяющее пространственное значение в процессе формирования этих групп играли не административные границы, а именно бассейны рек, которые старообрядцы осваивали. Фактор же административной границы могли использовать беглые староверы, предпочитавшие селиться на удалении от административных центров и в том числе в приграничной зоне неопределённой ответственности. Но и туда они шли по рекам и там жили на реке.

Енисейское и забайкальское старообрядчество имеет как меру общего, так и ряд специфических параметров, которые сформировали его историческое лицо и современный облик. В отечественной историографии имеется опыт сравнения забайкальского и алтайского старообрядчества, которое объединяет история формирования этих групп, однако компаративного соотнесения истории и современности забайкальского и енисейского старообрядчества еще не предпринималось. Вместе с тем, видится, что именно их специфика определила не только особенности их исторической судьбы, но и характер развития на современном этапе.

К общему в этих старообрядческих группах (в сравнении, например, со старообрядчеством центральных и западных губерний) можно отнести важную роль вольной миграции и ссылки в истории их формирования, большую ориентированность на натуральное хозяйство и аграрный традиционализм, меньшую включенность в общероссийский рынок и коммуникации российского общества. Также к общему можно отнести сложность структуры, вынужденные изменения в культурно-хозяйственном типе, в том числе хозяйственное взаимодействие с автохтонами края и перенимание их хозяйственных практик, наличие согласийных связей с религиозными центрами европейской России, Урала и других регионов. Кроме того, в этих регионах через местные межсогласийные коммуникации (исторические и территориальные, хозяйственные и социокультурные связи, полемику и диспуты, переходы и смешанные браки с переходом и т.д.) сложились транссогласийные общности,

проявившие лицо регионального (забайкальского и енисейского) староверия и параметры его специфики.

Специфику этих групп при первом приближении можно определить историей их формирования, согласийной структурой, характером отношений с властями и местным обществом, вариантами этнической и характером развития, а также степенью сохранности конфессиональной традиции.

На фоне общих источников развития местного старообрядчества в виде присутствия здесь древлеправославных христиан в период до и после раскола церкви и общества, вольной миграции, штрафной колонизации (ссылки), естественного демографического движения (рождения) и перехода в староверие представителей других групп местного населения соотношение этих источников у забайкальского и енисейского старообрядчества было разным.

В Забайкалье как очень удалённом и труднодоступном регионе, который использовался как край ссылки и каторги, беглые старообрядцы никогда не составляли заметного большинства. На фоне существования «несемейских» старообрядцев (местные и сосланные поодиночке и малыми группами, особенно в Восточное Забайкалье, как, например, позже возвращённый протопоп Аввакум или оставленные здесь казаки станицы Доно) лицо местного старообрядчества определили «семейские». Эта сложная группа (представители которой ранее бежали на территорию Речи Посполитой, а во второй половине XVIII в. в несколько этапов были выведены оттуда российскими правительственными войсками и семьями водворены в Западном Забайкалье), которая в ходе своих перемещений выработала как относительно однородный вариант народной культуры, так и стратегию включения в неё более мелких групп старообрядцев. В итоге, благодаря своей массовости, срочности перемещения в регион и выраженной этнической культуре, интегрирующей группу, они ассимилировали не только старообрядцев, находившихся здесь до их прихода, но и новых ссыльных староверов, которых в более поздние периоды в их деревни подселяла администрация. Этот выраженный старообрядческий анклав, находящийся на территории Западного и отчасти Восточного Забайкалья и занимающий в основном бассейны рек Селенга и Чикой (в большей мере долины их мелководных притоков), получил название «семейские», которое стало общим синонимичным маркером старообрядчества в языках народов Забайкалья.

Так или иначе, но наряду с прочими, одним из основных источников формирования местного старообрядчества исторически стала ссылка (а путем прихода — тракт). И это задавало строгие параметры развития. Так, ссыльность семейских (как и несемейских староверов Забайкалья) определяла их изначальную подконтрольность и меньшую радикальность. Администрация никогда не могла добиться полного контроля над этим сообществом, но по ряду показателей она к этому стремилась.

Одним из основных показателей, по которому власть добилась успеха — это всяческое противодействие созданию скитов. Поэтому к специфике местного старообрядчества относится отсутствие скитов, которые у старообрядцев других регионов получили широкое распространение. Более того, если на территорию Речи Посполитой их предки бежали, то в Забайкалье они были сосланы — отсюда меньший радикализм, который, на фоне отсутствия таких духовно-религиозных центров, как скиты, работал на большую открытость группы. Также большую роль играли места вселения: администрация поместила старообрядцев в перспективном демографическом и экономическом центре региона (не в северных таёжных угодьях и не в южных степях), который они и должны были сделать таковым. Это способствовало их большей подконтрольности, а также включённости во внешние связи и как следствие — большей открытости. На это же работали служба в армии, а также близость тракта, приисков и китайской торговли, которые более активно включали забайкальских старообрядцев во внешнее общество.

История формирования енисейского старообрядчества заметно отличалась. Несмотря на то, что источники его формирования были такими же, как в Забайкалье, и что ссылка также играла определённую роль в истории его развития, определяющую роль здесь принадлежала беглым старообрядцам, которых можно назвать вольными мигрантами. При этом сначала на Урал, а потом в Западную и Восточную Сибирь, как правило, бежали радикально настроенные староверы. Это могли быть как представители согласий, полностью отрицающих современные государство и общество, так и радикальные последователи более «мягких» согласий. Обживаясь на новых «незамирщенных» землях, они часто покидали их, если начинали чувствовать растущее влияние государственной администрации и официальной церкви. При этом менее радикальные могли оставаться на обжитых местах, а более ортодоксальные шли дальше на восток. Основным путями этих мигрантов были реки, которые использовались как таковые зимой. Это было связано с тем, что в летний период из-за быстрого течения использовать сибирские реки в качестве стабильной коммуникации до эпохи моторов можно было только в одну сторону (сплав вниз по течению). В итоге этой длительной практики перемещения, в рамках которого именно река стала путём к свободе спасения веры и заняла прочное место в материальной и духовной культуре, эти мигранты в полном смысле слова стали «речными староверами». Это очень важный параметр специфики енисейского старообрядчества, который требует своего отдельного исследования и осмысления. Достаточно указать, что Енисей стал не только хозяйственной (наряду с тайгой и долинным же сельским хозяйством) и транспортной (каждый старовер сам делает для себя лодку), но и согласийной (расселение единоверцев по речной системе) коммуникацией для местных старообрядцев. Последние не только очищают

через погружение (или окропление) с молитвой в его воды всё приобретённое во внешнем обществе, но и до недавнего времени крестили в нём детей.

Заметные волны беглых старообрядцев смогли достигнуть бассейна Енисея, который и стал прибежищем этих вольных, а значит радикальных поселенцев. Огромный слабо заселённый край позволял укрываться по долинам многочисленных притоков Енисея (в том числе нижней Ангары), а удалённость от административных, демографических и экономических центров давала возможность относительно автономного существования. Дойдя до Енисейского бассейна, вольные старообрядческие мигранты в большинстве своём не пошли дальше на восток. Крайними зонами их заметного вселения стали пограничные северо-западные Балаганский и Нижнеудинский уезды Иркутской губернии, находящиеся на нижней Ангаре и её притоках. Это было связано как с уже приведёнными причинами (слабое развитие местной администрации и большое количество удалённых таёжных угодий, которые можно было освоить), так и с тем, что восточнее административный контроль заметно возрастал. Во-первых, Иркутск, находящийся восточнее, занимал важное геополитическое положение (путь на Русскую Америку, в Забайкалье, в Монголию и через неё в Китай), а во-вторых, здесь был центр Иркутского генерал-губернаторства, из которого осуществлялось административное и военное управление восточном страной. В советский же период многие старообрядческие поселения северо-запада Иркутской области исчезли ввиду постройки каскада плотин на Ангаре, из-за чего долинские пространства были затоплены, а население расселено и в итоге растворено среди жителей других населённых (в том числе урбанистических) пунктов. Поэтому Прибайкалье является не столь типичным регионом для старообрядчества, количественные и качественные показатели которого и западнее (на Енисее) и восточнее (в Забайкалье) всегда были гораздо выше. К тому же, восточнее находились места ссылки и каторги, откуда бежали, а не куда бежали (и где местное население промышляло поимкой беглых). Поэтому дальнейшая миграция енисейских староверов на восток активизировалась только после присоединения Приамурья и Приморья.

Более того, если активной фазой формирования забайкальского старообрядчества в основном стала вторая половина XVIII века, когда в регион массировано были приведены семейские, то на Енисей разные волны миграции приходили и растекались в разное время, что не привело к ярким культурным доминантам, к распространённому названию и самоназванию. Характерно также, что когда в период этатистской модернизации часть старообрядчества других, в том числе приграничных, регионов прежде всего уходила за границу, то енисейские староверы к тому же уходили по бассейновой системе или севернее, или шли на юг, поднимаясь в верховья на территорию не входившей пока в состав СССР Тувы. Поэтому Тува, интегрированная в РСФСР только в 1944 г., стала своеобразным мигрантским заповедником для

енисейских староверов. В итоге, доминирование вольных мигрантов в процессе формирования енисейского старообрядчества привело к его большей радикальности, религиозной ортодоксальности и неподконтрольности со стороны власти. Как результат — широчайшее распространение скитской традиции, которая до сих пор играет знаковую роль во всей религиозно-мировоззренческой системе местного старообрядчества.

История формирования сказалась на сложной структуре забайкальского и енисейского старообрядчества. Там и там в дореволюционный период было представлено несколько десятков согласий. Например, в Забайкалье их насчитывалось около 30. И если этнокультурно семейские были относительно интегрированы, то их конфессиональное многообразие, принесённое ещё из «польских пределов», постоянно пополнялось как за счет сосланных и подселенных последователей разных согласий, так и за счет толков, появившихся уже здесь (например, «чистяковцы»). Характерно при этом, что политика администрации, направленная на противодействие созданию мощных общин одного согласия в одной деревне вела к тому, что присланных в регион уже после водворения семейских старались селить в деревнях, где жили представители других направлений староверия. В итоге в одной забайкальской деревне могли проживать последователи десяти и более согласий. Естественно, что количество некоторых из них исчислялось в 10-15 человек (чаще всего — состав одной семьи). Поэтому до и особенно после реформ 1905—1906 гг. в Забайкалье имела тенденция к конфессиональной миграции, выраженной в попытках последователей одного направления поселиться в одном населённом пункте. Тем не менее, несмотря на политику администрации, в «семейщине» исторически сложились свои религиозные доминанты. Самым распространённым и мощным согласием стали беглопоповцы. Среди беглопоповцев, занимающих второе место, заметные позиции были у федосеевцев, самокрещенцев и других. Примечательно, что вопрос наличия заметного количества (до нескольких тысяч) часовенных в среде семейских пока еще остается открытым. Нами найдено несколько архивных и полевых свидетельств того, что они были, но их количественные показатели пока нуждаются в изучении и уточнении. В конце XIX в. здесь появились известные своей либеральностью белокриницкие, которые к революции получили относительно распространение в нескольких сёлах и уездном центре (Верхнеудинске). При этом здесь были представлены как «общинники», так и «необщинники» (по несколько сотен). В период революции в связи с переходом более тысячи донинских казаков из единоверия количество приверженцев этого согласия выросло, однако это не очень заметно изменило согласийную структуру забайкальского старообрядчества, в котором подавляющее большинство оставалось за относительно умеренными беглопоповцами, которые во многом задавали тон во всей «семейщине».

В Енисейской Сибири исторически также было заметное многообразие старообрядческих согласий. Однако их соотношение в этом регионе было принципиально другим. В этих вольно беглых краях доминировали беспоповцы, а именно часовенные, поморы и другие. Поповцев здесь было заметно меньше. То же белокриницкое согласие, как и в других восточных регионах страны, получило небольшое распространение в основном в местных экономических центрах. На первом месте здесь были и сохранили свои позиции поныне часовенные, которые являются своеобразной переходной группой между беглопоповцами и беспоповцами. С одной стороны, можно предположить, что именно эта переходность позволила им ассимилировать другие более слабые и в итоге не сохранившиеся поповские и беспоповские общины. С другой стороны, часовенных отличает относительно радикальная интерпретация старообрядческого учения, что стало и мотиватором бегства его последователей в эти труднодоступные края, и залогом сохранения традиции даже на фоне советской и постсоветской модернизации общества и его культуры. Поэтому можно сказать, что доминантой енисейского старообрядчества стали часовенные, которые преобладают количественно и оказывают влияние на развитие других согласий в этих местностях.

Под влиянием разной истории в рамках условий разных регионов на фоне отличающейся тональности традиционализма, забайкальские и енисейские староверы с разной интенсивностью выстраивали свои отношения с властью. Забайкальским семейским, несмотря на распространённые доктринальные запреты, приходилось считаться с местной властью. Они са-ботировали, протестовали, но мало что могли с этим поделать и в итоге очень часто просто откупались. Например, они были вынуждены служить в имперской армии, но если была такая возможность, то они делали всё, чтобы откупиться или отправить вместо себя наёмного «рекрута» (благо беглых каторжан в крае всегда было в достатке). В крайнем случае они отправляли ходоков к представителям губернской или центральной имперской власти. Так, после «разрешительных» реформ начала XX в., они выступили с протестом против жестких и противоречивых методов её реализации, к которым прибегли местные чиновники, и отправили ходоков с жалобой к генерал-губернатору в Иркутск и в МВД в Петербург.

Для енисейских староверов такое поведение было немыслимым. В частности, доминирующие в регионе часовенные считают государство антихристовым и традиционно избегают всяческих контактов с ним. Поэтому в силу труднодоступности, избранной как инструмент сохранения традиции и самосохранения, они могли довольно долгое время позволить себе относительно автономное развитие. Не отличаются излишней открытостью властям и местные последователи других согласий. И если через разные мягкие и жёсткие пути старообрядцы Забайкалья еще в довоенные (и особенно в послевоенные) годы были подведены

под государственную власть, то енисейские старообрядцы продолжали противостоять этому натиску гораздо более длительное время. Они избегали службы в имперской и даже советской армии. И хотя большая их часть рано или поздно оказалась в орбите государства, до сих пор остаётся вполне определённый процент не имеющих паспортов и считающих службу грехом, который необходимо искупить по возвращении из армии. Особенную дистанцированность от государства и общества блюдают жители скитов, количество которых по Енисею и его притокам оценивается в сотни (в известных Дубчесских и других скитах).

То же самое касается общения с внешним обществом. Первым этапом либерализации культуры забайкальских старообрядцев стало ещё начало XX в. В 1930-е годы местная молодёжь начинает открываться для новой советской культуры, а в послевоенный период происходит заметная массовая либерализация стереотипов её поведения. В частности, это выразилось в массовом заключении смешанных браков уже в 1950-е годы. Дети старообрядцев заканчивали советские школы, техникумы и вузы. Служба в армии перестала считаться грехом, а разные элементы новой общественной культуры форсированно входили в быт. Также, не смотря на то, что в отдалённых сёлах народная и конфессиональная традиция продолжала культивироваться ещё до 1970-х годов (а пожилые продолжали и позже), от таких знаковых ограничителей общения с внешним обществом, как чашечничество в основном отказались. То есть забайкальские старообрядцы, хоть и с меньшими скоростями, чем представители других групп местного населения, но включились в разные коммуникации советского общества. В итоге, уже в 1950-е годы по отношению к большей части местного старообрядчества можно было использовать терминологический оборот «советский старообрядец», а в 1970-е — «потомок старообрядцев».

На Енисее дело обстояло несколько иначе. Таёжная труднодоступная местность, добровольно выбранная как инструмент сохранения традиции, естественным образом помогала сохранять дистанцию и от государства и от общества. На это же работало наличие тувинского старообрядческого заповедника верховьев Енисея, в котором степень сохранности религиозных традиций оставалась заметно выше. Естественно, что советская модернизация и социальное строительство не прошли мимо этого края и местные староверы со временем были вынуждены включиться в работу леспромхозов и других государственных и общественных структур. Однако характер и интенсивность этого включения были другими. Естественно, что здесь, как и везде, были и остаются градации старообрядческого населения, которые определяются степенью его отношения к религиозной традиции и мерой включённости в современное общество. Но количество местных старообрядцев, живущих в отдалённых таёжных посёлках и продолжающих минимизировать свои

контакты с внешним обществом, довольно велико. Они до сих пор стремятся заключать браки только с представителями своего согласия. Четко сохраняют градацию на «соборных» и «мирских». При этом общающимся с миром («мирским») предписывается искупать этот грех определённой епитимьей, также для них существуют ограничения на доступ к «собору». Более того, все ещё сохраняется запрет на телевизор и только недавно было разрешено использование радиоприемников и простейших телефонов.

Отдельно стоит отметить как степень отличия этнической культуры, так и уровень её сохранности в быту забайкальских и енисейских старообрядцев. Народная культура семейских в основе имеет сплав региональных вариантов великорусской культуры всех основных губерний европейской России (в основном центральных, западных, северных и южных). Более того, этот сплав испытал на себе заметное влияние белорусской, украинской, польской, а после переселения в Забайкалье и бурятской культур. В результате этого векового развития забайкальские старообрядцы представили свой очень яркий вариант великорусской культуры. Этот народный комплекс (язык, костюм, архитектура, росписи, пение, гастрономия и др.) оказался достаточно устойчивым и в виде разных своих элементов в разной степени сохранялся в быту вплоть до 1980-х годов. Тем не менее, эта уникальная народная традиция, которая сохранялась заметно сильнее, чем традиция религиозная (на которую были гонения), до нашего времени дошла в основном в виде эстрадно-фольклорных интерпретаций.

Народная культура енисейских старообрядцев в основе своей имела вариации великорусской культуры восточных (в том числе северо-восточных) регионов европейской России. Они несли её через Урал и Западную Сибирь, вырабатывая относительно общий строй и стандарты. При этом, в отличие от забайкальских старообрядцев, они упрощали её, большее место в культуре своего сообщества отводя конфессиональному измерению. Так, часовенные ввели запрет на народные песни, заменив их на духовные стихи. И если у семейских раньше в обычное время можно было петь песни, а в пост — только духовные стихи, то теперь народная песня в основном живет в творчестве песенных коллективов, а традиция духовного стиха практически исчезла. У енисейских часовенных до сих пор в обычное время можно петь только духовные стихи, а в пост вообще петь нельзя. Также в большей мере в быту енисейцев сохраняются элементы народного костюма (кичка-шашмура или шамшура, косоворотка, пояс и т. д.), что в Забайкалье теперь уже давно можно увидеть только в сундуках бабушек и на фольклорных праздниках.

Некоторые отличия имеет и предметный мир носителей конфессиональной культуры забайкальцев и енисейцев. Отличается убранство мест моления, моленный костюм и другие атрибуты веры. И если на Енисее часто можно видеть простой домашний красный угол, который закрывается шторкой,

то в Забайкалье передний угол, как правило, открытый и украшен обязательными символическими «пеленой» и «подзорницей». Кроме того, его полка у семейских раньше имела полихромную роспись, а позже просто красилась. Также отличаются места общественной молитвы. Во-первых, у забайкальских беглопоповцев естественным образом получила распространение церковь, чего не могло быть у беспоповцев, доминирующих на Енисее, где церковь могла быть только у немногочисленных здесь поповцев. Во-вторых, часовни и моленные одного согласия в разных регионах могли иметь свои особенности в архитектуре, внутреннем убранстве, иконном собрании и др.

Любопытно, что отличается не только моленный костюм забайкальских и енисейских староверов, но и мера его использования в современном религиозном быту этих групп. В то время как в Забайкалье получил распространение особый моленный халат, на Енисее используется моленный кафтан. Также отличается размер Иисусовой (на Енисее она заметно меньше) и традиция использования Богородичной (не получила распространения в Забайкалье) лестовки. При этом и традиционное моленное облачение, и такие знаковые сопутствующие атрибуты, как лестовка сохраняются в религиозном быту енисейских старообрядцев. В то же время у забайкальцев роль моленного одеяния уже давно выполняет специально выделенная для этого обычная современная одежда, а лестовка используется редко.

Подводя итог, необходимо обратить внимание на главный параметр старообрядчества — степень сохранности, распространения и развития религиозной традиции. В сравниваемых регионах, как и по всей стране и за её пределами, старообрядческое общество неоднородно. Есть «истые» или «соборные» староверы, есть «мирские» старообрядцы, есть «праздничные старообрядцы», есть люди, «считающие себя старообрядцами», есть «потомки старообрядцев». Измерить наличие и количественные показатели всех этих, а возможно и других групп, крайне сложно. Однако знакомство с разными источниками по истории старообрядчества интересующих регионов и экспедиционный опыт нескольких поколений ученых позволяют констатировать, что история сообщество и конкретные параметры региона пребывания оказывают заметное, а в чём-то и определяющее влияние на его развитие, современность и будущее. Сравнивая такие уникальные локальные группы, как старообрядцы Забайкалья и Енисея, мы видим, что уровень религиозности в среде вторых заметно выше. В соборы сохранившихся общин на общественную молитву ходят представители всех возрастов, молодёжь знает необходимые молитвы, сохраняется не только крестильная и похоронная, но также принятая брачная обрядность. На Енисее сохраняется скитская традиция, а также имеется определённая инерция религиозно обусловленных запретов на общение с властью и внешним обществом, о которых в Забайкалье уже давно не помнят.

Таким образом, можно сделать вывод, что на территориях Восточной Сибири исторически реализовались два выраженных и заметно отличающихся старообрядческих анклава. Эти две разные ветви старообрядчества Восточной Сибири имеют свою специфику, которая определилась их историей и одновременно определила их историю. Одна ветвь — это семейские Забайкалья, которые представляют собой сосланную группу, находящуюся в социально-экономическом центре Западного и отчасти Восточного Забайкалья, исторически отличающуюся большей подконтрольностью, в большинстве своём характеризующуюся беглопоповской относительной либеральностью и открытостью для взаимодействия с внешним обществом. Эти параметры привели к тому, что семейские оказались менее защищёнными при советской (социалистической) и постсоветской (капиталистической) модернизации культуры и общества. В итоге — гораздо меньшая степень сохранности этнической и религиозной традиции. Другая ветвь — енисейские старообрядцы, вольно мигрировавшие в регион и расселившиеся в его труднодоступных местах под влиянием своей довольно радикальной (часто часовенной) доктрины, что привело к их меньшей подконтрольности со стороны властей и большей закрытости по отношению к обществу. Результатом этого вольного ухода от мира стала возможность более эффективного противостояния имперской, советской и постсоветской модернизации культуры. Они естественно включены в жизнь современного общества, но характер и мера этой включённости совсем другая. В итоге по ряду параметров, дистанция сохранности традиции между забайкальскими и енисейскими старообрядцами составляет порядка нескольких десятков лет. Можно сделать вывод, что историческая игра доминирующих согласийных доктрин и условий принимающих регионов оказала серьёзное и иногда определяющее влияние как на характер развития разных старообрядческих групп, так и на результаты этого развития.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Алтая и Забайкалья: опыт сравнительной характеристики. Барнаул, 2001. 51 с.
2. Он же. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Улан-Удэ, 2009. 340 с.
3. Бураева С.В. Рукописное наследие Забайкальских старообрядцев. Улан-Удэ, 2006. 238 с.
4. Дутчак Е.Е. Старообрядческие таёжные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции: вторая половина XIX — начало XXI вв. Дисс. доктора ист. наук. Томск, 2008. 493 с.
5. Духовная литература староверов Востока России. Новосибирск, 1999. 799 с.
6. Костров А.В. Старообрядчество байкальской Сибири в «переходный» период отечественной истории (1905–1930-е гг.). Иркутск, 2010. 444 с.
7. Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. Новосибирск: Сова, 2005. 344 с.
8. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-

часовенные на востоке России XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. 472 с.

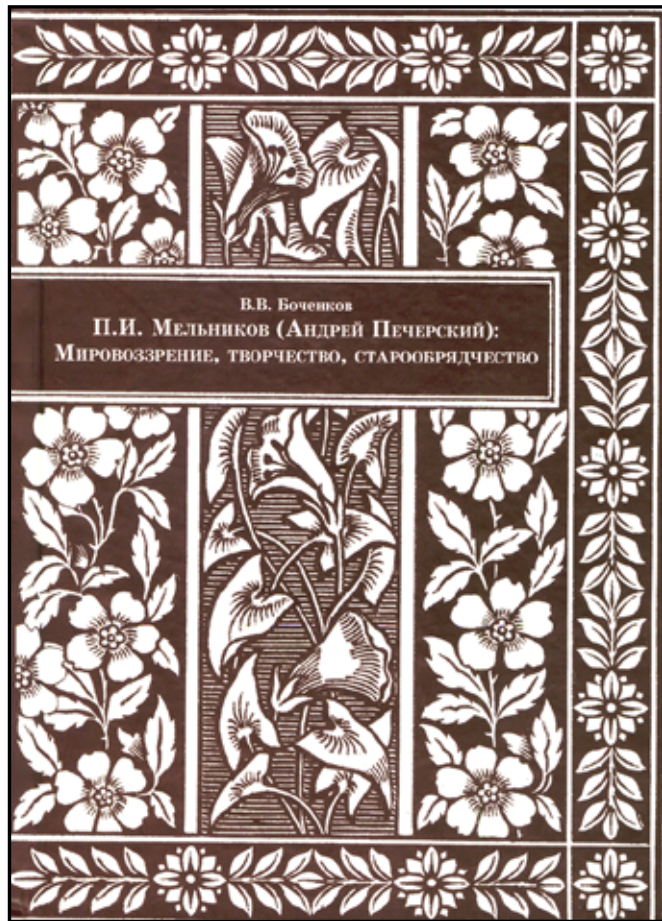
9. Стахеева Н.Н. Старообрядчество Восточной Сибири в XVII–начале XX вв. Дисс. канд. ист. наук. Иркутск, 1998. 335 с.

10. Татаринцева М.П. Старообрядцы в Туве: Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 2006. 216 с.

11. Татаринцева М.П., Стороженко А.А. Старообрядцы Тувы: ретроспектива и современность. Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2015. 137 с.

12. Толстова Г. А. Старообрядческие согласия Приенисейской Сибири // Материалы X Международной конференции «Старообрядчество: история, культура, современность». Т.1. М.–Боровск, 2011. С.167–173.

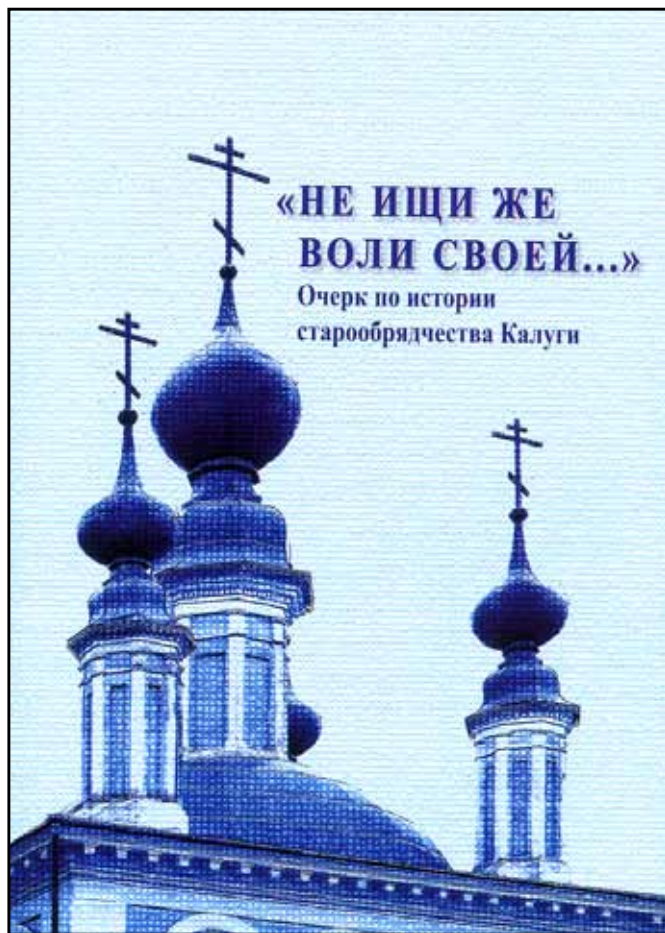
БИБЛИОГРАФИЯ



Боченков В.В. П.И. Мельников (Андрей Печерский): Мировоззрение, творчество, старообрядчество. Ржев, 2008. - 348 с., илл.

Книга посвящена творчеству одного из самых заметных и в то же время малоизученных писателей XIX в. — П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Исследование преследовало цель показать, как писатель открывал для себя самого и для русской читающей публики старообрядчество, преодолевая сложившиеся в общественном сознании стереотипы, стараясь обосновать свое видение старообрядческого вопроса. В книге анализируется творчество и других писателей, касавшихся темы старообрядчества: И.И. Лажечникова, М.Н. Загоскина, Ф.В. Ливанова. П.И. Мельников предстает не только как писатель,

автор знаменитых романов «В лесах» и «На горах», но и как издатель газеты, публицист, убежденный монархист. Книга адресована студентам, аспирантам, ученым и всем тем, кто интересуется русской православной историей и культурой.



Боченков В.В. «Не ищи же воли своей ...»: Очерк по истории старообрядчества Калуги. Ржев, 2009. - 72 с., илл.

На материале широкого круга архивных источников книга рассказывает об истории одного из старейших приходов Русской Православной старообрядческой Церкви — калужского, охватывая период с начала XVIII по начало XXI вв. Книга адресована студентам, аспирантам, ученым и всем тем, кто интересуется русской православной историей и культурой, а также краеведением.

Е.Ф. ЛУЦКОВСКАЯ

**ИЗ ИСТОРИИ СТРОИТЕЛЬСТВА ПЕРТОЗЕРСКОЙ ЦЕРКВИ
КУДЬМОЗЕРСКОГО ПРИХОДА АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ**

На территории, прилегающей к современному Северодвинску, существовали древние поселения, возраст которых исчисляется не одной сотней лет. Это селение Кудьмозерское, старообрядческие скиты: Амбурский, Большекородский, Малоко-родский, Белозерский, Пертозерский. История большинства из них мало изучена. С 2002 г. сотрудниками Северодвинского музея проводится целенаправленная работа по исследованию этого региона, в том числе организуются экспедиции в места расположения бывших скитов с целью их изучения и сбора этнографического материала. В 2005 г. автору этой статьи удалось побывать на территории бывшего Пертозерского скита, пройти древней «дорогой», которая в настоящее время практически исчезла в болоте и поросла мхом.

Для написания данной статьи были использованы документы Государственного архива Архангельской области (1). Представленные материалы интересны не только с исторической точки зрения, но и с чисто словесной, речевой. Автором сохранены стиль, орфография и пунктуация оригинальных текстов документов XIX в. Также выявлены имена людей, принимавших активное участие в строительстве церквей в самых бедных и дальних уголках Архангельской губернии.

«Пертозерский раскольничий скит, находившийся во 2 стане Архангельской губернии Архангельского уезда Вознесенской волости, был расположен среди непроходимых лесов и топких болот, в отдалении от населённых пунктов. Отстоял он от Архангельска в 54 верстах, а от Табор или села Кудьмозерского, где единоверческая церковь, в 16 верстах и от Амбурского скита в 6 верстах, не доезжая Белозерского скита в 4 верстах на берегу озера Пертозеро. Путь в этот скит зимою и летом затруднителен, по лесу пешком, а зимою на одной лошади» (2). В скиту жили мужчины и женщины, исключительно старообрядцы, беспоповцы, федосеевского согласия, почти все принадлежащие к одной семье Батуриных. Так, на 1 февраля 1880 г. в скиту проживало 4 мужчины и 8 женщин. Михайло Иванов Батуринов (61 год) со своей женой Натальей Фёдоровой (58 лет) и детьми Василием (35 лет), Иваном (34 года) и его женой Марией (41 год). Они имели один дом с двором, водяную мельницу, овин, мастерскую, баню и смолокурный завод с двумя печками. Павла Батурина (22 года), девка Авдотья Васильева Дорофеева (45 лет), вдова Татьяна Батурина (83 года) со своей дочерью Калистифеной Ивановой

Батуриной (57 лет). Последние имели дом с двором, амбар, баню и погреб, келью и отдельно хлев (3).

Точной даты скита основания найти не удалось. Во многих просмотренных автором архивных документах часто встречаются фразы: «Сведений о времени основания скита не имеется», «О времени основания скита сведений не имеется, но не позднее конца XVIII столетия» (4). Как правило, центром религиозной жизни в старообрядческих скитах были моленные.

Одной из главных святынь Пертозерского сельбища была местночтимая икона Божией Матери, под названием «Корсунская», возраст которой около 200 лет, находившаяся в часовне. Служба в ней отправлялась старообрядцами Батуриными. Икона эта чтилась за чудотворную. Она по наследству переходила из рода в род от праотцов. И, несмотря на свою отдалённость и труднопроходимые болота, зимой и летом на поклонение к ней стекался народ из окрестных мест, соседи из Белозерского селения, Задвинской деревни и других, крестьяне православной веры и староверы, которые несли сюда, в кружки посильную лепту.

Подробное описание часовни (моленной) (5) встречается в архивном деле, хранящемся в Государственном архиве Архангельской области, «Об отправлении раскольником крестьянином Батуриным богослужений пред иконою Корсунской Божией Матери в часовне в Пертозерском ските», датированное 1862 г. «Часовня была построена в 1805 или в 1806 г. Фёдором Батуриным и устроена по раскольническому обряду. Находилась она отдельно от жилых домов, за ручейком, в 50 саженях, занимала места в длину 6 сажень, в ширину 4 сажени. Зимой отапливалась. Документов на неё никаких не имелось» (6). «При входе в часовню находились сени, прихожая. Моленная разделена на два отделения мужское и женское посередине заборкою. На досчатом заборе, который служит половинною перегородкою сего дома для молящихся женского пола, висят стенные часы. Возле часов и самой перегородки стоит шкаф столярной работы, замкнутый задорожчатый замком. На трёх полках находилось довольно число икон, в числе которых икона Корсунской Божией Матери, величиною пятничная, древняя и явственная, на ней ни венцов, ни цат, ни окладов нет, также и никаких привесов, ни самих лент не имеется. Стоит на восточной стороне в новом большом киоте красного под лаком дерева, с искусною и отличною резьбой, вызолоченной червонным золотом. Эта икона была подновлена в 1859 г., а

киот был прислан в 1862 г. из Санкт-Петербурга (7).

Пред иконой Корсунской Божией Матери теплится с елеем немалая лампадка с цепочками из чистого хрусталя фигурчатая; перед нею — большая лампада (подсвечник) серебряная или медная под серебром, весом примерно около пуда или более, новая и на лампаде местная свеча с золотом весом около 30 фунтов. На полках на восточной стене молитвенного дома до самого потолка — иконы. Перед каждою иконою висят маленькие стеклянные лампадки, с таковыми же стаканчиками полными елеем, которого в пяти или шести стеклянных посудах довольно стоит по лавке с южной стороны у окна. Два аналоя. На одном находится Евангелие, в кожаном переплете без наличников, четырёх евангелистов и средника, на другом — Часовник. На лавке лежит крестьянский кафтан, в котором отправляется служение. Богослужение отправляет Аким Батурин, внук устроителя часовни в воскресные и праздничные дни чтением Псалтыри, Часовника, Евангелия, акафистов и молитв. При совершении богослужения он надевает чёрный кафтан, имеющий сходство с подрясниками, носимыми православным духовенством и туфли, обутые на босы ноги (8). Женщины во время моления надевают чёрные платки и чёрные сарафаны» (9).

Со временем забылись устроители часовни, дата её основания. В архивных документах, датированных за 1890 г., читаем: «Пертозерская часовня выстроена в конце прошедшего столетия и существует уже около 100 лет, но в котором именно году и кем — определённой записи о сём не сохранилось; сия часовня до 1888 г. принадлежала старообрядцам, так как местные жители Пертозерского выселка до того времени состояли в расколе» (10).

К тому времени (1890 г.) зданием часовня была ещё очень прочна, выстроена наподобие крестьянского одноэтажного дома. «Её лицевая сторона обращена на юг; главы и креста на ней нет, помещения в часовне достаточно. Иконостас настоящего не устроено, а много икон старинного письма, которые установлены в мужском отделении (комната разделена на две половины: первая, с юга — для мужчин и вторая, с севера — для женщин). С запада от моленной комнаты устроены сторожевские и сени, с северной стороны смежно находится кладовая, а сверху оной устроена келья с небольшою русскою печкою, с востока есть небольшая пристройка и к северо-западу пристроен к часовне дровяник с отхожим местом» (11).

10 января 1890 г. «с покорнейшим прошением» к епископу Архангельскому и Холмогорскому Нафанаилу обратились пять семей крестьян, проживающих в Пертозерском выселке и Белозерском ските, а именно три семейства Ивана, Семёна и Павла Батуриных и два семейства Василия Николаева и Петра Шишовых. В нём они писали, что «за отдалённостью от прихода они, и их семьи, в коих есть и малолетние дети, не могут исполнять долга христианского. Пертозерское

селение расположено в 16 верстах от местной Кудьмозерской церкви. Притом путь сообщения самый неудобный: летом на лошадях совершенно нельзя ездить, так как путь пролегает по болоту, надобно пешком ходить, что с детьми неудобно. В 6 верстах находится Амбурский скит, куда стекаются для молитвы раскольники из других мест. Всё это вынуждает местных жителей просить о перестройке означенной часовни в единоверческую церковь, в которой хотя бы временно совершалась служба» (12). Они просили архиерейского благословления, покровительства и помощи денежными средствами. Дальнейшее же ходатайство они предоставили священнику Кудьмозерской единоверческой церкви Василию Батурину.

Представляя это прошение по назначению, В. Батурин рапортом от 12 января 1890 г. донёс, что «семейства просителей состоят из 22 душ обоёго пола; все они истинно православные, принадлежащие к единоверию, и желают вместо часовни иметь у себя церковь для преграды и сохранения от раскольнического недуга тёмных людей, проживающих в ближайших деревнях» (13). Часовня эта стоит лицевой стороной на юг, а иконы в ней стоят на боковой — восточной стене. Для обращения её в церковь необходимо повесить иконы хотя бы на один аршин и пристроить к ней алтарь. Ввиду малочисленности населения и отсутствия денежных средств сами они справиться с этой проблемой не могут. Просители согласны помочь вывозкою леса, а В. Батурин со своей стороны готов пожертвовать из своих средств 10 рублей. Кроме того, присмотр за работою также готов принять на себя.

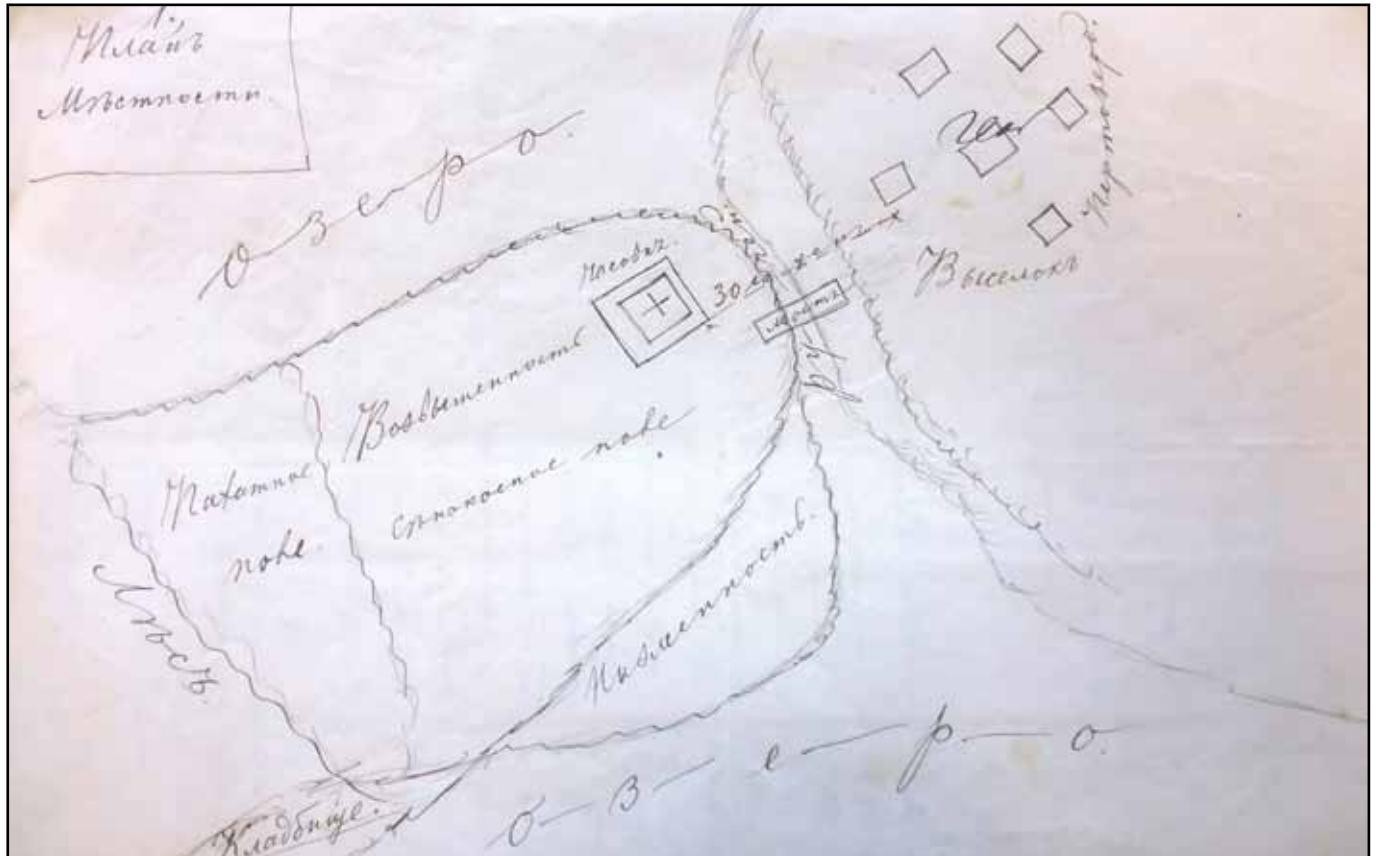
Затем последовали ещё два рапорта от В. Батурина на имя Нафанаила. В них содержалась просьба разрешить единовременное денежное пособие на предмет перестройки часовни в церковь из епархиальных сумм до 300 рублей (14). Также от управления Государственными имуществами требовалось ходатайство об отпуске на означенную постройку беспопытного леса в количестве 150 брёвен сосновой породы в урочище около Пертозерских озёр (15).

В феврале 1890 г. на заседании Архангельской духовной консистории (далее — консистории) были рассмотрены рапорты В. Батурина от 12 и 16 января. Для противодействия расколу и его ослабления вопрос перестройки часовни в церковь был признан положительным и весьма полезным. В связи с этим консистория потребовала предоставить: «1. Исторические сведения о часовне, её почитании, состоянии и возможности обращения в единоверческую церковь. 2. Снятые с натуры и освидетельствованные планы бокового и лицевого фасадов часовни с указанием цифрами на чертежах размеров всех отдельных частей здания. 3. Черновик плана и фасады церкви в том виде, в каком желательно местным жителям устроить таковую из означенной часовни. 4. План местности, занимаемой ныне часовнею, с указанием расстояний от всех близлежащих строений. 5. Пояснительную

записку о качестве грунта земли часовенного или церковного погоста, о числе и весе колоколов, если к церкви будет пристраиваться колокольня. 6. Указать, во имя какого святого желательно её устроить, что необходимо для обновления здания при перестройке его в церковь. На что именно необходим новый лесной материал для того здания, какие именно средства могут дать местные жители для этой цели, какие именно материалы можно получить в тамошней местности и приблизительная их стоимость, сколько приблизительно будет стоить обращение означенной часовни в церковь» (16).

Выполнение этих работ консистория

востока и ветхий дровяник» (18). К этому акту были приложены план часовенного погоста, начерченный от руки карандашом, фасады часовни и церкви в том виде, в каком последнюю желательно устроить, и план местности, занимаемой часовнею. При этом отмечалось, что часовня находится на расстоянии 30 сажень от жилых строений, расположенных с южной стороны, за ручьём. В пояснительных сведениях указывалось, что причиной для преобразования часовни в церковь для местных жителей селений служит то, что в ней имеется чудотворный образ Божией Матери, именуемой «Корсунская». К празднику в честь этой иконы 8 октября «каждогодно стекается



План местности часовни и Пертозерского выселка.

(ГААО. Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.1071. Л.14).

поручила благочинному Вознесенского прихода Василию Никифорову. Но за дальностью расстояния от Вознесенского прихода и трудною водною и пешею дорогою, священник В. Никифоров освидетельствование моленной в бывшем Пертозерском ските поручил священнику Солзенского прихода Воскресенской церкви Павлину Митрофанову в присутствии Кудьмозерского причта и старосты (17).

20 сентября 1890 г. комиссией в составе В. Батурина, П. Митрофанова, церковного старосты Кудьмозерской Николаевской церкви крестьянина Константина Корельского и крестьян Пертозерского выселка была исследована Пертозерская часовня. В результате чего было составлено описание её состояния, собраны исторические сведения об её основании и возможность обращения в единоверческую церковь. При переустройстве часовни в церковь предлагалось «разворочать пристройку, находящуюся с

посторонних богомольцев до 100 человек и более, равно и то, что местные жители недавно обратились в православие в числе 30 человек. Здесь находится их родина и им соответственно принадлежит эта часовня, как устроенная их предками». В акте отмечалось, что «грунт земли под часовнею суглинистый и прочный и местность довольно возвышенная — находится между двух озёр, соединённых ручьём, который отделяет часовню от селения. Колоколов при часовне нет». Церковь желательно устроить во имя чудотворной иконы Божией Матери, именуемой «Корсунская», тёплую. Строевого леса при перестройке часовни в церковь понадобится 200 сосновых брёвен: на пристройку алтаря, на устройство новой крыши, её главы и на обшивку всей церкви. Так как местные жители средств не имеют на означенный предмет, по бедности своей, а вырубку и вывозку леса берут на свой счёт (строевой лес можно достать вблизи). А посему они просят епархиальное начальство

ассигновать, сколько возможно будет, денег из капитала, предназначенного на устройство бедных церквей в Архангельской епархии и выдать местному священнику сборный лист для сбора добровольных пожертвований в г. Архангельске. Приблизительно вся работа будет стоить до 500 рублей, имея, в том числе, прибавку несколько иконостаса и приобретение трёх колоколов (19).

По получении этого акта с приложениями, консистория своим отношением от 15 ноября 1890 г. за №6684 просила Архангельский епархиальный миссионерский комитет сообщить своё мнение о том, насколько желательно и полезно обращение часовни в церковь. В ответ на эту просьбу миссионерский комитет сообщил консистории, что своим журнальным постановлением от 20 декабря 1890 г. за №55, он постановил: «Находящуюся часовню в Пертозерском высылке обратить в православную церковь и открыть приход с самостоятельным причтом, который бы, исполняя свои обязанности по отношению к своим православным прихожанам, в то же время, имел бы неослабое наблюдение как за всеми вновь поселяющимися на жительство в Пертозерском высылке, так и за раскольниками, живущими в окружающих выселок скитах: Амбурском, Большегородском, Малокородском и Белозерском.

Последних приписать к вновь открывающемуся приходу. Предоставить право жителям Пертозерским, по бедности и малочисленности их обратиться с ходатайством к епархиальному начальству о выдаче сборной книги для христолюбивых подающих для устройства церкви из часовни. Комитет же, в свою очередь, такого пособия выдать не может» (20).

Своим протоколом от 3 апреля 1891 г. за №171 консистория определила: «1. Разрешить построить в Пертозерском высылке Кудьмозерского прихода Архангельского уезда деревянную однопрестольную тёплую церковь в честь и славы Корсунской иконы Божией Матери; 2. Предписать священнику Кудьмозерского прихода обязать крестьян Пертозерского высылка и Белозерского скита в зиму 1891/1892 гг. заготовить потребное количество леса на её постройку в вышеназванном высылке из ближайшей казенной дачи. Просить Ораниембаумской придворной церкви протоиерея Гавриила Любимова приискать благотворителя, который бы проявил усердие на собственные средства построить означенную церковь. 3. Просить Архангельское губернское правление сделать подлежащее распоряжение относительно отвода и освидетельствования помещений чиновниками в присутствии причта Кудьмозерского прихода и крестьян Пертозерского высылка, места в том высылке под постройку церкви и отчёт об отводе и освидетельствовании полицейскими чиновниками этого места предоставить в консисторию. 4. Составить проект на поставку лесных материалов на постройку упомянутой церкви, для каковой надобности и пожертвования от Кудьмозерского причта предоставления в консисторию 10

рублей вместе со свидетельством о том, из какой именно казённой дачи консистории покупать беспошлинный отпуск леса на постройку церкви и 5. О способе постройки церкви иметь суждение по заготовке крестьянами беспошлинного леса и по получении от протоиерея Любимова уведомления о приискании благотворителя на постройку послать узнать благочинному для объявления причту Кудьмозерского прихода и крестьян Пертозерского высылка к сведению и к должному, в чём соответствуют исполнению» (21).

17 апреля 1891 г. консистория просила Архангельское губернское правление сделать надлежащее распоряжение об отводе и освидетельствовании полицейским чиновником в присутствии причта Кудьмозерского прихода и крестьян Пертозерского высылка места под постройку церкви, а акт препроводить в консисторию (22).

30 апреля 1891 г. епископ Нафанаил своим отношением за № 150 обратился с просьбой к протоиерею Г. Любимову о приискании благотворителя, который проявил бы усердие на собственные средства построить деревянную церковь в Пертозерском высылке, бывшем раскольническом ските, так как на её постройку не имелось никаких решительно местных средств (23).

16 июля 1891 г. в консисторию с рапортом обратился В. Батурин, в котором он представил свои соображения о материалах, необходимых к постройке церкви. В представленной им смете указывалось, что для её строительства потребуется 500 брёвен. Кроме того, необходимо «железо в окнах для решёток и на прочие потребности 10 пудов, гвоздя разных сортов 5 пудов, кирпича для печи 5000 штук с доставкой, постройка стен со своими принадлежностями, как-то настилкою полов, крышею и отделкою окон и дверей и другие виды работ. Постройку же саму я находил бы более удобным производить хозяйственным образом, ведение которой, с усердием принимаю в своё попечение и распоряжение, вследствие чего надеюсь, что реестр, изложенный в смете, может сократиться. Для записки коего прошу выдать мне приходо-расходную книгу; постройку же церкви я полагал бы начать с 1 сентября текущего года, так как с этого дня месяца начальством разрешается рубка лесов, а также и народ покончит с полевыми работами. И, посему надеюсь приобрести, какое потребуется количество рабочих, чтобы означенную постройку покончить к будущей осени около 15 октября сего года и, наконец, разборку часовни, по мнению моему, следует начать с 20 августа, так чтобы к 1 сентября для склада приготовить фундамент. К сему ещё требуются утварь церковная, особенно одежда на престол, кадило, хоругви, подсвечники, сосуды церковные, крест, Евангелие московской единоверческой печати, облачения священнические, а также и звон колоколов, которых также не имеется» (24).

15 июля 1891 г. в консисторию поступило заявление от архангельского купца 2 гильдии Власа Степановича Кочнева, в котором он заявил, «что желает взять на себя подряд построить церковь в

Пертозерском приходе вместо существующей там часовни, на пятьдесят человек, с иконостасом, колоколами и всею церковною утварью за три тысячи пятьсот рублей. Постройку эту вчерне произвести в г. Архангельске и окончить к 15 ноября 1891 г. Обеспечением исправного выполнения подряда представит каменную пристройку к своему дому, застрахованную в две тысячи рублей. Консистория своим ответом от 14 августа 1891 г. за №5692 объявила ему, что его заявление о согласии взять подряд на постройку церкви в Пертозерском выселке за 3500 руб. оставлено без рассмотрения впредь до представления двух гербовых марок по 80 копеек каждая для наложения на то заявление» (25).

Дело с выбором места под постройку церкви затянулось. В резолюции, адресованной приставу 2-го стана Архангельского уезда, говорится: «Без малейшего замедления исполнить поручение Губернского правления от 8 мая за № 623 об избрании и освидетельствовании места под церковь в Пертозерском выселке» (26).

14 августа 1891 г. в Пертозерский выселок прибыл временно исполняющий дела пристава 2-го стана Архангельского уезда Богоявленский со священником Кудьмозерского прихода для избрания места под постройку церкви. По заявлению священника и находившихся при нём лиц, нашли самым удобным построить церковь на месте бывшей старообрядческой моленной, перешедшей затем в ведение Кудьмозерской церкви. Место это высокое, по сторонам озёра, Пертозеро и Долгое, грунт суглинистый, плотный, зимою промерзает земля на полтора и более аршина, место сухое, и после дождей, а также весной и осенью грязи и сырости не бывает. Место над уровнем воды озера Пертозеро в 1^{1/2} сажень и озера Долгого — 2 сажени. Место от Пертозерского выселка на расстоянии 50 сажень, от озёр по 30 сажень. Пертозерский выселок от места отделяется ручейком, протекающим из Пертозерского в Долгое озеро, через который устроен мостик постоянный. Место, избранное под постройку церкви, самое удобное и красивое. О чём был составлен акт, который утвердили общими подписями (27).

Дело постройки церкви затягивалось в связи с отсутствием средств. Долгожданного ответа от протоиерея Г. Любимова так и не последовало. С тех пор прошло шесть лет. 29 января 1896 г. В. Батуриным вышел с ходатайством о выдаче ему подписного листа для сбора подаяний на постройку церкви. «Часовня эта относится постройкою к началу текущего столетия и в настоящее время пришла в ветхость, так, что во многих местах пробивается сквозь крышу течь. В ней находится древнейший список Корсунской святой чудотворной иконы Божией Матери, который почитается многими жителями из ближайших деревень и многими — из жителей окрестностей города Архангельска. В виду крайней нужды приходского храма и бедности Кудьмозерских прихожан, честь имею осмелиться почтительнейше просить, Ваше Преосвященство, не найдёте

ли богоугодным сделать своё архипастырское распоряжение о выдаче на моё имя листа для христолюбивых подаяний, в сборе каковых имею желание потрудиться с усердием» (28). Вследствие этого, консисторией на основании журнального постановления от 20 февраля того же года за № 45 такой лист для годичного сбора подаяний был выдан. Дважды в консисторию 30 марта и 7 мая 1896 г. с аналогичной просьбой потрудиться для сбора христолюбческих подаяний вне Архангельской губернии обращался диакон Кудьмозерского прихода Пётр Красновский. В своей докладной записке он ходатайствовал о поездке в Волынскую губернию с целью по пути собрать побольше денег на постройку храма, с остановками в следующих городах: Вологде, Ярославле, Москве, Туле, Орле, Курске, Киеве и в некоторых уездных городах. Но, ввиду того, что для сбора на постройку церкви в Пертозерском выселке уже был выдан лист В. Батурину, П. Красновскому было отказано. В течение года по этому листу В. Батуриным было собрано 11 рублей.

1 апреля 1897 г. В. Батурин вновь просит консисторию разрешить продолжить сбор на второй год, «так как в течение прошлого лета обстоятельства не позволили мне заняться сбором во время ярмарок весенней и осенней, когда бывает в Архангельске купечество. ... Некоторые из архангельских купцов обещали на создание святого храма 1000 рублей по моему предложению. Но деньги не получены, а посему и не вписаны» (29).

15 июня 1897 г. по предложению В. Батурина архангельский купец Яков Ефимов Макаров пожертвовал до 1000 рублей на перестройку в его приходе часовни в церковь (30).

16 июля 1897 г. В. Батурин вновь обращается с «покорнейшим рапортом» к епископу Архангельскому и Холмогорскому Иоанникию о бедственном положении часовни в Пертозерском выселке. «В настоящее время [часовня] значительно обветшала и грозит разрушением. Во многих местах течёт крыша и погнили подвальные брёвна, отчего начинают оседать и портятся полы, а потому и требуется значительное исправление. Причем требуется, не разбирая часовни, поднять таковую на один аршин и подрубить новым лесом, приделать алтарь и крыльцо и устроить паперть и хотя бы небольшую колокольню. Осмеливаюсь просить Вашего Святительского разрешения и благословения на перестройку вышеозначенной часовни в храм Божий, согласно представленному при сём плану, и исходатайствовать пред лесным начальством об отпуске леса с уплатою против обозначенной в таксе лесного правительства половинной пошлины, и количество, каковое будет нужно, для перестройки означенной церкви» (31).

14 августа 1897 г. за № 5650 консистория препроводила в строительное отделение на рассмотрение проект с копиею на постройку церкви (32). А 23 сентября 1897 г. строительное



**Вид Единоверческой Пертозерской церкви.
ГАОО. Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.1071. Л.64.**

отделение Архангельского губернского правления одобрило этот проект.

14 октября 1897 г. к епископу Иоанникию с «покорнейшим прошением» обратился Яков Ефимов Макаров, архангельский купец 2 гильдии. В своём письме он просил благословения и разрешения на постройку однопрестольной церкви в честь Корсунской иконы Божией Матери в Пертозерском сельбище и о своём желании «построить таковую церковь собственным иждивением и снабдить её всем необходимым для совершения богослужений в ней» (33).

Протоколом от 6 ноября 1897 г. за №387 консистория определила: «1. Разрешить архангельскому купцу 2 гильдии Якову Макарову на собственные его средства, построить в Пертозерском выселке новую деревянную церковь во имя Корсунской Божией матери по одобренному строительным отделением проекту. 2. Постройку церкви считать приписной к Кудьмозерской единоверческой церкви» (34). О своём положительном решении консистория

информировала Я.Е. Макарова 13 ноября 1897 г., и ему была выдана храмозданная грамота, в которой были оговорены условия строительства церкви. В частности, предлагалось «существующую часовню, как пришедшую в совершенную ветхость упразднить с тем, чтобы все находящиеся в ней иконы, равно и книги, были перенесены в церковь. Разрешить устройство иконостаса по приложенному рисунку. Закладку церкви произвести в своё время причту Кудьмозерской церкви» (35). «Храм построить прочно, согласно плану и фасаду строительным отделением Губернского Правления, рассмотренному и утверждённому по протоколу от 17 сентября 1897 г. за № 51. Положить основание храму на отведённом месте и наобласти, чтобы св. престол был поставлен на каменном фундаменте, независимо от пола, чтобы алтарь, двери, самый пол и всё прочее было поставлено по обычаю Восточной Греко-Российской церкви. Чтобы Храм по устройству снабжён был старанием причта и прихожан приличными сосудами, ковчегом, дарохранительницею, крестом на престольным,

Евангелием и прочими вещами, к алтарю и церкви принадлежащими. О всём том по освящении Храма, на что предварительно должно быть испрошено наше благословение, донесено было с приложением описи имуществу Храма в 2-х экземплярах. Грамоту сию хранить в приличном месте. При чём Христоролюбивых здателей Храма и жертвователей просим в предпринятом деле употребить своё усердие, радение и доброхотство» (36).

Григорий Легатов рапортом от 01 апреля 1898 г. за № 2880 сообщил в консисторию, что постройка церкви в Пертозерском выселке пока ещё не производится, а заготавливаются лесные материалы (37).

2 апреля 1898 г. к епископу Архангельскому и Холмогорскому с прошением обратились крестьяне Михаил, Павла и Анна Батурины, жители Кудьмозерского общества Пертозерского сельбища с просьбой «приказать Кудьмозерскому священнику приостановиться ломкой нашей молебни и выносом из нее нашего имущества» (38).

Консистория от 16 апреля 1898 г. за №3210 объявила, что пока не будет представлено ими двух гербовых марок восьмидесятипятикопеечного достоинства, дело расследовано не будет (39).

17 июня 1898 г. своим рапортом в консисторию благочинный Г. Легатов сообщил, что В. Батуриным 23 мая заложена новая церковь, и что в настоящее время постройка возведена до кладки балок под потолки в алтаре, храме и паперти (40). 27 сентября работы по постройке церкви были совершенно окончены, за исключением иконостаса, для которого иконы могли быть доставлены лишь по зимнему пути (41).

27 января 1899 г. благочинный в своём рапорте в консисторию сообщил, что «церковь построена и закрыта и внутри оной отделка тоже окончена, кроме иконостаса и печей. Но не построена колокольня. По донесению В. Батурина средства, назначенные купцом Макаровым на постройку церкви в Пертозерском выселке, уже все вышли, а решится ли Макаров оканчивать постройку церкви, ему неизвестно (42). Он сетовал на то, что не мог следить за работами по строительству из-за трудностей пути и расстояния в 16 верст болотами.

К 9 марта 1899 г. постройка церкви приближалась к концу. Были сложены печи и готов иконостас, устроенный по размеру тех самых икон, которые ранее находились в Пертозерской часовне.

30 марта 1899 г. В. Батуриным было произведено освидетельствование новопостроенной церкви в Пертозерском выселке. Как указывалось в рапорте епископу Архангельскому и Холмогорскому Иоанникию «церковь построена прочно, снаружи и с внутренней стороны обшита тёсом и окрашена. Во всём приведена в порядок. Сложены печи, поставлен иконостас, утвержден св. престол на камени, согласно требованию закона. Приготовлены иные церковные при-

надлежности. Лампады, подсвечники, хоругви, аналой, одежды на престол, жертвенник и занавес к царским вратам, кадило, св. напрестольный крест и прочие другие потребности к богослужению, так что к освящению означенного храма всё нужное имеется» (43).

На следующий день, 31 марта, В. Батурин просит сделать распоряжение «о дозволении освятить означенный храм и выдать антиминс во имя честные её иконы Корсунской для совершения в нём божественной литургии». Освящение предполагалось совершить 4 апреля 1899 г. (44).

13 мая 1899 г. вновь устроенная церковь была освящена (45). В её освидетельствовании и составлении акта приёма церкви приняли участие член Архангельской духовной консистории, священник Илья Легатов, священник Лайского прихода Платон Титов, дьякон градской Рождественской церкви Михаила Андреев и сам устроитель церкви купец Яков Макаров. «Храм этот устроен вполне благоприлично из хороших и доброкачественных материалов. Вся постройка произведена исключительно иждивением архангельского купца Я.Е. Макарова и обошлась ему с всею обстановкою храма, расходами по совершению освящения и личными хлопотами и трудами до 4000 рублей» (46). В представленном акте говорилось, что «1. Церковь устроена согласно утверждённому строительным отделением Губернского Правления проекту; 2. Строительные материалы для здания церкви употреблены доброкачественные; 3. В церкви иконостас устроен трёхъярусный в старинном вкусе, вполне соответствующий своему назначению и благолепный. 4. Утварные и ризничные принадлежности имеются в достаточном количестве. 5. Необходимые вещи для освящения храма приготовлены» (47).

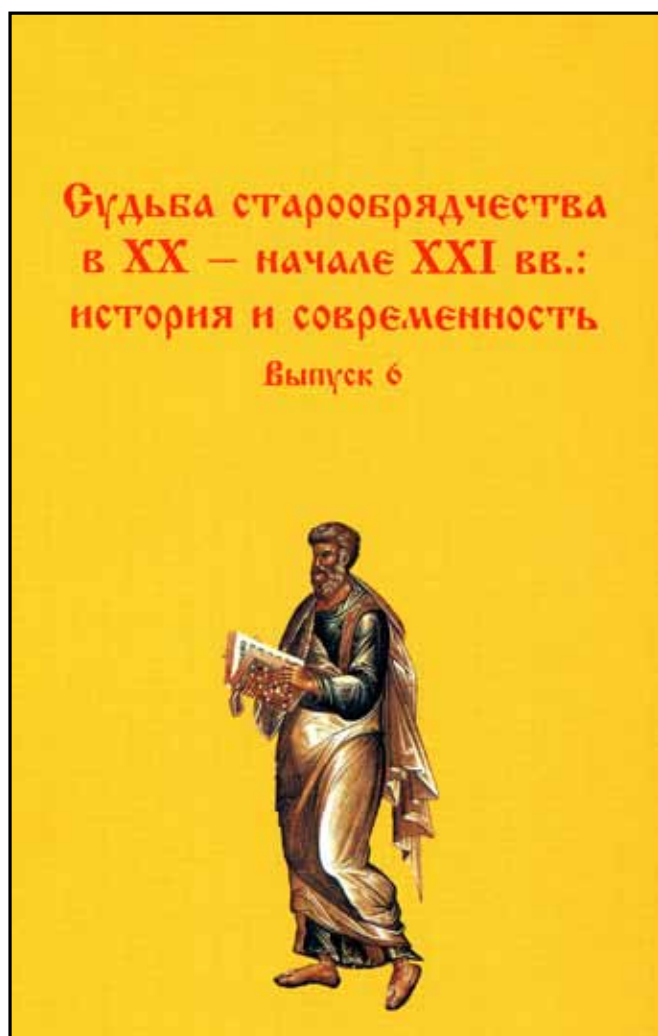
18 мая 1899 г. в консисторию на имя епископа Архангельского и Холмогорского Иоанникия от священника И. Легатова поступило предложение: «господина Макарова, построившего своим иждивением церковь, представить к награждению орденом Анны 3 степени» (48).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Архангельской области (далее – ГААО).
2. ГААО. Ф.29. Оп.3. Т.5. Д.816. Л.27.
3. Там же. Ф.544. Оп.1. Д.211. Л.10.
4. Там же. Ф.38. Оп.1. Т.5. Д.172. Л.3об.
5. В документах ГААО пертозерская моленная часто называется часовней.
6. ГААО. Ф.29. Оп.1. Т.2. Д.1742. Л.21об, 22.
7. Там же. Л.3, 3об.
8. Там же. Л.10об.
9. Там же. Л.23 об.
10. ГААО. Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.1071. Л.10.
11. Там же. Л.10об.
12. Там же. Л.3.
13. Там же. Л.1.
14. Там же. Л.5.
15. Там же. Л.6.

16. Там же. Л.7об., 8.
17. Там же. Л.9.
18. Там же. Л.11.
19. Там же. Л.11об.
20. Там же. Л.17, 17об.
21. Там же. Л.22об., 23.
22. ГААО. Ф.75. Оп.1. Д.1943. Л.1.
23. ГААО. Ф. 29. Оп. 4. Т. 3. Д.1071. Л.24, 24об.
24. Там же. Л.25, 26.
25. Там же. Л.28, 28об.
26. ГААО. Ф.75. Оп.1. Д.1943. Л.4.
27. Там же. Л.7.
28. ГААО. Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.1071. Л.32об, 33.
29. Там же. Л.39.
30. Там же. Л.46.
31. Там же. Л.42, 43.
32. ГААО. Ф.75. Оп.1. Д.2407. Л.2.
33. ГААО. Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.1071. Л.49.
34. Там же. Л.52.
35. Там же. Л.54, 54об.
36. Там же. Л.56об, 57.
37. Там же. Л.64.
38. Там же. Л.65.
39. Там же. Л.66а.
40. Там же. Л.67.
41. Там же. Л.68.
42. Там же. Л.69.
43. Там же. Л.71.
44. Там же. Л.71 об.
45. Архангельские епархиальные ведомости. 1899. №12. С. 340.
46. ГААО. Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.1071. Л.74об.
47. Там же. Л.75, 75об.
48. Там же. Л.74.

БИБЛИОГРАФИЯ



Судьба старообрядчества в XX-начале XXI вв.: история и современность. Сборник научных трудов и материалов / Отв. ред. и состав. С.В. Таранец. К., 2013. Вып.6. -240 с., с. ил.

В шестом выпуске Ежегодника представлена вторая часть исследований и материалов, касающихся итогов проведения II Международной научно-практической конференции «Судьба старообрядчества в XX-начале XXI вв.: история и современность», а также актуальных проблем истории, современности и культуры русского

старообрядчества в Украине, России, Беларуси и США, обзоры экспедиционной работы ведущих академических и университетских центров, хроника происходящих в старообрядческой среде событий.

Для ученых, государственных служащих, религиоведов и всех тех, кто интересуется сокровищницей духовной и материальной культуры Древней Руси и русского старообрядчества.

Содержание

Таранец С.В. Проблема старообрядчества в современной науке.

Юмсунова Т.Б. Раскол в общинах староверов-беспоповцев Северной Америки и его последствия (взгляд лингвиста).

Леонтьева С.И. Ветковский стиль художественного оформления рукописной книги.

Бондар Н.П. Кириллические старопечатные книги старообрядческих центров в собрании Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского.

Суржигов В.Е. Открытие старообрядческой иконы в конце XIX-начале XX в.

Еремеев П.В. Скрывание веры старообрядцами Харьковской губернии как повседневная практика в XIX-начале XX века.

Кожурин К.Я. «Речистые от Писания и от разума»: себежские старообрядцы в борьбе за веру

Богданов В.П. Южновятская археографическая экспедиция Московского университета: предварительные итоги

Таранец С.В. Историко-археографическая экспедиция на Житомирщину июля 1998 года.

Сычевский А.А., Таранец С.В. Историко-этнографическая экспедиция на Житомирщину июля 2012 года.

Хроника жизни общин

Архиерейское богослужение архиепископа Савватия в поселке Брацлав Винницкой области
Сведения об авторах

В.С. МАТЮЩЕНКО

**ВОЗРОЖДЕНИЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В АМУРСКОЙ ОБЛАСТИ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ**

Культурно-религиозную ситуацию в России сегодня можно охарактеризовать как сложную, неустойчивую и не определенную, что в немалой степени влияет на старообрядческое движение. На фоне усиления всестороннего положения Русской Православной Церкви (далее — РПЦ) в российском обществе, проблемной ситуации в исламе, глобального распространения протестантских движения, развития неоориенталистских религиозных культов (особенно в Амурской области), возрождение старообрядчества проходит латентно.

Социально-культурное возрождение старообрядчества является естественно-историческим процессом, призванным соединить прерванную связь между прошлой и будущей религиозной историей России. Возникнув и развиваясь в русле реформирования РПЦ, старообрядческое движение пытается найти свою социальную нишу в обществе, развивать свое мировоззрение, сформировать стратегию и тактику возрождения в современном мире.

Сам термин «возрождение старообрядчества» очень труден в понимании. Возрождение предполагает возвращение к чему-либо, к определенному временному периоду, определенной степени развития и т.д. Возрождать старообрядчество, опираясь на определенный временной фактор не целесообразно, потому что в любой момент истории старообрядчества (кроме периода «золотого века» старообрядчества 1905–1917 гг.), оно находилось в заведомо невыгодном положении, под постоянным гнетом официальной церкви и государства. В нашем случае, для экспликации проблемы возрождения старообрядческого движения в современном мире, необходимо определиться, в каких аспектах этот процесс должен происходить. Мы выделили ряд положений, в соответствии с которыми возможен ренессанс старообрядчества:

— *Социально-культурный.* Восстановление социальной ниши старообрядчества как хранителя русской национальной культуры, традиционных ценностей и установок, морально-нравственных и этических основ российского общества.

— *Экономический.* Восстановление экономического аспекта старообрядчества, отдельные представители которого зарекомендовали себя в былые времена в качестве успешных предпринимателей. Развитие старообрядческой идеи богоугодного труда, как определяющего фактора в становлении индивидуального хозяйствования и крестьянско-фермерского хозяйства в том числе на основе семейных, кровнородственных отношений.

— *Церковно-организационный.* Данный аспект следует понимать, как восстановление Русской Православной Старообрядческой Церкви (далее — РПСЦ) как социального института, с его инфраструктурой, церковной иерархией, кадровым составом и т.д.

— *Семейно-бытовой.* Развитие семейной обрядности, способов хозяйствования, семейно-бытовых ценностей и механизмов их передачи и сохранения, частично утраченных вследствие государственной политики советских времен и трансформации объективных общественно-экономических условий, в которых вынуждены существовать современные старообрядческие общины.

— *Культурно-религиозный.* Развитие старообрядческой духовной традиции с восстановлением старообрядческой книжности, песнопения, фольклора, традиционного костюма, обычаев и укладов, утратившихся в советские времена.

Если два последних аспекта старообрядцы способны были сами сохранить и в настоящее время развивают, то первые три положения возродить в современной действительности без общественного признания и соответствующей экономической и социокультурной политики государства представляется возможным, но достаточно проблематичным.

Делая попытку спрогнозировать будущее старообрядчества, целесообразно выделить несколько возможных альтернативных сценариев, по которым в силу объективно сложившихся в стране условий и субъективных факторов может пойти старообрядческое движение. Инвариантность разрешения проблемы возрождения старообрядчества должна учитывать ряд важнейших исторических обстоятельств и критериев: истоки движения, политическая направленность, позицию государства и РПЦ, позицию самой возрождающейся религиозной группы.

Образование старообрядчества шло путем естественного формирования религиозных групп в оппозиции государственной политике и РПЦ. Возрожденческий процесс может быть обусловлен как движением «снизу», так и «сверху». Уникальность возрождения старообрядческого движения заключается в том, что под возрождением «сверху» понимается возрождение не посредством воли государства, а силами руководителей самой старообрядческой церкви. Данное утверждение не означает, что государство вовсе не заинтересовано в восстановлении старообрядчества. Безусловно, представители государственной власти адекватно оценивают роль старообрядчества в российской

духовной истории и готовы сотрудничать в рамках социокультурных программ. Но все же основной уклон государственная власть делает в пользу РПЦ, как более развитой в структурно-иерархическом и социально-экономическом плане церкви, имеющей значительное количество адептов и успешно осуществляющей миссионерскую деятельность.

Социально-экономическая и культурно-политическая жизнь государства находит отражение в общественном сознании. Сегодня идеологическая обстановка в стране определяется как руководством страны, так и мыслящей интеллигенцией на обширных дискуссионных площадках. Тесное взаимодействие политической элиты с РПЦ, а также неоднократные упоминания президентом о формировании сплочающих факторов, русской национальной идеи и «духовных скреп», позволяют думать, что государство озадачилось созданием (или возрождением) традиционной национальной культуры и, возможно, государственной религии для русского народа.

В конце XX века Россия была направлена на Запад и приветствовала демократические традиции западной цивилизации, индивидуализм, свободу нравов, граничащую с безнравственностью, бездуховность. Сегодня курс резко изменился в сторону самостоятельного пути развития, в основе которого лежит коллективизм, общинность, почвенность, гуманизм, патриотизм, независимость русского народа, трансформация патриотических чувств в культурно-национальные, толерантность — не просто как веротерпимость, но и как уважение всех религий. На этом фоне в выгодном свете предстает старообрядчество, как хранитель традиционных, исконно русских национальных семейно-бытовых и культурно-религиозных ценностей и установок.

Учитывая особенности старообрядческих традиций, ментальности, возрождение старообрядчества может быть поддержано государством. С 2009 г. государство реализует программы возрождения дальневосточного старообрядчества посредством переселения на здешние земли староверов из зарубежных стран (преимущественно из стран Латинской Америки в Приморье). Традиционно занимаясь сельским хозяйством, представители старообрядцев-переселенцев рассчитывали на предоставление им обширных сельскохозяйственных угодий. На деле из-за бюрократических проволочек ситуация развернулась иначе. Некоторые переселенцы были вынуждены вернуться на свою «родину», другие попытались улучшить положение путем дальнейших миграций. Так в 2016 г. из Приморского края в Амурскую область началось единичное переселение старообрядцев-беспоповцев. Для поддержания данной тенденции было бы оптимально законодательно закрепить в местах размещения старообрядческих поселений наделения старообрядческих общин землей на правах пожизненно наследуемого владения и пользования в сочетании с возможностью организовать индивидуальные

фермерские товарные хозяйства.

Позитивный вариант решения вопроса возрождения старообрядчества возможен, если, руководствуясь государственным интересом, правительство сможет использовать старообрядческие культурные традиции и традиционный семейно-бытовой уклад для развития крестьянско-фермерских хозяйств, сплочения и нравственного оздоровления общества, формирования культурной парадигмы и т.д. Это потребует разработки правовой базы для возрождения, финансово-экономической поддержки государством старообрядческих общин, конкретизации идеологических ориентиров. В этом случае возрождение старообрядчества приобретет системный характер, что приведет к развитию традиционной культуры как одного из системообразующих факторов.

В данном варианте есть негативный момент. Существует опасность использования государством светлого образа старообрядчества в собственных целях, не всегда положительных. Некоторые религиоведы не безосновательно уверены, что сегодня государство стремится навязать обществу «сверху» национальную идею в образе православия, которая должна сплотить общество и усилить авторитет государства. Правительство решило использовать религию, как своего рода новую идеологию. Вернее, превратить религию в идеологию, а это означает уничтожение религии. Теоретически государство имеет благие цели и намерения — духовное и нравственное оздоровление нации, но на деле государство может использовать возросшую популярность православия для наведения порядка в стране и подчинения себе адептов РПЦ. Тесное взаимодействие религиозных организаций и государственной власти уже сегодня привело к двум проблемам: клерикализации светского пространства и политизированности церкви. Старообрядчество на современном этапе развития придерживается нейтралитета в отношениях с государством. Старообрядцы не противятся взаимодействию с политической властью. Напротив, по мнению одного из видных представителей старообрядчества, доктора философских наук, профессора Михаила Олеговича Шахова: «нужно искать формы совместного представления интересов старообрядчества в органах власти; необходимо солидарно взаимодействовать с Министерством юстиции, Министерством образования, МВД, сотрудничать с органами власти субъектов РФ подобно тому, как это происходит в Москве, Бурятии» (1).

Сегодня взаимодействие старообрядчества с государством только начинает свое развитие. Тем не менее, оно уже происходит в ряде культурных и социальных направлений, например, старообрядцам выделяются государственные гранты на реализацию духовно-просветительских проектов. Существуют и проблемы — приватизированное в 1990-е гг. имущество, которое не может быть возвращено старообрядцам в рамках закона о реституции и другие.

Таким образом, возрождение старообрядчества при взаимодействии с государством должно происходить очень осторожно. Старообрядчество должно возрождаться снизу самостоятельно, а государство должно обеспечить соответствующие социальные, экономические и политические условия для всестороннего поддержания староверия. Направленность возрождения старообрядчества будет во многом зависеть от социально-экономического и культурно-политического курса страны. Для успешного функционирования крестьянско-фермерских хозяйств необходима государственная финансовая материальная и налоговая поддержка. Государство может реализовывать программы по переселению старообрядцев на территории России. Для укрепления механизма сохранения религиозной общины необходимо религиозное воспитание неофитов и молодых адептов старообрядчества не только в рамках семьи, но и в специализированных школах, в том числе и при церкви. В этих ситуациях возможна поддержка государства в форме развития социальной политики, в рамках которой будут определены стратегии образовательно-воспитательной работы среди подрастающего поколения и роль религиозных организаций в ней. На территории компактного проживания старообрядцев в школьную программу возможно внедрение вариативных курсов, связанных с ознакомлением с историей старообрядчества, основными аспектами их культурной и религиозной жизни, ролью старообрядцев в российской духовности. Необходима материальная и нормативно-правовая поддержка в развитии инфраструктуры и кадрового вопроса, что не всегда получается силами самой старообрядческой церкви в условиях сложившегося экономического кризиса. Таким образом, государство не должно пытаться возрождать старообрядчество, оно должно обеспечить условия для его оптимального развития.

Оказывая внешнюю поддержку старообрядческой церкви, государство не должно вмешиваться в религиозную жизнь. Религиозную составляющую старообрядчества не нужно возрождать и искусственно реконструировать, потому что «восстановление изначальных обстоятельств, как и всякая реставрация — это наивное и бессильное начинание перед лицом историчности нашего бытия» (2). Так как восстановленная религия не имеет под собой очевидного для верующих божественного начала, то она воспринимается в качестве явления, сотворенного человеком, она не трансцендентна. В глазах верующих такая восстановленная религия может представлять «отреставрированным музейным экспонатом». Для поддержания жизнеспособной традиционной религиозной системы нужен творческий процесс согласования традиции с историческими реалиями общества; как верно заметил Х.Г. Гадамер, «необходимо мыслящее опосредование с современной жизнью» (3). Процесс духовного возрождения

старообрядчества достаточно труден. Он исключает копирование прежних анахронизмов, характерных для российского общества XVII–XVIII вв. вследствие развития последнего и невозможности избегания интеграции старообрядчества в него. Тем не менее, отличие возрождения старообрядчества заключается в идеализации традиционных старообрядческих институтов и ценностей, с учетом современных реалий. Восстановление традиции должно проходить с учетом социокультурной ситуации в последние годы, сложившихся под его влиянием психологии и мировоззрения людей, представителей различных социальных и религиозных групп, влившихся в старообрядческое движение. Объединение и возрождение старообрядчества может произойти на базе патриотических и культурно-национальных идей.

Возрождение старообрядчества «снизу» должно быть направлено на стремление обратиться к исконным духовно-религиозным ценностям и осуществляться носителями старообрядческой культуры в лице мирян. Исходя из многовариантности возрожденческого процесса понять и спрогнозировать его направленность можно, только проанализировав современное социально-культурное и религиозное положение в стране, расстановку сил религиозных организаций и их интересов, современное положение и цели самого старообрядчества.

Современное старообрядчество готово занять определенную нишу в российском социуме, оно «чувствует себя свободнее и готово принять посильное духовное попечение о судьбах нашего народа в наступившем новом столетии». Митрополит РПСЦ Корнилий в одном из своих интервью говорит о том, что старообрядчество обеспокоено судьбой русского народа и тревожится о будущем России: «Предав забвению свои традиции, он (русский народ — *В.М.*) утратил нравственные ориентиры, стал копировать чужие образы. Как заблудший сын, он должен вернуться в отчий дом» (4).

Митрополит Корнилий в своих интервью и докладах Освященному Собору РПСЦ говорит о том, что в конце XX в. русский народ, оставшись без советской идеологии, стал открыт всем «идейным ветрам». Это явилось причиной духовной растерянности русской нации, и в перспективе может способствовать утрате национальной идентичности и социально-политической стабильности. Сейчас наша страна испытывает духовную агрессию так называемых «западных ценностей», в то же время идет наступление нетрадиционных культов, некоторые из них направлены явно против православных традиций. Это происходит на фоне экономических потрясений, роста алкоголизма и наркомании, возрастания агрессивности и преступности, упадка честного отношения к труду, понижения рождаемости. Государство понимает, что для ответа на эти вызовы современности необходима опора на общественное согласие, на возрастание

духовно-нравственного уровня, на возвращение к истокам и формам устройства духовной жизни. Все, что касается инициатив государства и других традиционных конфессий по сохранению духовности, здоровья нации старообрядчество готово поддерживать, если это не противоречит устоям и правилам старой веры. Митрополит Корнилий считает, что нужно сплотить все силы «на борьбу за сбережение нашего народа, его нравственного и душевного здоровья» (5). Старообрядчество может принести в российское общество ценности здорового, просвещенного консерватизма.

Безусловно, старообрядчество, как и другие религии не может стать национальной идеей для светской России, но оно несет в себе определенные качества, которые помогут русскому этносу обрести сплочающий фактор. Речь идет о таких положительных качествах старообрядчества, как стремление к сохранению религиозных и культурных традиций, обычаев, семейного уклада, быта, адаптация к инокультурной среде, способы взаимоотношения с инокультурным и инорелигиозным сообществом, религиозная идентичность представителей старообрядческого движения. Митрополит Корнилий подтверждает, что «сегодня старообрядчество сумело сохранить подлинные традиции древней русской духовности и донести их живыми до нашего времени. Мы надеемся, что возвращение этих традиций поможет восстановить духовные, нравственные устои в семье и обществе» (6).

Культурно-религиозное развитие старообрядчества выражается, прежде всего, в восстановлении старообрядческой духовной традиции и усугубляется многими факторами. Самым существенным является фактор глобальной урбанизации. Одной из центральных идей старообрядчества, вне зависимости от толка и согласия, была идея ухода от «мира». Урбанизация отрицательно влияет на процесс трансляции традиции, а восстановление утраченных элементов традиции в условиях города практически невозможно. Старообрядцы уходили от прогресса, который постепенно уничтожал, съедал изнутри их традиционные устои. Конечно, в своей значительной части староверческие общины были вынуждены сосуществовать рядом или даже жить в «антихристовом» мире. В этом отношении более либеральное поповское направление старообрядчества сумело приспособиться и адаптировать свои семейно-бытовые традиции к современному городу, в то время как беспоповское направление — более консервативное — предпочитало уходить подальше от города в село, а иногда и в лес.

Одной из проблем возрождения старообрядчества является изменение менталитета и социальной психологии населения. Процесс преобразования коллективистской психологии потенциальных адептов старообрядчества и формирование прозападной индивидуальности отрицательно влияет на объединение социума.

Для Амурского старообрядчества, утратившего социально-культурную нишу в обществе в силу примененных к нему репрессивных мер, возвращение к традиционному коллективному и земледельческому труду проблематично. Тем не менее, для старообрядчества характерны высокие адаптационные способности. Помимо сельского хозяйства, собирательства и охоты, старообрядцы известны как успешные предприниматели. История старообрядческого предпринимательства показывает, что в XVIII—начале XIX вв. в ходе превращения староверческой конфессиональной общины в конфессионально-экономическую сформировалась старообрядческая концепция «дела» — подвига во имя спасения души и веры. Предпринимательский труд был признан душеспасительным. Вследствие указанных и некоторых других причин, рассматривая возрождение старообрядчества, его место и роль в обществе, следует не только опираться на исторические корни его зарождения и закономерности формирования, но и учитывать современную общественно-культурную ситуацию, объективные условия, определяющие характер старообрядческого движения.

Восстановление старообрядчества таким, каким оно было в XVII—XX вв., практически невозможно в силу необратимости эволюции общественного процесса. Объективно произошли большие изменения в структуре населения и роде деятельности людей, появилось множество разнообразных религиозных движений, отличных от православия и вобравших в себя значительную часть населения России. Сложилась совершенно новая система общественных отношений, появились иные приоритеты и ценности в культуре. За советские годы атеистической пропаганды утрачены традиционные духовные ориентиры и идеалы русского народа.

Стратегия восстановления утраченных элементов традиции, как ее понимают старообрядческие лидеры, будет заключаться «в строгом соответствии с соблюдением церковных правил, обычаев, то есть речь идет не о новациях каких-то, которые могли бы сбить Церковь с ее традиционного пути, тем более старообрядческую Церковь, у которой традиции вообще всегда на высоте. Речь идет, напротив, о восстановлении традиций, которые нам всем полезны сегодня и которые, к сожалению, отчасти похоронены в каких-то не всегда полезных для Церкви делах последних лет. То есть прогресс в данном случае нужно понимать, как решительное возвращение к изначальным традициям, их полному восстановлению» (7).

Возрождение старообрядчества может происходить и на региональном уровне при поддержке государства или без таковой. В данном случае существует опасность того, что этот процесс придаст старообрядчеству еще более усиленную замкнутость, отграничение не только от общества, но и от прочих старообрядческих общин. По истечении продолжительного времени данный факт может

усилить их культурно-религиозную уникальность, что приведет к разрыву родовых связей, распылит старообрядчество как единую общность, породит совершенно новые образования. Этому процессу способствуют внутриконфессиональные конфликты в старообрядческой среде. Традиционное деление старообрядчества на поповцев и беспоповцев, а также деление внутри этих двух основных направлений, являются определяющим фактором в торможении процессов возрождения Дальневосточного старообрядчества. Конфликт 2007 г. потенциально разделил РПСЦ на два лагеря — более консервативный лагерь, который выступал против старообрядческого митрополита Корнилия, обвиняя его в сближении с РПЦ, и более либеральный лагерь, который рассматривал общение с РПЦ как нормальную социально-культурную интеграцию старообрядчества в современные общественные процессы. Сегодня конфликт практически исчерпан, но он наглядно показал отсутствие сплоченности в старообрядческой среде, что может нанести большой вред процессу возрождения.

Развитие старообрядчества происходит не равномерно. Оптимальней развиваются центральные епархии, где локализация старообрядцев значительно выше, чем, например, на Дальнем Востоке. Возрождение старообрядчества Амурской области протекает очень медленно и не так заметно, как, например, в Забайкальском крае, где развитие культуры семейских старообрядцев поддерживается государством. В Приамурье наблюдается дефицит священства, материальная зависимость церкви от прихожан, отсутствие взаимодействия с обществом и государством, следовательно, отсутствие государственной и общественной поддержки, отсутствие миссионерской деятельности, которая в принципе не свойственна старообрядчеству, а, следовательно, сравнительно не большое количество адептов. Тем не менее, старообрядчество поповского направления в Приамурье развивается, в отличие от беспоповства, которое прекратило свое существование и возрождение которого возможно лишь через переселение в Амурскую область старообрядцев-беспоповцев по описанной выше государственной программе.

На сегодняшний день общины Белокриницкой иерархии на Дальнем Востоке постепенно увеличивают количество прихожан, и «омолаживаются». Улучшается «качество веры» — прихожане все больше интересуются не только обрядовой практикой, но и догматикой, историей старообрядчества и православия вообще. Оживает инфраструктурная жизнь Дальневосточной епархии, здесь насчитывается 8 освященных храмов: г. Владивосток — домовая церковь во имя святителя Николы Чудотворца (освящен в 1999 г.); п. Врангель (Приморский край) — храм во имя св. преп. Сергия Радонежского (освящен в 1998 г.); п. Суходол — храм во имя св. преп. Сергия Радонежского (освящен в 1997 г.); г. Хабаровск — храм Покрова Пресвятыя Богородицы (освящен в

1995 г.); г. Свободный — храм во имя Преображения Господня; г. Иркутск — домовая церковь во имя Покрова Пресвятой Богородицы (освящена в 2002 г.); п. Черемхово (Читинская область) — храм во имя святителя Николы Чудотворца; п. Верхний Жирим (Бурятия). В с. Доно есть неосвященный храм, который сейчас восстанавливается. В епархии находятся 3 часовни — две из них в Уссурийске, одна в Бурятии. В Чите есть два заброшенных храма, они не освящены, их можно считать часовнями; 4, зарегистрированные общины (Хабаровск, Свободный, Чита, Иркутск). В епархии 6 священников (п. Врангель — Лунев Константин, п. Шкотово — Елисеев Елисей, г. Хабаровск — Чукаленко Александр, г. Свободный — Боголюб Сергей, Черемхово — о. Виктор, Улан Удэ — дьякон Карп) и 1 епископ — Артемий Патермуфий. Скитов и монахов нет (8).

Развитие старообрядчества будет иметь больший успех при последовательной государственной поддержке, в случае положительных отношения к старообрядчеству со стороны инорелигиозного и атеистического населения. Для этого необходимо информирование масс о наличии такого религиозного движения и просвещение людей об истории, культуре, религиозных особенностях, обрядовой практике старообрядчества, его позитивной роли в истории страны, написание и популяризация научных трудов в этом русле. Внешняя культура старообрядчества в виде уникального старообрядческого церковного пения, книжности, костюма, могла бы стать достойным общественности через средства массовой информации, хотя бы на региональном уровне.

Закономерно возникает вопрос, а нужно ли самим старообрядцам форсировать события, пользоваться государственной поддержкой и возрождаться в тех аспектах, которые были рассмотрены выше. Ответ на данный вопрос дуалистичен. С одной стороны, анализируя деятельность амурских староверов Белокриницкой иерархии можно сделать вывод, что для истинного старообрядчества от государства необходимо только одно — чтобы оно не вмешивалось в жизнь старообрядческой церкви. В этом случае старообрядчество постепенно возродится в своем главном, определяющем аспекте — духовном. С другой стороны, представители основных старообрядческих согласий России наравне с прочими проблемами поднимают вопрос о возрождении старообрядчества (9) и предпринимают по-пытки его решить путем внутриконфессионального, межконфессионального взаимодействия, путем сотрудничества с государственными структурами, общественными, научными и издательско-просветительскими объединениями. Процесс возрождения старообрядчества в России существует и набирает обороты. Как быстро и в каком направлении будет происходить ренессанс, зависит от самой старообрядческой церкви, политики государства и общественной лояльности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Круглый стол «Актуальные проблемы старообрядчества» (07.03.2016) [Электронный ресурс] // «Русская вера». — Режим доступа: http://ruvera.ru/articles/aktualnye_problemy_staroobryadchestva (дата обращения: 17.01.2017).

2. Гадамер, Х.Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М., 1988. С.14.

3. Там же. С.13.

4. Петров, А. Преемник нового курса: Интервью газете «НГ-РЕЛИГИИ» (2005 г.) / А. Петров [Электронный ресурс] // Русская Православная Старообрядческая Церковь [Официальный сайт Московской Митрополии]. — Режим доступа: <http://rpsc.ru/mitropolit/interview/preemnik-novogo-kursa> (дата обращения: 17.01.2011).

5. Доклад митрополита Корнилия Освященному Собору (16.10.2008) [Электронный ресурс] // Русская Православная Старообрядческая Церковь. — Режим доступа: <http://www.rpsc.ru/version/modules.php?name=News&file=print&sid=558> (дата обращения: 26.09.2009).

6. Петров, А. Преемник нового курса: Интервью газете «НГ-РЕЛИГИИ» (2005 г.) / А. Петров [Электронный ресурс] // Русская Православная Старообрядческая Церковь [Официальный сайт Московской Митрополии]. — Режим доступа: <http://rpsc.ru/mitropolit/interview/preemnik-novogo-kursa> (дата обращения: 17.01.2011).

7. Чунин Е. Прогресс в старообрядчестве нужно понимать как решительное возвращение к изначальным традициям Комментарий к собору Русской Православной Старообрядческой Церкви [Электронный ресурс] / Е. Чунин // Православное информационное агентство «Русская линия». — Режим доступа: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=4649> (дата обращения: 15.12.2009).

8. Матюшенко В.С. История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области. Монография. Благовещенск, 2014. С.130-131.

9. Круглый стол «Актуальные проблемы старообрядчества» (07.03.2016) [Электронный ресурс] // «Русская вера». — Режим доступа: http://ruvera.ru/articles/aktualnye_problemy_staroobryadchestva (дата обращения: 17.01.2017).

БИБЛИОГРАФИЯ



СТАРООБРЯДЧЕСТВО МОЛДОВЫ: опыт прошлого, задачи настоящего... Материалы 2-ой международной старообрядческой конференции 25-27 апреля 2010 г., Кишинев, 2012. - 280 с., 500 экз.

В сборнике «СТАРООБРЯДЧЕСТВО МОЛДОВЫ: опыт прошлого, задачи настоящего...» публикуются статьи, предоставленные участниками II международной научно-практической конференции «Русские старообрядцы. Духовные и культурные традиции», состоявшейся 25-27 апреля 2010 года в г. Кишинёве. На конференции были представлены Россия, Украина, Румыния, Молдова и Приднестровье.

Содержание

П. Донцов. МИР СТАРООБРЯДЧЕСТВА МОЛДОВЫ.

Н.В. Абакумова-Забунова. ДУХОВНЫЕ ЦЕНТРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА В БЕССАРАБИИ В XVIII-XIX ВВ.: СЕРГОВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ.

Н. Душак. ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ЖИЛИЩА МОЛДОВЫ И ЮЖНОЙ УКРАИНЫ.

В. Степанов. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ЖИТЕЛЕЙ СЕЛ ПОЯНА И КУНИЧА В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА.

Л. Чашина. НОВО-НЯМЕЦКИЙ СВЯТО-ВОЗНЕСЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ КАК ПАМЯТНИК ПОЛИЭТНИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ В МОЛДОВЕ.

А. Болученкова. ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ПОСЕЛЕНИЙ НА ТЕРРИТОРИИ ГОСУДАРСТВА МОЛДОВЫ.

Л.Л. Касаткин. ПРАРОДИНА СТАРООБРЯДЦЕВ СЕЛА КУНИЧА ФЛОРЕШТСКОГО РАЙОНА МОЛДАВИИ ПО ДАННЫМ ИХ ЯЗЫКА.

И. Поздеева. НЕОТЛОЖНЫЕ ЗАДАЧИ КОМПЛЕКСНОГО ИЗУЧЕНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА.

И. Поздеева. «ПОЙТЕ СЛАДКО ПЕНИЕ, ПОЙТЕ СТИХОТВОРЕНИЕ».

Н. Денисов. К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ ЮЖНОЙ ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ.

Л. Чашина. РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ И ИСТОРИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ В ДУХОВНОМ ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР И НАРОДОВ.

Т. Соловьева. ХРАНИТЕЛИ ВЕРЫ И КУЛЬТУРЫ.

В. Кушниренко. ВЕЧЕР В ДОМЕ КИШИНЕСКОЙ ПИЛИПОНКИ.

А. Федорова. НЕКОТОРЫЕ ФАКТЫ ПЕРЕПИСК О. КИРИЛЛА ИВАНОВА И ФЕОДОРА МЕЛЬНИКОВА (1942-1943 гг.) О РУССКОЙ ДИАСПОРЕ В МОЛДОВЕ.

Д. Николаев, П. Донцов. ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ДИАСПОРЫ В БЛИЖНЕМ ЗАРУБЕЖЬЕ.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Е. Румянцев. РЕЛИГИОЗНЫЕ ДИССИДЕНТЫ В БЕССАРАБИИ. СТАРООБРЯДЦЫ.

Архивные материалы о старообрядцах, находящиеся в Национальном архиве Республики Молдова.

Е. Румянцев. СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ТЕМАТИКА НА СТРАНИЦАХ «КИШИНЕВСКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ВЕДОМОСТЕЙ».

В.В. МАШКОВЦЕВА

**КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ВЛАСТЕЙ ПО ОТНОШЕНИЮ
К СТАРООБРЯДЧЕСКИМ КУЛЬТОВЫМ ЦЕНТРАМ ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX В.
(НА МАТЕРИАЛАХ НОЛИНСКОГО УЕЗДА ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

Нолинский уезд являлся одним из центров старообрядчества Вятской губернии. Именно здесь староверие начинает свое развитие на вятской земле. Так, в 1764 г. 690 крестьян Куменской, Ошетской, Курчумской и Сунской вотчин, а также Лудянской и Нолинской пятидесятен подали прошение о том, чтобы их считали староверами. В связи с этим они выразили согласие платить подушную подать в двойном размере, как это полагалось по действовавшему тогда законодательству. Официальные власти и служители культа рассматривали старообрядцев как вероотступников и считали необходимым принимать все возможные меры — от просветительского до силового воздействия — для их воссоединения с господствующей церковью. Руководствуясь данным положением, Вятская духовная консистория не удовлетворила просьбу крестьян. Миссионерам было поручено провести с ними назидательные беседы, однако они не имели успеха: никто из крестьян не изменил своих религиозных воззрений. Более того, в ряде случаев ими было оказано сопротивление православным пастырям. Например, в д. Онохинской был избит православный священник. В апреле 1765 г. еще 273 человека заявили о своей приверженности старообрядчеству. Таким образом, за достаточно короткий промежуток времени — 8 месяцев — Русская Православная Церковь лишилась 963 своих сторонников. Центрами сосредоточения староверов стали Сунский и Верхосунский приходы Нолинского уезда (1). Число адептов старообрядчества здесь будет стремительно расти. Согласно данным, содержащимся в отчете вятского губернатора, в 1839 г. в Нолинском уезде проживало 6932 последователя «древнего благочестия» (2). Районами компактного проживания старообрядцев были села Слудка и Сретенское, деревни Крысовская, Власовская, Марковская, Копосовская, Зубари, Боровская, Безносики и Медкоедовская, а также починок Снигиревский.

Религиозными центрами старообрядцев являлись их моленные дома. Однако их значение определялось не только выполнением культовых функций. Они представляли собой богатые собрания произведений древнерусского искусства, в частности, в них хранились почитавшиеся старообрядцами иконы «дониконовского» письма и богослужебные книги. В Нолинском уезде функционировало 5 молелен: Боровская, Ситминская, Таратихинская, — прихожанами которых были беспоповцы, и две Слудских (одна принадлежала попovitам, другая — беспопovitам-федосеевцам). Вятский преосвященный Неофит в своем отчете Святейшему Синоду назвал их

«раскольническими монастырями», что было связано с большим количеством приверженцев староверия, постоянно проживавших в кельях при данных культовых центрах. Авторитет моленных домов, построенных в конце XVIII—начале XIX вв., в среде старообрядцев, свято соблюдавших принцип преемственности вероисповедания и религиозной культуры, являлся незыблемым. В то же время местные власти как гражданские, так и духовные, вели строгое наблюдение за их функционированием, дабы не допустить никаких ремонтных работ (что запрещалось на законодательном уровне), распространения старообрядцами своего вероучения и способствовать их возвращению в лоно Русской Православной Церкви.

Так, старообрядческая молельня в д. Боровской Сретенской волости была построена в 1791 г. (3) и функционировала до 1845 г. Первоначально она имела внешний облик православной церкви и венчал ее купол с крестом, на что в 1805 г. было дано согласие властей. Разрешалось также содержать при молельне «10 небольших домиков для призрения неимущих» (4). Однако с воцарением Николая I кардинально меняется курс конфессиональной политики правительства в сторону ужесточения. В соответствии с действовавшим во второй четверти XIX в. законодательством недопустимым считалось наличие атрибутов православного храма в старообрядческой молельне: престолов, колоколов и крестов (5). В связи с этим 10 ноября 1835 г. министр внутренних дел Д.Н. Блудов довел до сведения вятского губернатора К.Я. Тюфяева решение императора о снятии колоколов с трех старообрядческих часовен Нолинского уезда — Боровской, Ситминской и Таратихинской — и передаче их в церковь при тюремном замке г. Вятки. Позднее последовало распоряжение императора и о снятии крестов с указанных культовых зданий. Помимо этого, руководствуясь Уставом о предупреждении и пресечении преступлений (Т.14, ст.48), за старообрядцами Ситминской волости Нолинского уезда необходимо было установить контроль, для того чтобы не допустить использование ими нового каменного дома, построенного для «призрения престарелых и убогих», в качестве молельни (6). Нолинский земский исправник получил соответствующие предписания вятского губернатора и рапортами от 31 декабря 1835 г. и 5 февраля 1837 г. отчитался об их исполнении: снятии 3 медных колоколов и 4 крестов со старообрядческих молелен в дер. Боровской, Ситминской и Таратихинской, «несмотря на вопль и крики угнетенных скорбью раскольников» (7).

Религиозно-просветительскую работу среди

местных старообрядцев, по поручению епархиального архиерея, проводил миссионер Николаевского собора г. Нолинска протоиерей Михаил Преображенский. В частности, 26 марта 1845 г. он организовал назидательную беседу со староверами, которая продолжалась более 3 часов. В общей сложности прихожанами Боровской молельни являлось около 1500 староверов-федосеевцев, включая малолетних детей. На беседу с православным пастырем пришли 153 человека. М. Преображенский объявил присутствующим волю императора Николая I об обращении их в единоверие. Для этого они должны были согласиться принять православного священника, который стал бы совершать для них богослужения по старопечатным книгам, признаваемым старообрядцами. В случае же, если старообрядцы проявят упорство, кельи, после предварительного выселения из них «ревнителей древнего благочестия», надлежало уничтожить, а молельню оставить закрытой с перспективой преобразования ее в православный храм.

Слова миссионера, несмотря на проявленные с его стороны радение и усердие, не имели успеха: никто из староверов не пожелал воссоединиться с официальной церковью даже на правах единоверия. Нолинский земский исправник с большим трудом смог взять со старообрядцев подписку в том, что они, выслушав наставления протоиерея М. Преображенского, отказываются от принятия единоверия. Оказанное первоначально сопротивление обусловлено опасениями старообрядцев, что их обязывают подпиской стать адептами единоверческой церкви. В отношении принятия православного пастыря местные староверы оказались настроены очень категорично. В частности, они заявили, что имеют «своих наставников, о коих, хотя бы довелось и голову на плаху положить, никому не скажут». Проявляя фанатичную преданность «древнему благочестию», беспоповцы выразили убежденность в том, что «только та истинная вера, которая гонима», подразумеваемая под таковой старообрядчество, «и заключили тем, что хотя бы довелось и в Сибирь идти, но и тогда священника им не надо» (8). Напомним, что изначально наиболее жесткую позицию по отношению к Русской Православной Церкви и ее духовенству занимали именно беспоповцы, убежденные в том, что после проведения реформы патриарха Никона весь мир является царством антихриста в том числе и официальная церковь. Православных пастырей они в связи с этим воспринимали не иначе, как слуг антихриста и не считали возможным, даже после перекрещивания, принимать их к себе для совершения богослужения и отправления духовных треб. Данные функции у беспоповцев стали исполнять не рукоположенные в сан священники, а наставники, или уставщики. Как видим, местные старообрядцы в создавшейся ситуации были носителями данной идеологии.

Исполняя решение властей, после закрытия Боровской молельни согласно императорскому

указу 5 мая 1845 г., иконы, книги и другие вещи, находившиеся в ней, с целью предотвращения организации кражи, были переданы на хранение в церковную палатку Николаевского собора г. Нолинска. Кельи же, построенные близ молельного дома, были уничтожены. Как выяснилось в ходе следствия, при молельне находилось в общей сложности 16 строений, одни из которых являлись общественными, другие принадлежали частным лицам. Первоначально некоторые дома были подвергнуты разрушению лишь частично или оставались в полной сохранности, о чем информировал вятского губернатора А.И. Середу преосвященный Неофит. По распоряжению губернатора для расследования дела была создана специальная комиссия под председательством нолинского уездного судьи Загарского. В результате земский исправник Дмитриев, в оправдание своих действий, высказал мысль о том, что «он понимал слом келий так, чтобы жить в них было невозможно, а не так, чтобы разобрать их до основания». В соответствии с этим исправник поступил следующим образом: «верх каждого здания снят, сами внутренности разобраны ниже окон и все это сложено на этом же месте» (9). Последнее исправник мотивировал тем, что не имел распоряжения от Палаты государственных имуществ. В конечном итоге постановление властей было исполнено в полном объеме.

Однако старообрядцы выразили свой протест против такой политики, проводившейся в их отношении, в открытой форме. Во-первых, 17 декабря 1846 г. Комитет министров вынес решение по делу о краже книг и икон из Боровского молельного дома. Вероятно, после закрытия молельни часть имущества старообрядцы успели вынести до его передачи на хранение в церковную палатку при Николаевском соборе. 13 книг, изъятых у старообрядцев К. Чиркова, Т. Маслова и А. Тимофеевой, поступили на рассмотрение Вятской духовной консистории с целью выявления их соответствия учению Русской Православной Церкви. В результате было вынесено следующее заключение. Четыре Псалтыри содержали «раскольнические толки о перстосложении для крестного знамения». Два «Часовника», «Служебник», «Молитвенник», «Служба в великую субботу и в неделю Святой Пасхи» были признаны относящимися только к «церковному употреблению», а в руках староверов — способными «служить им поводом к удалению от церкви и к самопроизвольному отправлению служб церковных». В «Уставе о христианском житии» и «Молитвеннике писаном» были обнаружены «самовольные правила о службах церковных». Наконец, «Житие Преподобного Василия Нового» получило крайне негативную оценку со стороны православного клира: «Наполнено такими сказаниями, которые невеждам и заблуждающим от православной веры, каковы все наши раскольники, могут подать повод к понятиям и суждениям о будущем веке чувственно грубым и странным» (10). Таким образом, все рассмотренные книги Вятская духовная консистория признала

не соответствующими вероучению и интересам официальной церкви. На этом основании все они были отправлены в Министерство внутренних дел, как того требовало действовавшее законодательство. Виновных в совершении кражи книг из Боровской молельни найти не удалось, но в деле фигурируют имена подозреваемых: Т. Сухих, Ф. Изергина и Е. Нелюбина. Возможно, они проникли в молельный дом через слуховое окно. За ними было установлено строгое наблюдение со стороны местных властей с целью обнаружения похищенных икон и книг. Г. Брызгалова, обвиняемого в «сокрытии найденных в лесу близ с. Сре-тенского на елке в мешке книг, икон и креста и в недопущении волостного головы к обыску с произнесением ругательств», приговорили к тюремному заключению на срок 8 суток (11).

Во-вторых, протоиерей Н. Романов сообщил вятскому преосвященному Неофиту, что 23 мая 1847 г., побывав у Боровской молельни, он заметил новые восковые печати на дверях взамен сорванных. Спустя год миссионер довел до сведения епископа, что деревянный молельный дом старообрядцев сгорел «будто бы от силы молнии во время грозы» 30 апреля 1848 г. (12). По просьбе Неофита вятский губернатор А.И. Середя распорядился о проведении расследования на предмет выяснения причин пожара и уничтожения молельни. Пристав 2-го стана Нолинского уезда А. Назаров установил следующие обстоятельства дела: «30 апреля 1848 г. после половины дня последовал сильный удар грома. Молния ударила в крышу молельни, которая вдруг вся вспыхнула, затем пламя быстро распространилось на все здание и, хотя собравшиеся жители д. Боровской и окольные принимали к прекращению пожара все меры, но все усилия их оказались бесполезными» (13). Предположение об умышленном поджоге доказать в ходе следствия не удалось. Никто из крестьян, опрошенных под присягой, не дал соответствующих показаний. Несмотря на это, исключать организацию поджога молельни старообрядцами нельзя. Возможно, таким образом они выразили протест против преобразования своего храма в единоверческую церковь. Тем более что подобные ситуации известны и были зафиксированы применительно к другим старообрядческим культовым центрам. Например, 28 апреля 1850 г. Святейший Синод постановил передать старообрядческую молельню в с. Старая Тушка в ведение местного православного духовенства и преобразовать ее в единоверческий храм (14). В сентябре 1852 г. замки в тушкинской молельне были взломаны, а печати с 2 дверей сорваны. В результате проведенного осмотра выяснилось, что из молитвенного дома похищены некоторые вещи (паникадило, свечи и др.) (15). Судьба же созданной единоверческой церкви оказалась печальной. Она просуществовала достаточно недолго. В ночь на 15 августа 1860 г., как сообщил становой пристав Малмыжского уезда вятскому губернатору, она полностью сгорела. По словам караульных и плотников, находившихся в момент пожара близ церкви, огонь появился на внешней стороне стены

с восточной стороны и быстро охватил всю крышу. Пока огонь не проник внутрь здания, старообрядцы сумели вынести из храма 29 икон. По данному делу было произведено расследование, в ходе которого местным властям удалось установить только то, что поджог церкви совершили сами старообрядцы с. Старая Тушка или близлежащих деревень. Как подчеркнул в своем рапорте малмыжский земский исправник, они изначально были против преобразования их молельни в единоверческую церковь, «заранее объявляя, что ни за что в нее молиться не пойдут» (16). Кто именно совершил поджог, полиция выяснить не смогла ввиду особой сплоченности старообрядцев, которые, несмотря ни на какие увещания, не пожелали выдать своих единомышленников. Как видим, ситуация во многом схожа с историей Боровской молельни.

Еще одним религиозным и культурным центром староверов на территории Нолинского уезда являлся Ситминский молельный дом, постро-роенный близ д. Красная гора в 1792 г. (по другим данным — в 1793 г.) крестьянином Иосифом (Осипом) Безносиковым с разрешения чиновника казенной палаты, директора экономии Депрейса (17). Против ситминских старообрядцев неоднократно возбуждалось следствие. В частности, как было отмечено выше, в конце 1835 г. и начале 1837 г., по решению императора, с молельни были сняты колокол и крест как атрибуты православного храма. Согласно решению Комитета министров от 21 января 1836 г., Ситминскую часовню как основанную до 1826 г., разрешено было оставить в существующем положении. Власти, вероятно, приняли во внимание тот факт, что к тому моменту она функционировала достаточно давно, попыток изменить ее внешний вид со стороны старообрядцев не наблюдалось. В 1841 г., когда обсуждался вопрос о возможном преобразовании ряда старообрядческих молелен в единоверческие церкви, в том числе Ситминской (наряду с Боровской и Таратихинской), вятский губернатор, представляя свое суждение по обозначенной проблеме в Министерство внутренних дел, подчеркнул нецелесообразность данной акции, в связи с тем что в местных старообрядцах не наблюдалось ни малейшей «искры готовности обратиться в единоверие» (18).

Со временем молельня приходила в ветхость. Тогда Михаил и Климонт — сыновья Иосифа — построили каменный двухэтажный дом, куда планировали перенести богослужения. Однако они не получили на это разрешения властей, после чего здание было обращено ими в богадельню, где поселились «призреваемые на общественный счет раскольников бедные люди» (19). Сделано это было на основании особых правил, которые не распространялись на другие молельни.

Интересно, что епископ Вятский и Слободской Неофит в отчете Святейшему Синоду отметил, что считал возможным оставить больных и престарелых исключительно в Ситминской богадельне. При этом в целях предотвращения распространения староверия преосвященный рекомендовал принять ряд мер. В их числе предоставление возможности «в

оном доме лиц, имеющих законные увольнительные виды, принимать не иначе как с разрешения губернского начальства». Кроме того, по мнению вятского епископа, следовало запретить проживание в богадельне лиц, получивших временный паспорт «на отлучки для промыслов или других надобностей», равно как и «временные посещения пришлых людей под видом родства и знакомства, под коим может скрываться расколуечение». Наконец, вятский преосвященный просил усилить надзор и контроль за старообрядцами со стороны местной полиции, чтобы не допустить распространение староверия «богохульными бродягами» (20). С мнением епископа согласился вятский губернатор А.Н. Мордвинов. Лишь в отношении последнего губернатор добавил, что сокращение числа последователей старообрядчества и его искоренение зависит, прежде всего, от активной деятельности духовенства Русской Православной Церкви. Православные пастыри, воздействуя на староверов силой слова и личным примером добропорядочной жизни, «могут повлиять на заблудших». Более того, А.Н. Мордвинов подверг критике представителей православного клира за некомпетентность и образ жизни, не всегда подобающий сану священника (21).

28 января 1849 г. последовало Высочайшее повеление, согласно которому Ситминская богадельня, в связи с кончиной ее основателя О. Безносикова, передавалась «со всем имуществом, строениями и участками земли в ведение Вятской палаты государственных имуществ». При этом все проживавшие там старообрядцы, в силу преклонного возраста, переходили на попечение родственников или «тех обществ, к которым они принадлежат». Духовное завещание О. Безносикова о передаче моленной дома по наследству подлежало уничтожению (22).

4 мая 1850 г. министр внутренних дел довел до сведения вятского губернатора решение Комитета министров, касавшееся судьбы Ситминской моленной. Ее следовало уничтожить «во избежание опасности от разрушения», в связи с тем что она пришла в «совершенную ветхость». Строительный материал необходимо было продать в пользу Вятского приказа общественного призрения. Все находившиеся в моленной иконы, книги, предметы богослужения должны были быть переданы на рассмотрение местной духовной консистории (23). Об исполнении данного распоряжения властей нолинским земским исправником был составлен рапорт, из которого следует, что 26–27 августа Ситминская моленная в присутствии представителей церкви и понятых была подвергнута разрушению.

По рассмотрении церковного имущества Вятской духовной консисторией некоторые деревянные иконы были признаны написанными «с произвольным суемудрием и несообразно с принятыми церковью образцами святых изображений, грубо и неправильно, притом многие из них так потемнели, полиняли и обветшали, что уже неприлично чествовать их поклонением пред ними Богу и святым его». Медные иконы и

кресты представители православного клира сочли выполненными «весьма грубо» и рекомендовали изъять их из церковного и домашнего употребления в соответствии с действовавшим законодательством (24). Вспомним, что еще при Петре I, в 1723 г., вышел указ, запрещающий производство и продажу медных и оловянных икон на том основании, что «выливаются оныя зело неискусно и неизобразительно, и тем достойной чести весьма лишаются» (25). В случае обнаружения таковых их следовало использовать на церковные нужды. Исключение составляли лишь нательные кресты. Появление подобного запрета, вероятно, было обусловлено не только потребностями государства в меди и олове, но и развитием меднолитейного культового производства именно в старообрядческой среде. Отливаемые староверами иконы имели от-личительный признак — изображение двуперстного крестного знамения. Этот символ «дониконовских» обрядов служил поводом для запрета на их распространение.

Медные иконы действительно имели широкое бытование в среде поборников «древнего благочестия». Например, их литьем занимался известный вятский старообрядец, основатель типографии в с. Старая Тушка Малмыжского уезда Л.А. Гребнев. Крупный старообрядческий меднолитейный центр находился в Поморье — Выговском (Данилове) монастыре. Активно развивалось меднолитейное производство в Мстёре — центре староверия Владимирской губернии. Известная в старообрядческом мире мастерская медного литья функционировала в д. Сопырево Красносельской волости Костромской губернии. Как справедливо оценил медные кресты и иконы известный филолог и искусствовед Ф.И. Буслаев, «это были святыни самые удобные для перенесения, прочные и дешевые; потому они и доселе в большом употреблении в простом народе...» (26). В условиях гонений на старообрядцев факт хорошей сохранности имел немаловажное значение.

Создаваемые старообрядцами медные иконы отличались высоким уровнем художественного мастерства. В частности, известный ценитель, реставратор и собиратель памятников старообрядческого искусства Ф.А. Каликин отмечал особый вклад староверов-поморцев в развитие религиозной культуры: «Вклад поморцев в общую сокровищницу русской культуры заключается еще и в том, что они впервые в первой четверти XVIII в. дали такое совершенное по четкости линий и пластичности формы литье, которое не нуждалось в последующей прочеканке». Однако представители региональных властей, занимавшиеся изъятием культовых ценностей старообрядцев, зачастую крайне низко оценивали их художественный уровень. Вероятнее всего, это обусловлено тенденциозным отношением к «ревнителям древнего благочестия».

Наконец, в 2 богослужебных книгах, хранившихся в Ситминской моленной, Вятская духовная консистория усмотрела несоответствие вероучению Русской Православной Церкви и «суетные прибавления» (27). В результате все

рассмотренные иконы, кресты и книги были отправлены для хранения в кафедральный собор.

Помимо молельни, при старообрядческом кладбище функционировала часовня, предназначение которой Михаил Безносиков объяснил нолинскому земскому исправнику следующим образом: «Не для молитвословия, а для бытия в день поминовения умерших на кладбище» (28). По его словам, часовня была построена старообрядцами не самовольно, а с согласия исправника Пироговского, о чем сохранилось письменное свидетельство-копия с соответствующего распоряжения Ситминскому волостному правлению от 20 июня 1811 г. В 1843–1844 гг. нолинским земским исправником по приказу вятского губернатора проводилось расследование на предмет выявления законности действий местных староверов. Подготовленный им рапорт позволяет представить размеры данной кладбищенской молельни. Ее длина составляла 7,5, ширина — 7 аршин, а высотой она была «в 25 рядов с покатою крышею из лубьев и в два ряда тесу» — «вид ее был обыкновенный, в два этажа крестьянский сруб». Лучший внешний вид часовни, по сравнению с ветхим деревянным молельным домом, опрошенные крестьяне-старообрядцы объяснили рядом факторов. В частности, удобным расположением, вследствие чего от неблагоприятного природно-климатического воздействия она защищена березовой рощей, а также отсутствием печки, что, по их словам, тоже могло привести к «преждевременной дряблости и гниению, от того самого штукатурка и не испортилась» (29). Последнее, впрочем, весьма сомнительно; логичнее было бы предположить обратное. Епископ Вятский и Слободской Неофит, обращаясь к вятскому губернатору, ходатайствовал об уничтожении данной кладбищенской молельни как незаконно построенной. В действиях исправника Пироговского преосвященный усмотрел нарушение законодательства и обратил внимание на существование молельного дома, открытого с разрешения властей, располагавшегося на расстоянии 46 саженей.

Молельня в с. Слудка Лобанской волости, принадлежавшая старообрядцам-поповцам, была построена в начале XIX в. Точно установить год ее основания не представляется возможным. В различных документах в качестве такового называется 1804 г. и 1810 г. (30). В связи с обветшанием молельного дома староверы предприняли соответствующие меры, однако действовавшее тогда законодательство не разрешало им не только строить вновь «что-либо, похужее на церкви», но и производить ремонт старых часовен (31). В ответ на эти действия старообрядцев в 1837 г. их молельня была закрыта нолинским земским исправником. Такова же была участь молельного дома беспоповцев федосеевского согласия с. Слудки. В случае закрытия той или иной старообрядческой молельни, закон предусматривал представление всех хранившихся в ней икон, книг и предметов церковной утвари на рассмотрение местной духовной консистории для передачи их

в распоряжение ближайшего единоверческого храма. Все предметы культа, изъятые из слудских молелен, поступили в церковь с. Лобанского. Епископ Вятский и Слободской Неофит высказал мысль о необходимости преобразования культовых центров староверов в православные храмы «с дозволением совершать на первый раз определенным священникам божественную службу по тем же старопечатным книгам, кои в оных часовнях находятся, если они по рассмотрении не окажутся противными православию» (32). Интересно, что вятский губернатор А.И. Мордвинов идею преосвященного воспринял скептически и в донесении министру внутренних дел отметил, что надеяться на успех ее реализации не представляется возможным, поскольку среди населения данной местности преобладают старообрядцы, не настроенные на диалог с официальной церковью. Кроме того, техническое состояние обветшавших зданий оставляло желать лучшего.

Реакция старообрядцев оказалась вполне предсказуемой: они выступили против претворения в жизнь идеи вятского преосвященного, поскольку при молельных домах находились кладбища. Доказывая законность своих прав, староверы предъявили земскому исправнику копию с указа Казанской губернской канцелярии от 4 февраля 1765 г. о выделении им государственной земли для погребения умерших. Ф.С. Штин от лица слудских поповцев ходатайствовал о разрешении им возобновить богослужения. В ходе проведенного расследования при каждой из слудских молелен были обнаружены настоящие паломнические центры. В частности, при молельне поповцев содержалось 9, а при федосеевской молельне — 11 келий, в которых проживали старообрядцы. По мнению исправника, они намерены «перенести в кельи богослужение, прикрыв посещение кладбища посторонними раскольниками видом поминков либо благотворительности» (33). В сложившейся ситуации епископ Неофит высказался за снос данных объектов. Окончательное решение по этому делу было вынесено 16 сентября 1841 г. Комитетом министров. В соответствии с ним кельи следовало разобрать, а пребывавших в них староверов вернуть в места их постоянного проживания, что и было выполнено (34). Что касается молельных домов старообрядцев, то по указу императора 5 января 1845 г. они были уничтожены в марте того же года. Местной полиции вменялось в обязанность установить строгое наблюдение за старообрядцами, с тем чтобы они «не осмеливались вновь устраивать молитвенных зданий или производить в домах своих сборища для богомолений» (35).

Еще одним крупным центром староверия в Нолинском уезде являлась Таратихинская молельня, находившаяся в Кырчанской волости. Она была построена в 1798 г. (36). При этом местные старообрядцы получили согласие вятского губернатора С.Б. Тютчева. Обязанности первых наставников при ней исполняли Чулкины и Ветошкины (37). Молельня представляла собой деревянный на каменном фундаменте дом,

первоначально увенчанный крестом. Внутренне помещение имело разделение на 2 половины — мужскую и женскую. В 1804 г. старообрядцам было разрешено содержать при молельне кладбище. Так же, как в случае с Боровской, Ситминской и Слудскими молельнями, при Таратихинском молельном доме стояло несколько келий, в которых проживали престарелые «ревнители древнего благочестия», содержащиеся за счет своих единокверцев. Эти дома были построены на средства состоятельных старообрядцев «не только с целью призрения бедных, но и для того, чтобы было им самим где остановиться, когда они приезжают для богомоления» (38). Таратихинская часовня функционировала до апреля 1840 г., когда она была уничтожена по высочайшему повелению «со всеми принадлежавшими к ней строениями» (39).

Епископ Вятский и Слободской Неофит в отчете Святейшему Синоду в числе причин распространения староверия назвал «соблазнительные поступки раскольнических наставников» (40). Среди них в Нолинском уезде самым значимым лицом был Гавриил Ожegov. Он проживал в одной из келий в Слудке вместе с Устиньей Козловой и исполнял обязанности наставника. Его помощником являлся Григорий Лучников. Особым уважением старообрядцев пользовался Гавриил Козлов, содержавший молельню в д. Мокрушинской. Публично носил одежду священнослужителя другой представитель старообрядческого клира — Тимофей Кощеев. По словам преосвященного, на Пасху он, в сопровождении свиты из чтецов и певцов, ездил по деревням с целью совершения молебнов и пропаганды своего учения, в центре которого — мысль об отрицании таинства брака. Совершением богослужений и отправлением духовных треб при Боровской молельне занимался Исаак Дрягин, который за нарушение закона содержался под стражей, но был освобожден по поручительству одного из местных староверов. Наконец, в отчете вятского епископа фигурирует имя Леонтия Крысова, занимавшегося крещением детей.

Преосвященный Неофит отмечает, что большую роль в пропаганде старообрядцами их религиозных идей играла распространяемая ими литература: «Раскольнические наставники и требоисправители, прикрываясь разными баснями о мнимой старине, входят в дома православных и безнаказанно проповедают под именем старой веры свое лжеучение, произнося хулы на Православную церковь, а дабы сильнее воздействовать на чувства простодушных, показывают одну книгу, содержимую ими в величайшем секрете, и тем завершают обольщение. Книга эта называется „Откровение в лицах“» (41). Безусловно, речь епископа очень эмоциональна и содержит подчеркнuto негативную характеристику старообрядчества с точки зрения апологета официальной церкви. Однако нельзя не признать, что власти духовные и светские справедливо оценивали религиозную литературу как элемент пропаганды староверия. В связи с этим одной из задач местной полиции и православного клира являлось ее обнаружение и

изъятие из обращения. При этом книги часто имели соответствующее оформление, для того чтобы через содержащиеся в них изображения раскрыть смысл повествования и наиболее сильно воздействовать на сердца всех верующих, включая и неграмотных. Так, например, в упомянутом «Откровении в лицах» на «заглавном листе изображена Православная церковь, которую обвил дракон, на противоположном листе — раскольническая часовня, над которой сияет свет». Православный священник представлен в полном облачении в момент совершения таинства крещения. Однако младенец, которого он вынимает из купели, «весь черный». Ему противопоставляется «раскольнический требоисправитель, и младенец, вынутый им из купели, изображен святым» (42). Аналогичны по содержанию и сюжетам были и лубочные картины, посвященные теме Страшного Суда, создаваемые самими староверами и распространявшиеся и во второй половине XIX в. На них изображалось шествие православных архиереев, священников и мирян в ад, а старообрядцев, с четками и восьмиконечным крестом, в рай. По словам губернатора, при виде картин такого содержания у колеблющихся православных появлялось сомнение: «Кто в самом деле попадет в рай?» (43).

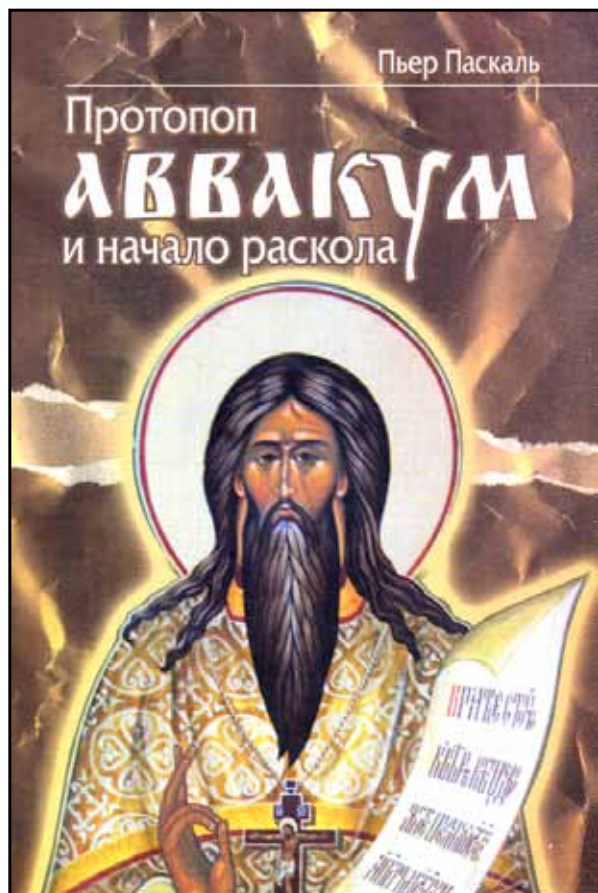
Таким образом, старообрядческие молельни играли важнейшую роль в сохранении религиозной древнерусской культуры. Иконы и богослужебные книги «дониконовского письма» воспринимались приверженцами «древнего благочестия» как носители святости, источник непререкаемой истины, связующее звено между разными поколениями людей. Их бережение старообрядцы считали своим духовным долгом. Между тем законодательство, действовавшее во второй четверти XIX в., носило ярко выраженный ограничительный и карательный характер по отношению к культовым центрам староверов. В частности, их храмы подлежали закрытию, разрушению или преобразованию в единоверческие церкви, а хранившиеся в них богослужебные принадлежности, иконы и литература изымались представителями власти и передавались, после рассмотрения представителями духовенства на предмет соответствия идеологии официальной церкви, в Министерство внутренних дел, ризницу местного кафедрального собора или один из единоверческих храмов. Возможности строить новые культовые центры старообрядцы были лишены. Такими действиями правительство в союзе с Русской Православной Церковью стремилось к искоренению староверия, однако добиться ожидаемого результата властям не удалось. Число последователей староверия, несмотря на предпринимаемые меры, неуклонно росло.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Фармаковский И. Ф. О первоначальном появлении раскола в Вятской епархии // Вятские епархиальные ведомости. 1868. №5. С.76–88.
2. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.582. Оп.128 з. Д.69. Л.13.
3. Там же. Ф.582. Оп.126. Д.103. Л.42.
4. Там же. Ф.582. Оп.128. Д.155. Л.53об.

5. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (1825–1881). Т.11 (1836). СПб., 1837. С.446.
6. ГАКО. Ф.582. Оп.128 г. Д.4. Л.13 об.
7. Там же. Л.39.
8. Там же. Ф.582. Оп.128 а. Д.4. Л.66.
9. Там же. Л.100–100об.
10. Там же. Ф.237. Оп.4. Д.1919. Л.145–145об.
11. Там же. Ф.582. Оп.128 а. Д.4. Л.193об.–194.
12. Там же. Л.172.
13. Там же. Л.173об.
14. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.797. Оп.27. Д.120. Л.15–15об.
15. ГАКО. Ф.237. Оп.7. Д.437. Л.70.
16. Там же. Ф.582. Оп.89. Д.669. Л.5об.
17. Там же. Ф.582. Оп.128. Д.155. Л.52; Оп.126. Д.103. Л.30.
18. ГАКО. Ф.582. Оп.128а. Д.4. Л.19.
19. ГАКО. Ф.582. Оп.128. Д.155. Л.52.
20. ГАКО. Ф.582. Оп.128а. Д.4. Л.12.
21. Там же. Л.22–22об.
22. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. С.157.
23. ГАКО. Ф.582. Оп.84. Д.6. Л.324–324об.
24. Там же. Л.400.
25. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое (1649–1825). Т. VII (1723–1727). СПб., 1830. С.19.
26. Буслаев Ф.И. Общие понятия о русской иконописи // Буслаев Ф.И. О литературе: Исследования. Статьи. М., 1990. С.360–361.
27. ГАКО. Ф.582. Оп.84. Д.6. Л.400 об.
28. Там же. Оп.128ж. Д.57. Л.2.
29. Там же. Л.4–4 б.
30. Там же. Оп.126. Д.103. Л.42; Оп.128г. Д.79. Л.1.
31. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (1825–1881). Т.1 (12 декабря 1825 г. – 1826 г.). СПб., 1827. С.946; Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (1825–1881). Т.11 (1836). СПб., 1837. С.446; Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе (1825–1881). Т.18 (1843). Часть 2: Прибавление к тому XVII. СПб., 1844. С.6.
32. ГАКО. Ф.582. Оп.128а. Д.4. Л.10об.
33. Там же. Оп.128г. Д.79. Л.14 об.
34. Там же. Л.43.
35. Там же. Оп.128а. Д.4. Л.35об.
36. Там же. Оп.126. Д.103. Л.42.
37. К-в И. Таратихинская часовня // ВЕВ. 1871. №2. С.38.
38. ГАКО. Ф.582. Оп.128. Д.155. Л.51об.
39. Там же. Оп.128 а. Д.4. Л.32.
40. Там же. Л.1.
41. Там же. Л.5об.
42. Там же. Л.6.
43. Там же. Ф.574. Оп.1. Д.271. Л.73.

БИБЛИОГРАФИЯ



Пьер Паскаль. Протопоп Аввакум и начало раскола. М., 2011. — 680 с.
(1-е издание)

При содействии Московской Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви издательство «Знак» выпустило 2-е издание русского перевода классического труда выдающегося французского слависта Пьера Паскаля (1890–1983) «Протопоп Аввакум и начало раскола». Эта работа принесла автору заслуженную мировую славу, а также открыла иностранному читателю историю жизни и подвига одного из самых ревностных исповедников Старой Веры, великого писателя, священномученика протопопа Аввакума.

За этот труд Пьер Паскаль, будущий профессор кафедры русского языка и литературы в Сорбонне, был удостоен ученой степени доктора славяноведения «с наивысшим отличием».

Сразу после своего первого издания в 1938 г. монография на многие десятилетия сделалась настольной книгой по истории русского церковного раскола второй половины XVII в. и не утратила своей научной ценности до наших дней. Книга, написанная на основании сравнительного исследования многочисленных первоисточников, с которыми французскому ученому довелось в 1920–1930-е годы работать в московских архивах, является наиболее полной в мире биографией протопопа Аввакума, своеобразной энциклопедией раннего старообрядчества. Написанная прекрасным литературным языком, с привлечением огромного пласта документов той эпохи, работа, которую можно назвать образцом научной прозы, детально и объективно прослеживает глубинные причины раскола Русской Церкви, трагические последствия которого сказываются до сих пор.

С.С. МИХАЙЛОВ

**ИЗ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА СТАРООБРЯДЦЕВ
БЕСПОПОВЦЕВ-ФЕДОСЕЕВЦЕВ Г. КОЛОМНЫ**

Подмосковный город Коломна в известные исторические периоды не имел многолюдных старообрядческих обществ, тем не менее играл определенную роль в истории русского староверия. Начнем с того, что он был кафедрой единственного представителя епископата, кто открыто выступил против никоновских новин — Павла Коломенского. В 1858–1860 гг. в Коломне была попытка учреждения новой старообрядческой белокрыницкой епископской кафедры, единственным архиереем на которой был Пафнутий Овчинников (1). Из с. Настасьино Коломенского уезда был родом белокрыницкий архиепископ Московский Антоний Шутов, который происходил из федосеевского согласия. По официальным сведениям, он родился членом господствующей церкви, хотя на деле происходил из спасовцев (2). Именно через Коломну в Москву попали представители одной из ветвей семейства Рыбаковых, выходцев из пригородного селения Бобреново, из которой происходили первый ректор московского старообрядческого института А. Рыбаков и известный историк Б.А. Рыбаков. Кстати, внуком одного из столпов коломенского старообрядчества времен Екатерины Великой был дед известного писателя И.И. Лажечникова. Однако это были представители поповщины, беспоповская ветвь староверия в силу определенных причин оставалась в тени.

В Коломне, по крайней мере в XIX в., известны небольшие общины поповцев и беспоповцев. По архивному материалу мы видим, к примеру, в 1826 г. в городе по одному поповскому и беспоповскому обществу, у которых были свои моленные. История коломенской поповщины более-менее полно представлена в книге автора, изданной в 2013 г. нынешним городским белокрыницким старообрядческим приходом Николы на Посаде (3). К исследованию прошлого беспоповских согласий города и окрестностей мы еще только приступаем.

По результатам архивной и полевой работы в деле исследования старообрядчества востока нынешнего Подмосковья мы можем утверждать, что в этом регионе из беспоповских согласий существовали поморцы, спасовцы, филипповцы и федосеевцы. Два первых согласия, особенно спасовцы, скорее всего, представляют собой коренные старообрядческие течения, распространившиеся в крае на раннем этапе местной старообрядческой истории (4). Федосеевцы стали осуществлять свою деятельность через Коломну в соседнем Егорьевском уезде Рязанской губернии в 1810–1830-х годах, а затем часть их новообращенных обществ вдруг к началу XX в. оказывается в филипповском согласии (5). Это видно по полевым материалам автора.

О том, что в окрестностях Коломны федосеевцы существовали и на раннем этапе, уже в XVIII в., свидетельствует тот факт, что уже в 1770-х годах из их среды выделяется так называемое «бабушкино согласие», основателем которого был Епифаний Лактионов, который жил неподалеку от Коломны (6). Отсюда мы можем сделать вывод, что в это время и в самом городе уже была община этого согласия. Точного времени ее возникновения и какие-либо подробности этого периода мы не знаем. Однозначно, после 1771 г. на местных федосеевцев стало оказывать мощное влияние появляющееся в это время в соседней Москве Преображенское кладбище. Возможно, тогда местная федосеевщина могла развиваться сильнее за счет других беспоповцев, общества которых могли быть в Коломне и округе прежде.

Мы также нашли небольшое упоминание о коломенской федосеевской моленной в книге Ф. Ливанова «Раскольники и острожники»: «в коломенской общине возникали часто ссоры между проживающими там федосеевцами, и по доходившим до Преображенского кладбища жалобам, отправляемые и наставники их примиряли» (7).

Уже процитированный нами чуть выше А.И. Мальцев упоминает и о письме наставника Луки Терентьева в Астрахань коломенскому купцу Ивану Михайлову Мякинину, написанном 30 ноября 1806 г. (8). Отсюда видно, что в федосеевском обществе Коломны уже встречались представители купеческого сословия. Мякинин мог постоянно проживать в Астрахани, почему именно туда ему было отправлено послание, мог просто долго находиться в этом городе, связанном с Коломной тесными торговыми связями — одна из двух главнейших улиц города назвалась Астраханская (вторая, для сравнения — Московская).

Более-менее четкую историю коломенских федосеевцев мы прослеживаем с 1820-х годов. В «Ведомости о состоящих в Москве и ее губернии старообрядческих и раскольнических часовнях и молельнях», составленной ведомством московского военного генерал-губернатора в 1826 г., мы видим в г. Коломна старообрядческую моленную «под названием богадельни» в доме московского купца Федотова. Там жили «одне женщины секты называемой безпоповщина» (9). Когда один из авторов миссионерского журнала «Братское слово» шесть десятилетий спустя описывал это заведение, то он упоминал моленную и богадельню, расположенную «в двухэтажном каменном доме, где жили двадцать девиц» (10). В одном из архивных дел более позднего периода мы нашли информацию, что Федотов приобрел владение на аукционных торгах в декабре 1816 г., богадельня

же была основана в 1813 г. купцом Машонкиным, судя по всему, без какого-либо разрешения властей (в 1839 г. при расследовании документ не был найден). До переезда в дом устроенной Машонкиным богадельни, центр коломенских федосеевцев располагался вроде бы с начала 1770-х годов в районе слияния рек Коломенки и Репинки; молились также в домах ряда единоверных обывателей. Из них известны имена купчихи Ульяны Андреевой, купеческой дочери Агафьи Ильиной (11). Мы полагаем, что эта богадельня могла сформироваться под влиянием общины Преображенского кладбища и однозначно была его местным филиалом. То, что владение, где она находилась, принадлежало московскому купцу, говорит само за себя. В официальном церковно-административном плане богадельня была в приходе Покровской церкви на древнем городском посаде.

Точную численность федосеевцев в Коломне мы не знаем: в официальных данных, судя по всему, даются только сведения о лицах, проживавших при моленной, в богадельне. Например, в 1847 г. в рассматриваемом городе показаны 110 беспоповцев, 10 из которых были мужского пола, а остальная сотня — женского (12). Здесь сразу заставляют усомниться в точности информации бросающиеся в глаза округление цифр. Также надо обратить внимание на значительное преобладание именно женщин, в которых явно нам представлены обитательницы богадельни. Но в городе и его ближайшей округе жили другие прихожане моленной, которых представителям местного духовного и светского начальства проще было «не замечать» и не вносить во всевозможные отчеты и т.п.

Согласно сведениям Канцелярии московского гражданского губернатора, в 1850-х годах главными действующими лицами в коломенской беспоповской федосеевской общине были: 1. коломенская мещанка девица Анна Фомина, 2. коломенская мещанка Анна Егорова Зобова. Фомина была уважаемой в коломенском беспоповском обществе, имела неплохое состояние и жила в собственном доме, часть которого сдавала своим единоверцам. Ее сыновья — купцы 3-й гильдии, проживали отдельно от нее (13). То, что она официально значилась «старой девкой» и в то же самое время у нее были сыновья знающих специфику небрачных беспоповских согласий не удивляет.

В то время, когда в коломенском федосеевском обществе упоминаются две вышеприведенные женщины, оно переживало драматические события, связанные с закрытием богадельни и сломкой прежней старинной моленной. В 1838 г. власти решили все это закрыть. В богадельне, по сведениям духовных властей, а конкретно, злейшего врага старообрядцев митрополита Филарета Московского и Коломенского, проживало «значительное количество лиц обоего пола», причем преобладали молодые женщины. Всего обитателей этого заведения было 60 человек (14). Сама богадельня представляла собой бывшее владение мещанина

Федотова, которого мы встречали в ведомости 1926 г., только в купеческом звании. Этот человек владел участком земли с подопечным заведением до своей смерти в 1831 г., после чего его наследница, Марья Федотова, продала его московскому купцу Ивану Михайлову Стукалову, Семену Фомину и Семену Кузьмину. Дом же этот с владением, как мы уже сообщали, был устроен купцом Машонкиным в 1813 г., а через три года перекуплен Федотовым (15). Как мы видим, участок с постройками, где были богадельня и моленная, от одного владельца-федосеевца, переходил к другому.

Здание богадельни представляло собой каменный двух-этажный дом, в котором находились кельи — на верхнем этаже проживало 43 человека. К этому корпусу была пристроена деревянная, крытая железом моленная, упомянутая «довольно прочной» на момент осмотра представителями властей. На участке было еще 2 небольших корпуса келий, одноэтажных деревянных, каменная одноэтажная кухня и разные надворные службы (16).

Описание судьбы коломенского федосеевского центра во время долгого разбирательства с ним властей — тема отдельного подробного рассказа. В 1848 г., пытаясь спасти духовный центр своих единоверцев, владение купил московский купец Федор Алексеевич Гучков. В начале 1850-х годов коломенские федосеевские богадельня и моленная были во владении мещанки Шукиной, куда их перенесли из дома Мякинина (17). Тут также надо вспомнить о мещанке «девице» Фоминой, которая, как мы видели выше, сдавала часть своего дома единоверным с ней старообрядцам. Этими людьми могли быть обитатели богадельни, закрытой властями на прежнем месте. Судя по более позднему упоминанию старожилами о месте федосеевской моленной, после закрытия властями на прежнем месте федосеевская богадельня с молитвенным помещением мигрировали в пределах одного района. Это можно объяснить только более-менее компактным расселением коломенских федосеевцев в пределах древнего городского посада и, скорее всего, даже одного официального Покровского прихода — ниже мы увидим упоминание о беспоповской моленной на Москворецкой улице, в том же районе.

Загадкой коломенской старообрядческой истории является вопрос о месте погребения представителей живших в городе согласий. В городе прежде было одно общественное кладбище, уничтоженное в советское время, территория которого ныне представляет собой мемориальный парк. От городского погоста уцелели лишь Петропавловская церковь и ограда с северной и восточной сторон с двумя башенками-часовнями. Коломенские историки и краеведы ничего не знают о том, где был старообрядческий погост. Мне показали место, где за оградой православного кладбища находилось иудейское, но на вопрос о старообрядческом всегда пожимали плечами. Ничего не знают о нем и в современном городском

белокриницком приходе, хотя, казалось бы, там немало коренных городских староверов. Мы же обнаружили архивное дело фонда Канцелярии московского гражданского губернатора, появившееся вслед за очередным тревожным посланием губернским властям митрополита Московского Филарета и датированное 1860 г. Оно посвящено не федосевцам, а попovцам, однако, на наш взгляд, является важным и для темы коломенской беспоповщины, поскольку явно может касаться общего места старообрядческого погребения. Священник кладбищенской Петропавловской церкви Иоанн Фаминцев, ссылаясь на церковного старосту купца Миляева, а также сторожа Антона Маркова, сообщил митрополиту Филарету, что 3 июля того года, при погребении снохи коломенского купца Гордея Духанова, на подведомственном им кладбище было старообрядческое пение, «сверх сего до моего сведения дошло, что раскольники через православное кладбище ходят на свое раскольническое, что оскорбляет православных». На место погребения городских старообрядцев, как мы видим из материалов дела, существовал особый ход (18). Приведенная информация свидетельствует о том, что старообрядцев, по крайней мере попovцев, хоронили на кладбище, которое примыкало к официальному православному, через которое можно было на него пройти, или же внутри кладбищенской ограды был специальный старообрядческий участок.

Касательно же погребения беспоповцев нами обнаружено дело фонда Московского военного генерал-губернатора, которое относится к более раннему времени, к 1839–1840 гг. В нем упоминается, что «к стыду Православной церкви» беспоповцы устраивали свои похоронные церемонии через весь город. Молебствия на таких мероприятиях устраивали «девки в белых платках». Упоминалось, что при подобном пышном церемониале был погребен богатый купец Коробов (19). Но куда Коробова и его усопших одновверцев носили в последний путь, в этом деле не говорится. Скорее всего, беспоповское кладбище было просто участком на общем с попovцами месте, возможно, отделенном от последних простой загородкой.

Мы полагаем, что в Коломне относительно погостов разных исповеданий существовала такая же картина, что и в соседнем Егорьевске: рядом располагались православное, старообрядческое и иудейское кладбища. Отсутствие же у местных историков сведений о месте последнего пристанища старообрядцев, на наш взгляд, можно объяснить тем, что им просто не попадались информаторы, которые могли бы показать место. Лужайку за оградой бывшего православного кладбища мне показал коломенский историк Ломако, которому в свое время его показали люди, жившие прежде поблизости, и потомки погребенных на нем.

Но еще немного поговорим о коломенской федосеевской моленной. В старой московской епархиальной периодике мы обнаружили небольшое описание посещения некой старообрядческой моленной в Коломне, написанное корреспондентом,

бывшем, судя по подписи под материалом, из с. Раменского соседнего Бронницкого уезда, ставшего в XX в. крупным подмосковным городом. В данном «репортаже», для которого Раменскому пришлось заранее испрашивать и ждать разрешения у попечителя моленной, легко угадывается именно беспоповская моленная. Ее владельцу, имя которого также нам не сообщается, принадлежала мельница, куда он уехал на время посещения молитвенного здания чужаком (20).

Наверное, последнее упоминание о существовании моленной федосеевцев в Коломне относится к рубежу 1880–1890-х годов и обнаружено нами уже в документах не губернских, а местных уездных ведомств. Тогда настоятелем моленной значился наставник Иван Яковлев (21). Сколько лет ему было в то время, и сколько лет он руководил общиной, мы на данный момент информацией не располагаем. Возможно, этот человек был на своем посту и в начале XX в., и даже в первые годы советской власти. Кто его сменил, также неизвестно.

Одновверцы коломенских федосеевцев жили не только в селениях уезда, которые мы видим на выпущенной в 1871 г. «Карте раскольничьих селений Московской губернии» (22). Федосеевцы компактно жили в трех селениях соседнего Бронницкого уезда: Конобеево, Старая и Бессоново (23). В 1960-х гг. эта местность оказалась связанной с Коломной Московско-Рязанской железной дорогой, что явно сказалось на внутриконфессиональных контактах. Мы также упоминали об обществах этого согласия, которые появились в другом соседнем уезде — Егорьевском Рязанской губернии. По полевым материалам автора, к началу XX в. большая часть этих обществ была уже филипповской. Федосеевцы сохранились только в деревнях Поповка и Зарудня Маливского прихода, которые географически располагались недалеко от Коломны и в настоящее время входят в состав Коломенского района (24). Старожилы этих селений рассказали, что еще в 1980-х годах здесь жили последние пожилые федосеевки, которые по мере возможности ездили на молитву в Москву, на Преображенку. Также представители федосеевского согласия проживали в Зарайске и Зарайском уезде той же Рязанской губернии. К сожалению, этот уголок старообрядческого мира еще ждет своего исследователя.

В начале XX в. ни федосеевцы, ни какие-либо другие беспоповцы Коломны и Коломенского уезда не регистрировали официальных общин. Вообще о какой-либо беспоповской истории в городе этого времени у нас нет информации. В 1907–1909 гг. попovцы, окружники и неокружники-иовцы, регистрировали по общине. Весь архивный и опубликованный материал этого времени касается только этих обществ. Мы также не обнаружили информации о закрытии коломенских беспоповских моленных в 1920–1930-х годах. Тем не менее в ходе бесед с городскими старожилами-старообрядцами периодически всплывала информация о том, что беспоповцы в Коломне

жили еще в конце XX в. Старожилы также помнят, что в старой части города, на Москворецкой улице, существовала старообрядческая Георгиевская моленная, ни о каких подробностях истории которой никто сказать ничего не мог. Это молитвенное здание/помещение однозначно не было поповским, а учитывая известное нам место расположения федосеевской богадельни, мы смело можем утверждать, это оно принадлежало именно этому согласию.

Здесь также хотелось бы обратить внимание на посвящение моленной Георгию Победоносцу. По словам прекрасного знатока истории Коломны екатерининской эпохи Евгения Львовича Ломако, этот святой не был популярен в городе и ему не было посвящено ни одного храма. Получается, что молитвенное здание старообрядцев-беспоповцев было единственным коломенским прецедентом. Опыт изучения истории молитвенных зданий и помещений востока современного Подмоскovie показывает, что там, где старообрядцы и представители господствующего исповедания были потомками древнего дониконовского населения, посвящения официальных церквей и старообрядческих моленных было идентично. Причина ясна: и те, и другие вели историю от местных древних храмов и как бы оспаривали друг у друга право преемства от них. Иногда имели место случаи, когда посвящение старообрядцами менялось в силу каких-либо причин — например, в гуслицкой деревне Слободищи Ильинская моленная стала Казанской после явления там Казанской Губинской иконы. Посвящение федосеевской моленной в Коломне могло быть принесено извне пришлыми федосеевцами из какого-то другого места. Возможно также, что с великомучеником Георгием связано какое-то событие в общине. Мы точную причину уже вряд ли когда-либо узнаем.

Из полевых источников мы знаем, что помимо федосеевцев в Коломне жили и филипповцы. Учитывая историю филипповских обществ, о которых мы знаем в окрестностях Егорьевска (Бурцево, Овчагино и др.), которые начинали свою историю как федосеевские, осмелимся предположить, что такая же картина могла иметь место и в рассматриваемом городе. В середине XX в. филипповцы прежнего Зарайского уезда, Коломны и Коломенского района (бывшая деревня Поповка Егорьевского уезда), деревни Кладьково современного Воскресенского района Егорьевска, фактически были едиными миром, поддерживая отношения с одноверцами в Москве, Кимрах, Владимире и других местах. В настоящее время более-менее известно о филипповском обществе д. Кладьково, снесенной в начале 1980-х годов при разработке фосфоритов, насчитывавшем, всего несколько семейств проживавших среди белокрыницкого большинства этого селения (25), и немного о моленной д. Поповка (26). Ныне также почти невозможно восстановить какие-либо события коломенской городской филипповской истории этого времени. От старожилов бывшей Поповки, которая в советское время стала посел-

ком Октябрьское, и Кладькова мы знаем только то, что в Коломне жила некая Валентина, которая, судя по всему, была неофициальным лидером городского общества и собственно контактировала с филипповцами соседних мест. Ее отчества и фамилии никто вспомнить так и не смог.

К сожалению, ликвидировать такое «белое пятно», как история коломенских федосеевцев, равно как и других беспоповцев этого города, за скудостью архивного материала и невозможности уже собрать какой-либо полевой материал, нам вряд ли теперь удастся. Возможно, что в скором времени будут выявлены только небольшие дела или документы, содержащие информацию по данной теме.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря / Сост. С.Г. Вургафт, И.А. Ушаков. М., 1996. С.215.
2. Там же. С.31.
3. Михайлов С.С. История старообрядчества г. Коломна и его окрестностей. Коломна, 2013.
4. Он же. Старообрядцы-спасовцы Гуслиц и Егорьевского уезда // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.14. М., 2012. С.40–46; он же. Старообрядцы-поморцы в Гуслицах в XIX–начале XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.15. М., 2015. С.63–72; он же. Старообрядцы поморского, филипповского и федосеевского согласий в Гуслицах и других местностях Западной Мещеры // Этноконфессиональное изучение Мещёрского края: Материалы семинара, проведенного 29 октября 2014 года в Татарском исламском культурном центре при соборной мечети г. Орехово-Зуево. Владимир, 2015. С.39–59; Центральный Исторический Архив Москвы Ф.17. Оп.5. Д.1477. Л.6–7об.
5. Государственный архив Рязанской области (далее — ГАРО). Ф.627. Оп.147. Д.15. Л.45; ГАРО. Ф.723. Оп.1. Т.1. Д.595а. Л.1–49; ГАРО. Ф.723. Оп.1. Т.1. Д.512. Л.1–14; ГАРО. Ф.723. Оп.1. Т.2. Д.779а. Л.1–162; ГАРО. Ф.5. Оп.4. Д.31. Л.33–35об.
6. Мальцев А.И. Старообрядческие беспоповские согласия в XVIII–начале XIX в. Новосибирск, 2006. С.340.
7. Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. Т.3. СПб., 1872. С.150.
8. Мальцев А.И. Указ. соч. С.536.
9. ЦИАМ. Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.152.
10. Марков С. Инокания Агафолия // Братское слово. М., 1884. №14. С.198–206.
11. ЦИАМ. Ф.16. Оп.109. Д.139. Т.1. Л.7–7об.
12. Там же. Ф.17. Оп.98. Д.495. Л.52об–53.
13. Там же. Ф.17. Оп.98. Д.536. Л.110.
14. Там же. Ф.16. Оп.109. Д.139. Т.1. Л.1–4об.
15. Там же. Л.7–7об.
16. Там же. Л.32.
17. Там же. Л.77, 84, 91.
18. Там же. Ф.17. Оп.13. Д.489. Л.1–5.
19. Там же. Ф.16. Оп.109. Д.187. Л.1–3об.
20. Посещение раскольничьей моленной в Коломне // Московские епархиальные ведомости. М., 1873. №28. С.275–276.
21. ЦИАМ. Ф.492. Оп.2. Д.128. Л.58.
22. Карта раскольничьих селений Московской губернии. Издание московского губернского статистического комитета. М., 1871.

23. ЦИАМ. Ф.54. Оп.177. Д.3072. Л.20; Боярский Д.Е., Михайлов С.С. Старообрядческие храмы и общества восточной части Воскресенского района. Владимир-Хорлово, 2007. С.124-128.

24. Михайлов С.С. Староверие Егорьевского

края. Старообрядческие общества в Егорьевском уезде Рязанской губернии в XIX – XX вв. М., 2013. С.192-196.

25. Боярский Д.Е., Михайлов С.С. Указ. соч. С.129-133.

26. Михайлов С.С. Староверие Егорьевского края. С.196-197.

БИБЛИОГРАФИЯ

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ГУСЛИЦАХ В XIX-XX СТОЛЕТИЯХ

ГЛАВА I. О ГУСЛИЦАХ И ИХ ГРАНИЦАХ.

ГЛАВА II. «СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ПАЛЕСТИНА».

История гуслицкого старообрядчества.

Распределение старообрядческого населения гуслицких селений XIX–начала XX вв. по согласиям.

Характеристика гуслицких согласий.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОНАСТЫРИ И СКИТЫ.

ГЛАВА I. МОНАСТЫРИ И СКИТЫ ВБЛИЗИ ДЕРЕВЕНЬ БЕЛИВО И МИСЦЕВО.

ГЛАВА II. ТРОИЦКИЙ МОНАСТЫРЬ-СКИТ ВОЗЛЕ ДЕРЕВНИ ШУВОЕ

Мужской скит возле деревни Устьяново.

ГЛАВА III. ДРУГИЕ ИНОЧЕСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ В ГУСЛИЦАХ.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ МО- ЛЕННЫЕ В СЕЛЕНИЯХ ГУСЛИЦКОГО КРАЯ.

ГЛАВА I. ИЛЬИНСКАЯ ВОЛОСТЬ.

ГЛАВА II. БЕЗЗУБОВСКАЯ ВОЛОСТЬ

ГЛАВА III. ДОРХОВСКАЯ ВОЛОСТЬ(ГУСЛИЦКОЕ РАМЕНЬЕ)

ГЛАВА IV. ЗАПОНОРСКАЯ ВОЛОСТЬ.

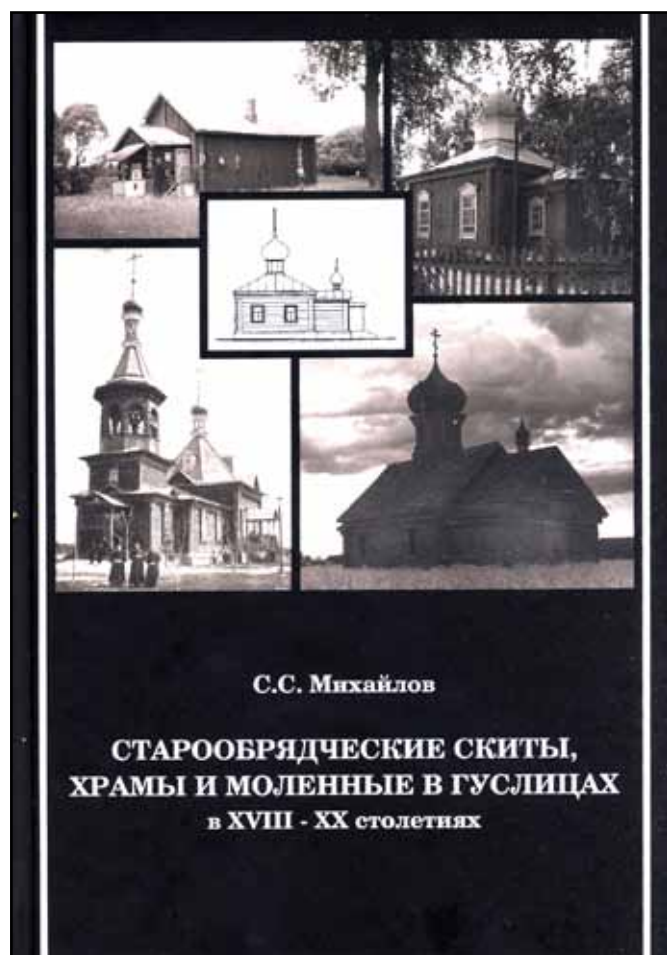
ГЛАВА V. КАРПОВСКАЯ ВОЛОСТЬ.

ГЛАВА VI. ЕДИНОВЕРЧЕСКИЕ ЦЕРКВИ В ГУСЛИЦАХ.

Погост Селна (ныне территория н.п. Давыдове), Запонорской волости. Крестовоздвиженский храм.

Дер. Мальково Дорховской волости. Церковь Рождества Богородицы.

Конец XX века. Гор. Куровское Орехово-Зуевского района. Церкви Преображения Господня и Иоанна Лествичника.



Михайлов С.С. Старообрядческие скиты, храмы и моленные в Гуслицах в XIX–XX столетиях. Москва: «Археодоксия», 2017. – 456 с.

Книга известного исследователя подмосковного старообрядчества Сергея Сергеевича Михайлова является полным историческим описанием существовавших в самобытном микрорегионе, известном как Гуслицы, старообрядческих молитвенных зданий. В книге, по административным границам старинных волостей конца XVIII–начала XX вв., даны сведения по истории старообрядческих моленных, начиная с их первого упоминания на страницах архивных документов и по сегодняшний день. Отдельные главы посвящены известным старообрядческим иноческим поселениям и единоверческим храмам в Гуслицком крае.

Для историков, этнологов, специалистов по истории и культуре старообрядчества, церковной истории, исследователей Московского и Мещёрского регионов.

В.В. МОЛЗИНСКИЙ

НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ КАПТЕРЕВ И ЕГО РОЛЬ В ПОСТИЖЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРАВДЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

В исторической науке дореволюционной России, как и во всей системе ее гуманитарных знаний, доминирующей была тенденция мировоззренческого подхода, обусловленная идеалами государственного православия. Отставание устоев «реформированного» в XVII в. православия в борьбе со «старой верой» неизбежно определяло изначальную направленность научных изысканий на поиск исторических аргументов в обоснование важности соответствующих задач и целей.

Но, как часто бывает, в оценке исторических процессов и событий, в осмыслении истоков и содержательных основ старообрядчества особую познавательную ценность обрели труды его противников, тех из них, по крайней мере, кто обладал глубиной познаний, талантом научного анализа и профессиональной честностью, позволяющей возвыситься над изначальными идеологическими догмами. Видению в старообрядчестве приверженности традициям православия средневековой Византии, неизменным с момента Крещения Руси и сохранившимся только в великорусской церкви, отечественная наука обязана прежде всего духовно-академической школе.

Особое место в русской историографии старообрядчества должно быть отведено трудам выдающегося ученого рубежа XIX–XX столетий Н.Ф. Каптерева, в отношении которых приемлемыми оказываются малоупотребимые в сфере гуманитарных знаний понятия научных открытий. В первую очередь это относится к работе «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов». Опираясь на всевозможные источники, в том числе и доступные к концу XIX в. документы (1887), Н.Ф. Каптерев доказывает, что грекофильская церковная реформа, проведение которой неизменно приписывается Никону, началась еще в патриаршество Иосифа. Именно тогда, по Н.Ф. Каптереву и согласно историческим реалиям, проявилось сближение «Руси Московской с Киевской», усилилось влияние киевской литературы и ученых, проявилось осознание того, что «большинство южно-русских по-прежнему... осталось „православными“» (1); началось исправление церковных книг по греческим подлинникам (а вовсе не древнерусским, как это принято было думать) (2).

Историческая концепция обособления русской православной церкви после Флорентийской унии и падения Константинополя, а также в результате расхождений с возникшими в XI в. у греков обрядами (троеперстие, троение аллилуйи и др.), отвергнутыми Стоглавом, предложенная Н.Ф. Каптеревым, не представляется в целом новаторской (3), а отмеченные учеными факты

издания при Иосифе Кирилловой книги, Книги о вере, малого Катахизиса и других малороссийских книг (4) довольно-таки хрестоматийны. Оригинал, однако, вывод историка о том, что появление упомянутых произведений в России, равно как и многократные обращения Иосифа к Константинопольскому патриарху, как бы к стоящему «над», «прямо подготавливало почву для реформы Никона» (5), которая вместе с тем была подготовлена и «кадрово» активной деятельностью в этом направлении Ф.М. Ртищева (6) и привлечением в Москву греческих и малороссийских монахов, в частности, Епифания Славинецкого (1648), Арсения Сатановского (1649), Дамаскина Птицкого (1650).

Н.Ф. Каптерев обоснованно опровергает факт причастности к делам книжного исправления Аввакума, Лазаря, Никиты, Федора, Неронова и Стефана, что ошибочно вошло в отечественную науку благодаря «свидетельствам» третьего послания Игнатия Тобольского (начавшего, как известно, церковную карьеру на Соловках после взятия их царскими войсками), основывающегося явно на устно-вторичных «источниках» о первых годах церковного раскола.

Аргументация Н.Ф. Каптерева строится, помимо документов, на положениях крупнейших авторитетов церковно-исторической науки и солидных духовно-академических изданий. Речь, прежде всего, идет о положениях трудов митрополита Макария, эволюционирующих в его научно-творческой деятельности, но, тем не менее, сохраняющих ряд неточностей. Так, ссылаясь на прения с греками о вере Арсения Суханова, в «Истории русской церкви» Макарий высказывает предположение о том, что первые «расколотчики», не будучи «справщиками» непосредственно, осуществляли при патриархе Иосифе руководство этой работой. Соответствующим образом интерпретировались слова Суханова, будто «избранные люди... а над теми людьми (справщиками. — **В.М.**) надзирают, по государеву указу митрополит и архимандрит и протопопы» (курсив мой. — **В.М.**). Н.Ф. Каптерев приводит это положение, справедливо отмечая бездоказательность предположений Макария, что под протопопами имелись в виду именно Аввакум, Неронов и другие староверы (7).

Выводы Н.Ф. Каптерева ставили под сомнение общепринятые аксиомы духовно-академической науки, привлекая внимание многих исследователей-современников, стремящихся в своих трудах отойти от шаблонов «консервативно-обличительного» взгляда на события церковного раскола XVII в.

Упомянем здесь хотя бы отдельные фрагменты работы П.Ф. Николаевского «Московский печат-

ный двор при патриархе Никоне», помещенной на страницах журнала «Христианское чтение» за 1890–1891 гг. (8). Возвращаясь вновь к констатации известного и неоднократно приводимого в духовно-академической литературе факта отказа митрополита Макария в «Истории русской церкви» от неточностей, допущенных им в «Истории русского раскола», будто первые «раскольники» были книжными «справщиками» при Иосифе, исследователь подчеркивает, что новая версия, согласно которой Аввакум, Неронов и др. имели все же влияние на процесс редактирования церковных текстов, была отвергнута лишь Н.Ф. Каптеревым. Вместе с тем П.Ф. Николаевский как бы фиксирует в своей работе состояние духовно-академической мысли своего времени (последнего двадцатилетия XIX в.) о «расколе» (старообрядчестве), в сфере которой в науке продолжает бытовать укоренившаяся отмеченная выше неточность, добавим — пронизывающая также часть богословско-«обличительной» и гражданской исторической литературы государственно-церковной ориентации более позднего времени.

В силу легко объяснимых, но далеких от науки причин — веры русского человека в незыблемость авторитета знаменитых имен — консервативно упрощенное объяснение раскола личностными обидами невежественных русских старцев, первых «расколоучителей», на Никона, данное, наряду с Макарием, в одиннадцатом томе «Истории» С.М. Соловьева, находит место даже в исследованиях рубежа XIX–XX вв. К таковым относятся соответствующие положения трудов П.С. Смирнова, находящего упомянутые Н.Ф. Каптеревым моменты не вполне доказанными (9).

Возникает, поэтому, необходимость хотя бы частичного воспроизведения доказательств, приводимых Н.Ф. Каптеревым. Так, по его данным, никем неоспариваемым, важнейшая для староверов и их воззрений особенность — учение о двоеперстии — была внесена в Псалтырь 1642 г. где-то в период 21 сентября — 31 декабря, а статья подобного содержания о перстосложении была напечатана в Кирилловой книге, вышедшей в 1644 г. (10).

К тому времени, но не ранее 1645–1646 гг., весомое положение в русской церкви обрел царский духовник Стефан Вонифатьев, став протопопом Благовещенского собора. Чуть позднее происходит сближение его с Ф.М. Ртищевым, благодаря чему с одобрения государя производится назначение Ивана Неронова протопопом Казанского собора, а соответственно, переезд его из Нижнего Новгорода в Москву не ранее 1646–1647 гг. Появление в столице Аввакума датируется примерно последним годом жизни патриарха Иосифа, Даниила — чуть ранее, Логгина — уже при Никоне, а Лазарь и Никита постоянно не жили в ней вовсе.

Получается, что Аввакум и Даниил могли влиять на церковную жизнь столицы лишь в последние месяцы патриаршества Иосифа, Неронов — с 1646–1647 гг., когда основные и наиболее значимые (в последующем разделении мнений) книжные правки были уже позади.

Логгин, Лазарь и Никита вообще не имели такой возможности, так как не проживали в Москве. Отсюда вытекало, что исправление церковных книг при патриархе Иосифе осуществлялось отнюдь не будущими «расколоучителями», которые десятилетие спустя отстаивали их, следовательно, далеко не по личным мотивам. Глубокая вера в устои «древлеправославной» традиции оказывалась истинной причиной и духовно-нравственной основой движения «старого обряда», требующей, однако, исторической аргументации.

Н.Ф. Каптерев находит доказательства в пользу двоеперстия, указывая, что вопрос о нем возник у нас впервые в середине XV в., считая аргументом «Феодоритово слово» (11), положения которого, принятые русской церковью, позднее были подтверждены Стоглавом (12).

Приводя массу примеров и имен русских иерархов, признающих двоеперстие при крестном знамении, ученый формулирует свой вывод о том, что в Московской Руси до половины XVII в. оно было общеупотребимо, признаваемо всею церковью как единственно правильное. «Нужно признать, как того требует историческая истина, — пишет историк, — что факт существования в Московской Руси двоеперстия стоит твердо и неопровержимо» (13). Но исследователь идет дальше в своих умозаключениях, привлекая материал по истории церкви в Киевской Руси и у греков. По мнению Н.Ф. Каптерева, со времен Киевской Руси и до половины XVII в. в русском Православии господствовало двоеперстие, в то время как в ученой литературе «свидетельств за троеперстие решительно не имеется» (14). Н.Ф. Каптерев приводит доказательства двоеперстия как единственной формы крестного знамения у греков в момент крещения Руси, воспринявшей его тогда вместе с прочими элементами православного культа (15). Таким образом, не ставя перед собой идейно-политических задач и не преследуя целей богословско-правового обоснования той или иной ветви русского православия, Н.Ф. Каптерев, объективно оценивая имеющиеся тогда документы, совершил подлинный переворот во всей духовно-академической науке. В книге «Патриарх Никон и его противники...» вдруг со всей очевидностью обнаружилась неоспоримая аргументация исторической правоты и обоснованности многовековой традиции учения сторонников «старой веры».

Расхождения Никона и «раскольников» (староверов), следовательно, не только не были продиктованы мотивами личностных обид, но, имея изначально церковно-обрядовую основу, диктовались верностью «древлеправославной» традиции Московской Руси и средневековой Византии.

При этом староверов вовсе не отличала приверженность «букве». Они совершенно несправедливо обвинялись порой в неприятии всякого исправления текстов. По замечанию Н.Ф. Каптерева, «ревнители благочестия» (*ученый во многих случаях отождествляет их со староверами. — В.М.*) признавали, что в русских церковных книгах находятся некоторые ошибки и погрешности,

внесенные в них невнимательными и небрежными переписчиками, и что с этой стороны русские книги действительно нуждаются в исправлении», но считали неприемлемым ориентацию на современные греческие образцы (16). Следовательно, в своем утверждении о неприятии староверами исправления обрядов и чинов (17). Каптерев вовсе не отрицает взглядов староверов на допустимость исправлений некоторых текстовых частей.

Последовавшая критика концепции ученого, прежде всего со стороны Н. Субботина и И. Дешина, обнаруживает черты тривиальной некорректности, характеризуемой примерно следующей схемой: исказить мысль ученого, превратно ее истолковать, а затем шельмовать за уже очевидную, но далекую от самого источника абсурдность.

И. Дешин (калужский священник) отмечает назревшую необходимость текстовых правок, ибо «история русской церкви знает примеры, когда богослужебные книги искажались даже намеренно» (18). В качестве аргумента привлекаются сведения из «Истории русской церкви» Е.Е. Голубинского, в частности, упоминание решений Стоглава об исправлении неточностей (19). Но Каптерев пишет не о текстах, а об обрядах, когда констатирует их неизменность со времени крещения Руси, но видит «рознь между московскими церковными чинами и позднейшими греческими» в тех изменениях, которые внесли сами греки (20). Критика И. Дешиным исследований крупнейшего церковного историка России Н.Ф. Каптерева снисходит порой до уровня мелкого недоразумения: на с.14 И. Дешин пытается обвинить ученого в ограниченности подхода, якобы в неспособности его найти свидетельства в пользу двоеперстия в источниках ранее XVI в., хотя на с.82 рецензируемой книги «Патриарх Никон и его противники...» дана ссылка на источник XI в., на с.76–XII.

Вместе с тем нельзя не отметить и не оценить точности И. Дешина, сумевшего понять (не в пример более «именитым» церковным авторам) истинно высокое положение Н.Ф. Каптерева в российской науке, поскольку в его позиции — «проявление начал спокойного исторического исследования и объективности» (21). Очерк И. Дешина, условно говоря, может быть отнесен к сфере «умеренно-обличительных» государственно-церковных историко-публицистических сочинений-откликов на позицию Н.Ф. Каптерева, выраженную в ряде его работ, но особо заявленную в книге «Патриарх Никон и его противники...». Не скрывая своей официально-церковной позиции и соответствующих взглядов на церковный раскол XVII в., И. Дешин искренне стремится вникнуть в суть дела и прибегнуть (далеко не безуспешно) к содержательному анализу концепции Н.Ф. Каптерева, оказываясь, таким образом, как бы между двумя полюсами оценочных суждений.

Открытие Н.Ф. Каптерева, ознаменовавшее переворот во всей научно-исторической мысли об истоках и содержательном смысле старообрядчест-

ва, не могло оказаться вне внимания Н.И. Субботина — ревностно-непреклонного хранителя устоев никонианства. Невзирая на не столь заметную ценность аналитических работ и умозаключений автора, его видное место в русской историографии старообрядчества представляется несомненным, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, ввиду titанической работы по опубликованию сочинений первых старообрядцев в восьми томах «Материалов для истории раскола за первое время его существования», где впервые увидела свет в открытой печати преобладающая масса старообрядческих сочинений; во-вторых, откликом, всегда своевременным (хотя и настороженно-агрессивным), на все публикуемое в России и за ее пределами о событиях церковного раскола XVII в., что не отвечало духу официально-церковного фундаментализма, постоянно поддерживаемого в статьях издаваемого Н.И. Субботиным журнала «Братское слово». Едва лишь на страницах «Православного обозрения» появилась статья Н.Ф. Каптерева «Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники» (22), отвечающая содержанию вышедшей вскоре книги «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов», как незамедлительно выходит гневный отзыв Н.И. Субботина (23). В критике Н.И. Субботина трудно найти моменты научно-убедительной аргументации выражаемых «эмоций». Не обнаружил их и сам Н.Ф. Каптерев, пришедший лишь в недоумение по поводу неприятия Н.И. Субботиным оценки Никона как реформатора, подобного почему-то Лютеру, что совсем не вытекало из текста статьи (24).

И все же, при всей очевидной поверхностности и крайней тенденциозности анализа концепции Н.Ф. Каптерева, Н.И. Субботин весьма точен и меток в определении места Н.Ф. Каптерева в русской историографии старообрядчества. По словам Н.И. Субботина, совершенно справедливым, гипотеза или теория «непрерывного, постоянного... существования в русской церкви двуперстия от крещения Руси до „Никоновой реформы“ не нова. Она давно существует у раскольников (напр. Денисовых)» (25). Но за Н.Ф. Каптеревым, по выражению критика, «остается слава... что он первый из православных (т.е. принадлежащих к православной церкви) российских ученых..., так сказать, пересадил эту теорию на почву нашей церковно-исторической науки, изложил ее приемами „строго научной“ критики (которые, впрочем, были знакомы и Денисову)» (26).

Так беспощадный в оценках старообрядчества и всякого положительного слова о нем в печати Н.И. Субботин смог удивительно точно определить роль Н.Ф. Каптерева во всей русской историографии старообрядчества, в понимании исторической первоосновы его идейной сути.

Сегодня, столетие спустя, имя великого ученого по уровню проникновения в существо проблемы сопоставимо лишь с величайшими достижениями науки в лице авторов выговской

школы, прежде всего — братьев Денисовых. И никто иной, как Н.Ф. Каптерев положил начало объективно-научному подходу к истории в сфере духовно-академической науки.

Оценивая роль и заслуги Н.Ф. Каптерева в исследовании истории церковного раскола, нельзя пройти мимо имени А.К. Бороздина, которому также принадлежит особое место в области литературоведения и светской истории раскола. Основные его труды, посвященные этому историческому явлению, появятся позднее, но уже в 1888 г., вскоре после выхода книги Н.Ф. Каптерева «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов», в июньском номере «Исторического вестника» помещается отзыв А.К. Бороздина. Очевидный талант аналитических обобщений автора наряду с широтой кругозора в расколо-старообрядческой сфере русской историографии и документальных свидетельств позволили критику в полной мере оценить качественно новый уровень исторического изучения раскола в работе Н.Ф. Каптерева. Подобно Н.И. Субботину, А.К. Бороздин находит здесь «истинно-научное отношение к изучаемому вопросу» (27), но здесь же и расходится с идеологами синодальной церкви, акцентируя и выделяя в числе достоинств автора «его замечательную объективность... отсутствие всяких полемических тенденций» (28).

Н.Ф. Каптерев, по А.К. Бороздину, кардинально ломает устоявшиеся каноны оформившихся воззрений на старообрядчество, доказывая, что, во-первых, патриаршество Иосифа — не противоположность времени Никона, но первый шаг церковной реформы, во-вторых, старообрядцы ошибаются, что время Иосифа — их «золотой век». Скорее наоборот — если до Иосифа южнорусские и греки не считались православными, то Иосиф не только признает, но и ставит их выше москвичей, а боголюбцы, согласно аргументам, выдаваемым Н.Ф. Каптеревым, не только не тяготели к Иосифу (как это принято думать), но были враждебны ему до такой степени, что С. Вонифатьев называл его «волком, а не пастырем» (29). Рецензия А.К. Бороздина отразила общую тенденцию позитивного отношения к позициям Н.Ф. Каптерева в современной ему светской науке.

Безымянным отзывом откликнулся на книгу «Патриарх Никон и его противники» журнал «Русская мысль». Не лишняя некоторых преувеличений (например в том, что Н.Ф. Каптерев первым рассматривает события раскола в контексте гражданской истории) (30), рецензия обнаруживает понимание положений Н.Ф. Каптерева в системе культурно-исторических явлений, оказывающихся основой новых подходов и направлений в науке.

Таковым расценивается ракурс исследования событий церковной истории как предмета «спокойного научного изучения» (31), а автор — вторым после Е.Е. Голубинского «историком церкви, способствующим разрушению... Китайской стены», — границы между гражданской и церковной историей. И если Е.Е. Голубинский,

по высказыванию рецензента, пытался поставить в контекст русской культуры факты начального этапа христианства на Руси, то «то же делает Н.Ф. Каптерев с событиями XVI–XVII вв. нашей церковной истории» (32).

Добавим, что роль Н.Ф. Каптерева в науке, без преувеличения, огромна. Благодаря Н.Ф. Каптереву духовно-академическая ветвь историографии церковного раскола XVII в. обрела наметившуюся ранее, но очерченную теперь уже в полной мере тенденцию. По сути, это было новое направление исторического исследования старообрядчества, не приемлющее упрощенно-огульное его неприятие как «ереси», «невежества» или «безграмотности», и его осмысления, не совпадающего с позицией Синода и сановных историков — «обличителей», авторитетов господствующей церкви.

И если ранее (частично и в дальнейшем) светская историческая мысль о церковном расколе XVII в. в значительной мере испытывала воздействие духовно-академической науки обличительно-миссионерского толка (что в наибольшей мере отражено в наследии представителей и последователей государственной школы), то духовно-академический историк Н.Ф. Каптерев (профессор Московской духовной академии), синтезируя в своем наследии лучшие черты синодально-православной и гражданской исторической науки, как бы заложил основу новому направлению исторического изучения раскола. Его можно определить как «антитенденциозное», целиком ориентированное на постижение исторической правды на основе научно-объективных данных.

Эти принципы нашли отражение и получили дальнейшее развитие в трудах наиболее видных ученых России, в ряду которых И.А. Кириллов — как бы завершающий процесс развития «старообрядческого» направления историографии раскола XVII в., церковные историки Е.Е. Голубинский, И.М. Громогласов, позднее — уже в XX в. — С.А. Зеньковский и др.

Е.Е. Голубинский как бы идет по стопам Н.Ф. Каптерева, во многом не соглашаясь с ним, где-то развивая отдельные его положения, но в целом следуя в русле вполне сложившейся (и заявившей о себе в книге «Патриарх Никон и его противники») традиции научно-исследовательского подхода к истории «расколо-старообрядческого» движения. Речь идет о циклическом издании статей Е.Е. Голубинского под общим названием «К нашей полемике с старообрядцами», на страницах «Богословского вестника» за 1892 г. и чуть позднее опубликованных отдельной книгой. Концепция раскола Е.Е. Голубинского при объективном рассмотрении предстает достаточно содержательной, перспективной в изучении его истоков и первопричин, но несущей в себе ряд внутренних противоречий.

С одной стороны, автор открыто демонстрирует приверженность «обличительному» духу господствующего «никонианства». Таковы, в частности, его утверждения о принципиальной

правоте Никона, пришедшего «к сознанию ошибочности» воззрений русских традиционалистов о многовековой неизбежности обрядов и книг, о «еретических погрешностях» в вероучении современных греков, якобы отступивших от основ православия (33). Соответствующей оказывается склонность к упрощенному пониманию главной причины раскола, состоящей якобы в отсутствии просвещения, образованности, знания догматов веры, в отождествлении их с образами и привычками (34), то есть к привычно-«обличительному» взгляду на поиск первоисточников движения в невежестве народа и первых вождей движения «старого обряда».

С другой — историк вносит определенные коррективы в оценки существа реформы Никона как ориентированной на ритуально-обрядовый уклад современной греческой церкви, но отнюдь не исправление неточностей в церковных книгах по средневековым источникам, что далеко не однозначно интерпретировалось тогда на страницах духовно-академических изданий. В работах текстами никоновых сподвижников (точнее, исполнителей) преобладающей была, как утверждает ученый, ориентация на современные греческие образцы, свидетельство чему приводится сохранившийся в библиотеке Московской синодальной типографии «экземпляр греческого эвхология, с которого... был правлен служебник 1655 года...» (35). Наконец, Е.Е. Голубинский, оставаясь на позициях господствующего исповедания, отвергает упрощенный, но широко принятый в духовно-академических кругах подход митрополита Макария, который, не будучи неизменным, напомним, характеризуется низведением всей многомерной сложности проблемы к мотивам личностных обид. Такие, сообразно здравому смыслу, не могли быть причиной массового движения, которое вдохновлялось убеждением (хоть и несправедливым, по его мнению) русских людей, что греческая церковь, на которую ориентирован Никон, утратила свое благочестие (36). Такой вывод ставит Е.Е. Голубинский в ряд историков церковно-православной школы, склонных к поиску научной истины и способствующих реальному изучению раскола, его первопричин, сути, импульсов дальнейшего трехвекового существования.

Научно-исследовательские тенденции духовно-академической мысли о церковном расколе XVII в. характеризуют исторические взгляды И.М. Громогласова. Небольшая его работа «О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества», увидевшая свет в 1895 г., заслуживает пристального внимания, во-первых, ввиду обилия оригинальных заключений, во-вторых, благодаря своему особому местоположению в русской историографии церковного раскола XVII в. В последнем случае имеется в виду, прежде всего, наметившаяся близость научно-исследовательских подходов, проявившихся позднее в трудах авторов-старообрядцев, ранее — представителей «социально-политической» школы А.П. Шапова и его последователей, но впервые в

столь рельефном выражении — в позициях автора синодально-церковного направления, верного в исходных установках идеям и ценностям ориентациям господствующего православия. Такие четко проступают уже в лексике общего определения раскола как «гнилой раны», которая «остается неисцелимою, но еще претворяется в черном народе в заразу, умножающую яд свой в сердцах невежественных упрямцев» (37). Понимание приверженности древнеправославной старине как к «гнилой ране» могло бы навести на мысль об атеизме автора, если бы не обнаруживало общность эмоциональному восприятию более известного и даже сановного историка церкви — митрополита Макария, доходящего до сравнения раскола с «изгнившим трупом». Видение же в староверии и канонических идеях его сторонников факт невежества — без преувеличения можно расценивать как «популярный мотив» всей «обличительной» литературы и части светской историографии, некритически воспринимающей ее идейные постулаты.

Но как бы то ни было, имена Е.Е. Голубинского и И.М. Громогласова в отечественной науке стали символами значимости научно-исследовательского направления историографии старообрядчества в сфере духовно-академических знаний государственно-православной церкви, которое имеет в своей основе позиции Н.Ф. Каптерева. И.М. Громогласов, в частности, в понимании существа никоновской реформы и порожденных ею старообрядческих движений открыто признает свою приверженность традиции Н.Ф. Каптерева и Е.Е. Голубинского (38).

Но вернемся к наследию самого Н.Ф. Каптерева, в поздних трудах которого получают развитие заложенные им традиции научно-исследовательского подхода к истории церковного раскола XVII в., свободного от «обличительных» догм духовно-академической науки. Много лет спустя после опубликования книги «Патриарх Никон и его противники...», имевшей, без преувеличения, значение эпохального переворота в историческом изучении раскола, выходят в свет два тома монографии «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» (1909 и 1912). Факты становления «староверия» как явления церковной жизни и истории обстоятельно изложены в ней с опорой на документальные свидетельства и обобщения лучших достижений русской исторической мысли о расколе XVII в.

Сохраняя свою приверженность постулатам господствующей церкви, Н.Ф. Каптерев высказывает мысль о принципиальной необходимости обрядового реформирования в XVII в., когда отдельные элементы ритуала были уже «устаревшими и отжившими по сравнению с позднейшими греческими». По мнению ученого, «русская церковь как младшая сестра и поместная, естественно должна была... поступиться особенностями своей практики в пользу устоявшейся новейшей практики церкви вселенской греческой» (39). Такова мировоззренческая позиция церковного

историка, которая вместе с тем вовсе не означает сомнения исследователя в исконно христианском, средневеково-православном происхождении существующего в «дониконовой» церкви обряда как такового.

К тому же подобная система взглядов Н.Ф. Каптерева, воспитанного на определенных государственно-православных традициях, не препятствует объективному видению ученым (и в этом нельзя не отдать ему должное) проблемы возникших противоречий как принципиально исторической и не допускающей в своем рассмотрении смысловой «деформации» церковно-идеологического толка.

Не ставя под сомнение саму правомерность реформы, Н.Ф. Каптерев определен в суждениях о пагубности глубоко ошибочных установок на ее проведение во взглядах самих инициаторов, прежде всего патриарха. «Никон, — по словам Н.Ф. Каптерева, — производя свою церковную реформу...имел очень неправильное представление о предмете... он исправлял старый русский обряд как неправый, нововводный, созданный русскими...тогда как в действительности русский обряд был древний православно-греческий, — этого-то совсем не знал Никон» (40). Но это знали объективно мыслящие историки рубежа XIX—XX столетий, условно объединяемые понятием «научно-исследовательского» направления духовно-академической мысли, и близкие им по воззрениям светские авторы. Н.Ф. Каптерев, ярко отражая данную тенденцию научной мысли, дает убедительное толкование причин стойкости старообрядчества, существующего, подчеркнем, два с половиной столетия к моменту создания цитируемого труда. Прежде всего, отмечает ученый, «сторонники старообрядчества прекрасно знали, что старый обряд... был строго православен; соборное же провозглашение его еретическим вызвало обратное обвинение в еретичестве никониан» (41). Другой, не менее важной, его причиной историк называет репрессивные акты церкви и государства (42). Последнее, без преувеличения, отражало воззрения множества авторов разных направлений, а также реально существующую реакцию массового народно-религиозного сознания, в котором преследуемые властью староверы ассоциировались с образами гонимых христиан.

При этом ученый стремится к достижению целостного охвата проблемы никоновской реформы и роли в ней главных ее лиц, обозначенных в заглавии монографии. Следуя, видимо, подобным целям, Н.Ф. Каптерев вводит в спектр научного рассмотрения, с одной стороны, идейные первоосновы реформы, с другой — обоснование неизбежности конфликта патриарха с царем, кроющейся как в характере Никона, его властности и крайней несдержанности, так и в возникновении содержательных противоречий с царем Алексеем в сфере государственно-церковной политики. Так, в объяснении обстоятельств оставления Никоном патриаршества историк указывает, приводя слова самого святителя, что помимо «царского гнева»,

было и другое: «...царь, вопреки божественным правилам, захватил церковный суд и подчинил всех духовных (лиц. — **В.М.**), начиная с патриарха, суду приказных людей» (43). Еще одна причина, «выставленная» Никоном, — нарушение царем обещания, поначалу соблюдавшегося, во всем слушаться патриарха (44).

Как бы то ни было, уход Никона с политической сцены, оказавшийся безвозвратным, сыграл непредвиденно благоприятную роль в активизации противников реформы, в конечном счете, в судьбе всего движения «старого обряда», охватившего огромные массы народа и ставшего устойчивым явлением русского религиозного сознания.

Важнее, однако, другое — четкое и крайне ценное для российской науки отстаивание Н.Ф. Каптеревым своей документально-обоснованной позиции о глубоких староправославных корнях традиции русского церковного обряда, пришедшего на Русь из Византии при св. Владимире. Этот вывод ученого (изложенный во введении) (45) в сущности, доказывал историческую правоту идейных первооснов старообрядчества и знаменовал замечательное место ученого как основоположника научно-исторического направления духовно-академических знаний о существе церковной реформы XVII в. и содержательно-смысловых основах исконно-русской, «древлеправославной» веры, несущей в себе традиции средневековой Византии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887. С.9.
2. Там же. С.11.
3. Там же. С.23–24.
4. Там же. С.12.
5. Там же. С.38.
6. См. об этом: Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч.3. М., 1908. С.357–359; Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящиеся в библиотеке Казанской духовной академии // Православный собеседник. 1879. Январь. С.305–336; Февраль. С.337–368; Март. С.369–400; Апрель. С.401–416 и др.
7. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.52.
8. Николаевский П.Ф. Московский печатный двор при патриархе Никоне // Христианское чтение. 1890. Т.2. С.434–467; Он же. Т.2. С.151–186.
9. Смирнов П.С. О сочинении студента Белоруссова Алексея «Поп Никита Пустосвят, как деятель в пользу раскола» // Христианское чтение. 1913. Февраль. С.406.
10. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.53.
11. Субботин Н.И. Так называемое Феодоритово слово в разных его редакциях // Братское слово. 1876. Отд.2. С.197.
12. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.58.
13. Там же. С.61.
14. Там же. С.67.
15. Там же. С.85–86.
16. Там же. С.144.
17. Там же. С.143.
18. Дешин И. Взгляд проф. Н.Ф. Каптерева на происхождение раскола старообрядчества. Калуга, 1915. С.12.

19. Голубинский Е.Е. История русской церкви. Т.2. Кн.1. М.,1900. С.786–787.
20. Каптерев Н.Ф. Указ. соч. С.11.
21. Дешин И. Указ. соч. С.11.
22. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники // Православное обозрение. 1887. Январь, Февраль, Апрель. С.145–183; 315–363; 763–831.
23. Субботин Н.И. О перстосложении для крестного знамения (Разбор статьи Н.Ф. Каптерева) // Братское слово. 1887. Т.2. С.598–612.
24. Каптерев Н.Ф. Оправдания на несправедливые обвинения. М.,1880. С.1.
25. Субботин Н.И. О перстосложении для крестного знамения (Разбор статьи Н.Ф.Каптерева) // Братское слово. 1887. Т.2. С.602.
26. Там же.
27. Бороздин А.К. «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. Вып.1.: Время патриаршества Иосифа» Н. Каптерева. М.,1887 // Исторический вестник. 1888. Т.2. № 6. С.701.
28. Там же.
29. Там же. С.702–703.
30. «Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов» // Русская мысль. 1888. Кн. 2. Библиогр. отдел. С.71.
31. Там же.
32. Там же.
33. Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. Изд. 2-е. М.,1905. С.2–3.
34. Там же. С.4.
35. Там же. С.55.
36. Там же. С.82–83.
37. Громогласов И.М. О сущности и причинах русского раскола так называемого старообрядчества. Сергиев-Посад, 1895. С.55.
38. Там же. С.33.
39. Там же. С.522.
40. Там же. С.523–524.
41. Там же. С.529.
42. Там же. С.531.
43. Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. Сергиев-Посад, 1909. С.402.
44. Там же. С.403.
45. Там же. С.413–414.

БИБЛИОГРАФИЯ



Алексеева Е. Под сенью Царицы Небесной. (Посвящается 100-летию Томской старообрядческой церкви во имя Успения Пресвятыя Богородицы). Томск, 2013.

Издание осуществлено на средства Успенской старообрядческой общины г. Томска и благотворителей.

Книга посвящена истории Томской старообрядческой общины Успения Богородицы, берущей свое начало в глубине веков, когда русские христиане принесли на сибирскую землю Древнее Русское Православие. Не согласившись принять церковные новшества, коренным образом меняющие суть христианской веры, они в течение 360 лет хранят верность божественным установлениям, которым

следовала дораскольная христианская Русь. Пройдя через множество испытаний, томские старообрядцы смогли построить свой храм и сохранить его в течении столетия. В работе прослеживается история общины с момента ее зарождения и до настоящего времени, неразрывно связанная с историей нашей державы и ее народа.

Содержание

Предисловие

1. Начало Православия в Томских пределах.
2. Раскол в Сибири XVII в.
3. Екатерининское переселение в Сибирь
4. Старообрядчество в Томской земле в XIX в.
5. Старообрядчество в городе Томске
6. Храмостроительство томских старообрядцев в XIX в.
7. Годы «золотого века» Томского старообрядчества.
8. Строительство Успенского храма.
9. Первая мировая война в жизни томского старообрядчества.
10. Конец империи.
11. Годы гражданской войны.
12. Положение старообрядцев Томске-Алтайской епархии в двадцатые годы.
13. Война с верующими.
14. Дело организации «Сибирское братство».
15. Старообрядчество в условиях гонений тридцатых годов.
16. Старообрядчество Томска в годы Великой Отечественной Войны.
17. Положение старообрядцев в первое послевоенное десятилетие
18. Церковная жизнь. 1955-1965 годы.
19. Томские старообрядцы. 1960-1980 годы.
20. Старообрядчество Сибири и Томска в 90-е годы XX в.
21. Томская старообрядческая община в начале третьего тысячелетия.
22. Жизнь продолжается.
- Эпилог.

Н.С. МУРАШОВА

МИФОПОЭТИКА ПРОСТРАНСТВА СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ДУХОВНЫХ СТИХОВ*

Художественный текст создается в определенном культурно-пространственном контексте, являясь его порождением, аккумулируя воспоминания, отражая определенные представления, оценки, выразителем которых могут быть пространственные образы. По мысли Д.Н. Замятина, географические образы — «это устойчивые пространственные представления, которые формируются в результате человеческой деятельности» (4, с.10). Тем самым, мифопоэтика пространства выступает одним из средств отражения картины мира его носителей.

В центре внимания данной работы находятся пространственные объекты духовных стихов из старообрядческого репертуара. Их изучение позволяет получить представление о мировосприятии, мироощущении, миропонимании старообрядцев, поскольку помогает выявить те принципы, которые лежат в основе самоидентификации представителей древнего православия. Материалом для исследования послужили тексты духовных стихов из экспедиционных записей автора; из архивов традиционной музыки Новосибирской гос. консерватории им. М.И. Глинки, Лаборатории археографических исследований Уральского федерального университета им. Б.Н. Ельцина; а также ряда публикаций (2; 5; 7; 8; 9; 11; 14; 15; 17).

Репрезентантами пространственных образов художественного текста выступают топосы и локусы, а также связанная с ними топонимия. Понятия «топос» и «локус» не имеют терминологической определенности, поэтому следует объяснить смысл их применения в нашей работе. Под топосом имеются в виду открытые пространственные образы, или «пространство отсутствующих границ» (16, с.6); под локусом, соответственно, закрытые пространственные образы, или «ограниченное пространство в составе безграничного» (13, с.88).

В духовных стихах старообрядцев можно выделить группы топосов:

1) природного происхождения: земля, небо и связанные с ним небесные светила (солнце, луна, месяц, звезды), пустыня, горы, водные просторы (море, океан, река);

2) сакрального происхождения: рай (Эдем), ад;

3) метафорического происхождения: свет, мир, край;

4) динамичные топосы: дорога, путь.

Одним из важнейших топосов духовного стиха является земля, его интерпретация объединяет дохристианскую и христианскую

семантику. От мифологических времен берет начало образ дарующей благо Матери сырой земли. Используется прием олицетворения: земля трактуется как одушевленный персонаж («Растужилась, расплакалась матушка сыра земля перед Господом Богом»; «Восколебалось море, сыра земля застонала»; «Каялся-то доброй молодец сырой земли, как сырой земли да сырой матери»).

Со времен христианских земля выступает как символ святости (святая земля), нередко уточненный конкретным географическим локусом (святая русская земля). Земля — это место Божьего творения и покровительства: «Добро бояться блага люди сотворшаго небо и землю»; «Вести ангельской внемли: Царь родился всей земли»; «Христос Бог наш, творец небу и земли, рая просветило».

В то же время к устойчивым оборотам духовного стиха относятся выражения «грешная земля» («Два ангела парили над грешною землей»), «трудная земля» («Послал нас Господь Бог на трудную землю») и «чужая земля» («Вечно буду я изгнанник и в чужой земли пришлец»). Земля также является мостом между адом и обителью человеческой; между адом и раем, отделяя грешников от праведников.

Противоположный земле топос — небо. В стихах встречается в своем прямом смысле как вышина, как надземная стихия («В вышине небесной много звезд горит»; «Небо сводом уж темнеет, ночь забвенья настает»); как место, куда вознесся Христос («На шестой было на неделе, в четверг у нас праздник Вознесения: Вознесся сам Христос на небеса»); как место нахождения рая («В светлом небе рай населен») и пребывания святых сил («Ныне все вернии в мире ликуют: в небе все силы в Христа торжествуют»; «Сходила Владычица с небесного круга»; «Дева Мати пречистая с небес взята, пресветлая»). Прилагательное «небесный» нередко выступает в роли символа горнего мира в лексемах «небесное царство» («Различные пути в небесное царство вводят, которых по ним разсудно прямо ходят»; «Человече, да будет ти во главе умо и смысло царствия небесного»), «небесная страна» («Кто путь укажет к небесной стране»), «небесный чертог» («Невесты Христовы, грядите в чертог небесный»; «Из уст небесного чертога»), «небесный дом» («Исусе, Исусе, Исусе, доме небесный»).

Солнце, месяц, луна, звезды выступают в духовных стихах в прямом значении небесных светил («В вышине небесной много звезд горит», «Солнце светом воссияло и согрело всех людей», «Ночь тиха, луна сияет над еврейскою страной»).

*Статья подготовлена в рамках проекта РГНФ 15-04-00113 «Духовный стих в традиционной культуре старообрядцев».

Они могут нести дополнительную семантическую нагрузку, когда озаряют духовный путь («Как солнце златыми лучами свой путь озаряет земной»), либо меркнут с наступлением конца света («Приходит последнее время, солнце и месяц померкнут»).

Двойственное значение имеют топосы водных стихий: реальное географическое и метафорическое пространство. Встречаются в экспозиционной зоне стиха как указание места разворачивающихся событий: «В океан-море камень лежит»; «На мори в океане стоит церква на камени». Топосы водных стихий могут обретать реальность через географически уточненные локусы: «По морю синему по Хвалынскому тут и шли, пробегали через корабли»; «Что на юге и на севере протекала река быстрая, река быстрая славной Керженец», «Чудное озеро Генисаретское».

Волнующееся море используется в качестве средства образного параллелизма. Так, два старообрядческих стиха «О соборе Гагаринском» и «О Курганском соборе» имеют одинаковое начало: «Взволновалось море, возмутились воды, собрались народы в село Гагарье с ближних селений, а также и с дальних»; «Взволновалось море и возмутились воды, собрались народы со всех стран в город Курган». Море в них помогает воссоздать атмосферу взволнованности и возмущения, царящую во время соборов. Антитеза «В море многий потоп, а в мире от злых людей поклеп» лежит в основе стиха «О людской злобе». В символическом значении «житейского моря», то есть мирской суетности, этот топос используется в стихах «Житейское море играет волнами» и «Как Петр я в море утопаю, в волнах житейской суеты».

С сакральным пространством ада связан образ реки огненной: «О душе моя, сим избавишься реки огненной».

По-разному трактуется в духовных стихах топос «пустыня». В прямом смысле как безводная природная зона: «Безмолвна знойная пустыня, песок зыбучий не шумит», «В пустыне знойной палила». И в переносном значении как символ уединения: «О, прекрасная пустыня, сам Господь удалевает, пустыню похвалает», «Я в пустыню удалюся для тебя, небесный царь»; как место святое, где пребывают праведники, удалившиеся от мирских соблазнов: «О, прекрасная пустыня, от всех суетных измимия»; «Ты пустыня, преподобная, святая, ты прими мя, пустыня, свету, Богу помолиться». Пустыня — это еще и синоним монастыря: «Построй, Господи, пустыню праверным христианам», «Было да жило в пустыне две старицы, да две черноризицы», «Возрадуйся ныне, Выгская пустыне».

Пустыня осмысливается старообрядцами в качестве места защиты от соблазнов и погибели души, поэтому нередко герой стиха к ней обращается как к матери, заступнице: «Прекрасная мати пустыня, любезная моя дружина». Оппозиция пустыня — мир обнаруживается через противопоставление пустыни и царского дома («Из пустыни старец в царский дом приходит»);

пустыни и здешних мест («В пустыню я удалюся от прекрасных здешних мест»). Несмотря на свою непригодность, сложность для проживания пустыня в стихах восхваляется как «богонасажденная прекрасная пустыня, прохладная дуброво, веселие всей твари». «Господь нам построил прекрасную пустыню на нежительском на месте», — поется в старообрядческом стихе. Именно такой она видится ищущим духовного покоя, праведной жизни и встречи с Господом: «Восплачешся млад юноше пред пустынею стоя: „Приимимя, пустыня, со многими грехами“». Удаленность пустыни от здешнего греховного мира подчеркивается пространственным уточнением: «Во дальней во долине стояла прекрасная пустыня».

Топос горы получил распространение в духовных стихах как часть библейского ландшафта и как место встречи с Богом: «Монастырь верхний издавна стоит на крутой горе», «Ходила-искала святая Дева, ходила-искала Иисуса Христа по святым горам». В качестве локуса в стихах встречаются Сионские горы («На Сионских горах появился жить монах», «На Сионской горе три древа стоят», «По Сионским горам сам Господь ходил»), Арацкие горы («Ковчег Ноев по водам носился, на Арацких горах остановился»). Иногда геокультурный объект горы заменяется на высоты: «Кому, о Господи, доступны твои Сионские высоты».

Из топосов сакрального происхождения наибольшее распространение получил рай. В качестве места действия он используется в стихах, созданных на основе библейских сюжетов: «Бог Адама с Еввою в рай введе». В стихах рай получает пространственную определенность, о его местонахождении свидетельствуют следующие фрагменты старообрядческих стихов: «В светлом небе рай населен»; «Преклонясь на левую с востока, рай свет там».

Упоминание ада в старообрядческом репертуаре связано, главным образом, со стихом «Газета из ада». «Адовым псом» именуют патриарха Никона («О ты, злый Никон, душевный пагубник, не ты ли де адов пес»). В целом топос ада относится к малораспространенным, несмотря на большое количество эсхатологических образов, в которых содержится описание мучений грешников. В этих назидательных текстах не конкретизируется место происходящего. Важно не где, а как, устроить должно не место, а действие.

Достаточно распространенными топосами духовного стиха являются свет, мир, конец, край, несущие схожую семантическую нагрузку. Их объединяет и то, что помимо пространственного значения, они используются в своем первоначальном смысле. Например, край и конец как временной показатель («Размышляйте, жизни нашей край пришел»); свет в значении освещения («Солнце светом воссияло и согрело всех людей»); мир как лад, отсутствие разногласий («Где любовь обитает, всем вражду она прогоняет, мир вечный там вселяет, крепко утверждает»).

В то же время эти лексемы фигурируют в

качестве категорий, связанных с определенными геокультурными зонами. Свет и мир используются для обозначения всего земного пространства; край, конец, а также место, сторона (страна) для указания их части: «Буйны ветры, полетите в мой любимый край родной»; «В пустыню я удалюсь от прекрасных здешних мест», «Бродил я далеко в чужой стороне», «Может быть, от вас далеко я умру в чужой стране».

Лексема свет в основном используется в клишированных словесных формулах «этот свет», «сей свет», «вольный свет», «белый свет», обозначающих земной мир: «Все мы живем на этом свете и не думаем о том, время близится все к смерти с каждым часом, каждым днем», «В сем свете лестном человек еще собою младок», «Жили мы грешницы на вольном свету», «Пошла Мать Мареюшка по белу свету».

Топос свет как пространственная категория синонимичен топосу мир: «Новая радость во всем мире»; «Уже полно тебе, человеце, в мире жити»; «Все исчезнет в этом мире, как трава и цвет в полях»; «Душа моя горестно взглянет на здешний покинутый мир». «Мир» зачастую используется в значении греховного пространства (заблудящего, погибающего, скверного, злого, прелестного): «Я человек скорбящий, самый ничтожный, а стих страшный про мир заблудящий сложил», «Виде Бог, виде Творец, что мир погибает», «Ох, скверный мир грешный, знамение двуперстным себя знаменуйте и христианами верными себя именуйте», «Мир злый и прелестный». С.Е. Никитина утверждает, что слово мир одно из самых частотных в старообрядческих стихах. Оно используется в значении вселенной и в значении человеческого общества, ведущего «нецерковный образ жизни» (10, с.257).

Среди локусов старообрядческих духовных стихов встречаются культовые объекты: храм («Свыше неба создан храм»), церковь («Что на той на горы церква Божья стоит», «И шел я дорожкой, дорожка лежала, на той на дорожке там церковь стояла»), монастырь («Монастырь верхний издавна стоит на крутой горе», «В монастыре было, в Боголюбове, собирались старцы во один круг»), келья («Келья, моя келья, келья темная моя», «Прости меня, святая келья, с тобой не встречусь больше я»).

Распространены локусы, имеющие отношение к территориальной организации пространства: страна (держава), город (град), селение. Они связаны с реальными географическими объектами, в которых разворачивалась библейская история: «Ночь тиха, луна сияет над еврейскою страной» (стих «Отречение Петра»), «В странах таинственных Востока» (стих «Блудный сын»), «Три мудреца из дальних стран Востока» (стих «Три волхва») и события из мира старообрядчества, например, «Плач пустытника в обители, обращенной в единоверческую в Москве» открывается следующей фразой: «В последнем времени жестоком пустытник в северной стране»; «Стих новый о раздоре о Курганском соборе» включает фразу

«Собрались народы со всех стран в город Курган».

Упоминаемые в стихах локусы представляют собой «такое пространство, которое субъект (персонаж текста) может лично прочувствовать или представить, физически» ощутить» (3, с.67).

Пространство духовного стиха пронизано идеей пути, дороги. Топос пути традиционен для русской культуры. Дорога является пространственным ориентиром, то есть полосой земли, используемой в качестве пути сообщения. Примеров трактовки пути-дороги именно в таком качестве в духовных стихах достаточно: «Шел путем молодой инок, плачет, слезно рыдает», «Идет инок по дороге, черноризец поширокой», «И шел я дорожкой, дорожка лежала, на той на дорожке там церковь стояла». Однако в жанровом контексте духовного стиха нетрудно почувствовать полифоничность образа дороги как места, по которому нужно пройти не только в прямом, но и в метафорическом смысле: далекий, долгий путь должен стать путем Христовым («На путь бо иду долгий и по нему же николиже хожу»), «Крест тяжелый, путь далекий, тяжело его поднять», «Кто идет путем Христовым, тот и должен крест нести»).

В культурно-семантическом отношении дорога выступает в роли духовного ориентира. В этом смысле образ дороги чрезвычайно распространен во многих фольклорных жанрах (плач, сказка, заговор и др.), соответственно, к моменту проникновения его в старообрядческие стихи, он успел обрести устойчивую символику и получил в духовном песнетворчестве свое клишированное словесное оформление. Пути-дороге уподобляется жизнь человека. Земной путь характеризуется в стихах эпитетами опасный, тернистый («Путь его жизни тернистый»; «Как солнце златыми лучами свой путь озаряет земной»; «Много дней впереди, много зла на пути»). Земной путь это начало пути в вечность, он определяет два возможных направления: дорогу в царствие небесное («У раю у пресветлого пролегла путь-дороженька», «Кто путь укажет к небесной стране», «Различные пути в небесное царство вводят»; «О какой нам путь открылся, чтобы в царствие идти»), либо путь к гибели вечной («До сих пор ты шел дорогой, что к гибели ведет»; «Широк путь zde, угодный сласти творити»). С дорогой связан образ странника — человека на земном пути своего бытия: «Мы странники здесь скоротечны»; «Ты куда идешь, скажи мне, странник с посохом в руке».

Путь, дорога как пространственные категории соотнесены с далью: дальними долинами («Во дальней во долине стояла прекрасная пустыня»), дальними краями («На Урале в далеком изгнание, там, в далеком угрюмом краю»), дальними странами («Три мудреца из дальних стран Востока»), наконец, чужой стороной («Бродил я далеко в чужой стороне», «Может быть, от вас далеко я умру в чужой стране»). Именно лексема «чужой» конкретизирует понимание того, что путь выводит за пределы своего привычного пространства в какие-то неведомые дали.

Динамичность топосу дороги в старообряд-

ческих духовных стихах придают глаголы движения, обозначающие перемещение в пространстве, такие как: идет, иду, приидите, приходит, ходят, ходихо, заходит, грядет, гряди, грядите, шел, шли, пошли, шли-пошли, пришел, вводят, пробегали («Идет инок по дороге, черноризец по широкой», «Приидите, празднующие, придите лик составим», «Различные пути в небесное царство вводят, которые по ним разсудно прямо ходят», «На путь бо иду долгий и по нему же николиже ходихо», «Гряди, гряди, жених от своего чертога», «Шли-пошли два ангеля, за собой ведут душу грешную, беззаконную», «Шел Христос дорогою», «По морю синему по Хвалынскому тут и шли, пробегали через корабли»). Активно используются и обстоятельственные наречия места: «Ты куда идешь, скажи мне, странник с посохом в руке»; «Где-то там далеко и когда-то давно жил премудрый и опытный старец»; «Где святого Иордана как слеза вода чиста»; «Широк путь зде, угодный сласти творити», «Нет места, о Спаситель, здесь в мире для тебя», «Идет чернец из монастыря, второй ему навстречу грядет»).

Топосы и локусы, выступая во взаимодействии, соединяют реальное географическое и культурно-символическое пространства. Топосы имеют высокий уровень смысловой обобщенности, а локусы нередко способствуют их конкретизации, так как связаны с пространствами зримыми, а не абстрактными. Через ограниченное место, где зачастую разворачиваются какие-то локальные события, доводится смысл обобщенной символики топоса. Так реальное пространство соединяется с сакральным и символическим.

Локусы стихов бывают связаны с конкретными географическими объектами, имеющими свои названия-топонимы. Духовные стихи старообрядцев обладают развитой топонимической системой, отражающей восприятие географических названий данной субконфессиональной группой и функционирование названий в коллективном сознании староверов. Поэтому топонимы многое могут поведать о картине мира своих носителей. Анализ топонимического материала, с одной стороны, направлен на выявление реальных географических представлений старообрядцев, с другой — на обнаружение локусов-символов, способствующих определению культурно-семантического уровня пространственных представлений старообрядческой картины мира.

Географические названия, отражая события христианской истории, связаны с различными пространственными объектами. Среди них выделяются библейские ландшафты; средиземноморский ареал, в котором разворачивалась жизнь ранних христианских святых; древнерусские города; наконец, духовные центры старообрядцев. Рассмотрим их последовательно.

1. Из библейских мест в духовных стихах упоминаются:

- страна Аравия («В Аравии стране счастливой, обильной благами земли»)
- город Вифлеем («Как уснула пресвятая

Богородица во святом граде Вифлееме Иудейском»; «Христос в Вифлееме рождается»; «Я умом ходила в город Вифлеем»);

- город Иерусалим («Во светлом граде Иерусалимове, в третьем часу воскресения Христова из седьмого неба»; «Во святом граде Иерусалиме бысть явление первое»; «Во городе в Иерусалиме стоит церковь соборная»; «Во граде Иерусалиме там премоножество чудес было»; «Два путника из врат Иерусалима однажды к Еммаусу шли»; «Под славным было градом Иерусалимом, было три царства беззаконных»);

- гора Фавор («На Фаворе преображся»);

- гора Голгофа («Во святом было во граде во Иерусалиме на позорном лобном месте на горе Голгофе»; «Он шел на Голгофу, на место страдания»; «С Голгофы кровь струится, ручей святой течет»);

- гора Сион («Спит Сион и дремлет злоба»; «Ты взойди, человеце, на Сионскую гору»; «Соберемься, братие, на Сионску гору»);

- река Иордан («Ныне Бог на Иорданплотию приходит»; «Спаситель шел от Иордана»; «В далекой стране Палестине струится река Иордан»; «Где святого Иордана как слеза вода чиста»; «На море, на Иордане стояла Дева Мария»; «К водам иорданским Господь пришел»; «На Иордань всех Спаситель днесь прииде искупитель»; «Ныне Бог на Иордан плотию приходит»);

- Генисаретское озеро («Чудное озеро Генисаретское»);

- Кана Галилейская («В Кану Галилейску на брак сам приидя»);

- Назарет («В неизвестности смиренно в Назарете ты цвела»);

- Содом («Вечер, сумерки наступают у Содомских у ворот»; «Мы идем сюда к Содому»).

2. Средиземноморье в духовных стихах, помимо самого моря («Шумит средиземных морей исполин и плещется пеной седою»), представлено ойконимами «Рим» («Во славном городе во Риме жил богатый царь Ефимьяне»; «Я родился в граде Риме»; «Спит гордый Рим, одетый мглою»; «Из врат языческого Рима»; «Спокойно стояла она пред судом свободного Рима гражданка»); Солунь («С первого века начала Христова не бывало на Салым-град никакой беды, ни погибели»); оронимом Афон («Гора Афон, гора святая»).

3. Как в старых общерусских, так и в новых стихах, созданных старообрядцами, фигурируют древнерусские города:

- Киев («Во славном во городе во Киеве, у князя Владимира»; «Восточного державствия словенского Киева града»; «Честный отче Ермолай един в Киеве спасался»);

- Боголюбво («В монастыре было, в Боголюбове, собиралися старцы во един круг»);

- Суздаль («Есть Иоанн, служитель божий, был в Суздаль-крепость заключен»);

- Москва («Во славном было царстве во московском государстве»).

4. Символами благочестивой и праведной жизни выступают старообрядческие монастыри и

места компактного проживания староверов:

— Соловецкая обитель («Мы спасали обитель, Соловецкой монастырь, как у нас был предводитель, славной русской богатырь»);

— Выго-Лексинская обитель («Возрадуйся ныне, Выгская пустыне»; «О пустыне, место Выгорецко»; «Светят в Выгорецкой церкви мысленныя»; «Днесь Лексапреславна»);

— Иргиз («Иргизские воды в море утекли, его жителей вон вытеснили»; «Криволучный монастырь он во темных лесах»);

— Керженец («Что на юге и на севере протекала река быстрая, река быстрая славной Керженец»).

Тексты стихов старообрядческого происхождения пестрят географическими названиями, связанными с реальными историческими событиями. Например, в стихе «Боже, приидоша времена до нас», по мнению Н. В. Ануфриевой, речь идет о разгроме старообрядческого Лаврентиева монастыря (1). В стихе упоминаются топонимы, отражающие все перипетии переселения староверов на новое место: «Поселили их близ Ленкорана»; «Арабат гора и Аракс река в соседстве у них в последни века. Каспийское море их обливает, песчаная степь их обливает, снеговые горы покрывают их и река Евфрат недалеко их».

Встречаются в духовных стихах из старообрядческого репертуара и вымышленные топонимы, например, Рахлинское царство из фольклорного эпического памятника «Егорий, царевна и Змей».

По природным объектам пространственные локусы старообрядческих стихов подразделяются на хоронимы (Европа, страна Палестина, еврейская страна, страна индийская, Русь святая, Россия, Египет, Даурия, Урал); ойконимы (Салым-град, Солом-город (Солунь), Рим (град Рим, Римское царство), Иерусалим, Вавилон, град Константинов, Гомор-город, царство Рахлинское, Кана Галилейская, Вифлеем Иудейский, Боголюбово, Москва, Киев, Суздаль-крепость, Чебоксары, Петрозаводск, Курган, Ржев, Успенский монастырь, Выгская пустыня, место Выгорецко, Лексинский монастырь, Криволучный монастырь, Преображенское кладбище, Петрозаводская могила, Петровские рудопромышленные заводы, деревня Дубовно, село Гагарье, герцогство Курляндское, приход Саманьский); гидронимы (Хвалынское море, река Керженец, Лекса, река Вавилонская, Иордан); оронимы (Сион (сионские горы, сионские высоты), Арацкие горы, гора Афон); микротопонимы (маврийский дуб). Это те пространственные зоны, в которых разворачивается христианская история ветхозаветного, новозаветного, древнерусского периодов и события, случившиеся в период раскола Русской православной церкви и последующих преследований старообрядцев, включая XX в. Таким образом, староверы рассматривают старообрядческий период как естественное продолжение истории христианства, полной гонений и противопоставления праведности истинных ревнителей благочестия греховности их

идейных противников. Духовный стих расширяет границы христианского мира и почитаемых святых пространств за счет введения в него старообрядческих духовных центров.

Топонимия старообрядческого духовного стиха представляет разные части света, охватывая большую часть мирового пространства:

а) Европу: «Европа ты славнейшая», «В герцогстве Курляндском, в приходе Саманьском, суще два брата, не нища, ни богата»; «С первого веку начала Христова Не бывало на Салым-град никакой беды, ни погубели», «В самом Риме я был, с папой вместе гостил»;

б) Азию: «Там, в далекой Палестине», «Во стране во индийской быст царь богатый зело», «Коль славен наш господь в Сионе», «По Сионским горам сам Господь ходил», «На реце Вавилонской ту седохомо и плакахомся», «Во светлом во граде в Костянтинове», «Посторон святого града Иерусалима на земли было три царства беззаконных: первое царство был Содом-город, а второе царство был Гомор-город, а третье было царство Рахлинское», «Где святого Иордана как слеза вода чиста»;

в) Африку: «В Египте старец постник имение все расточил».

Особенно обширно представлена русская топонимия. Под термином «русская топонимия» имеются в виду «топонимы, которые, во-первых, употребляются русским населением, во-вторых, обозначают объекты на территории русского заселения» (12, с.3). В духовных стихах старообрядцев встречается топоним «Русь» («Его лжеучители в Русь святую посланы») и многочисленные топонимы, представляющие разные территории европейской и азиатской частей России:

— северно-русские старообрядческие обители: «Мы спасали обитель, Соловецкой монастырь», «Возрадуйся ныне, Выгская пустыне», «О пустыне, место Выгорецко, селение», «Днесь Лексапреславна»;

— Москву: «Ты, читателю, приникни во плачевну повесть, всем своим умом в то вникни, как в Москве пропала совесть»;

— города северо-восточной Руси: «В монастыре было, в Боголюбове, собирались старцы во един круг»; «Есть Иоанн, служитель божий, был в Суздаль-крепость заключен»;

— населенные пункты Урала и Зауралья: «На Урале в далеком изгнание», «Взволновалось море, возмутились воды, собрались народы в село Гагарье с ближних селений, а также и с дальних»; «Собрались народы со всех стран в город Курган»;

— хоронимы, ойконимы и связанные с ними этнохоронимы Сибири: «В Даурии дикой пустынной», «Собрались старики, росеицы и сибиряки в деревню Дубовно по делам духовным»;

— гидронимы и ойконимы Поволжья: «Что на юге и на севере протекала река быстрая, река быстрая славной Керженец», «Криволучный монастырь он во темных лесах» (один из Иргизских скитов), «В Чебоксарах в большом помещенье, пред лицом безбожных судей» (стих на память

страдальцем, година им 6 июля 1942 г. «От беринских агентов, злых палачей»);

— древнерусское название Каспийского моря: «По морю синему по Хвалынскому».

Таким образом, топонимия свидетельствует о развитых географических представлениях старообрядцев, что не в последнюю очередь связано с их активной миграцией, зачастую вынужденной, когда им приходилось бежать от религиозных преследований, или отправляться обживать новые места в связи с каким-либо официальным распоряжением. Реальная местность проживания имеет точное обозначение, соответствующее официальной топонимии. А вот названия мест, известные из христианской книжности, либо устных нарративных источников, иногда подвергались искажению. Примеры: Гомор-город (Гоморра), маврийский (мамврийский) дуб, Хлеим Иудейский (Вифлеем), Рим (Рим), Салым-град (Солунь), Костянтинов град (Константинополь), Арарацкие горы (Арарат); большой вариативностью отличается именование города Иерусалима: град Ирусалимов, Ирусалим, Иеросалим, Ерусалим. Искжение топонимов свидетельствует о том, что исполнитель не имеет определенного представления об их размещении в пространстве. Скорее всего, в восприятии старообрядцев это некий мифологический локус, с которым связана мифологическая же история.

Также встречаются топонимы, придуманные старообрядческими авторами, как, например, приход Саманский из сатирического стиха «Новая газета» («В герцогстве Курляндском, в приходе Саманском, суще два брата, не нища, ни богата»), размещенном в Дегуцком летописце. Топоним Саманский приход происходит от названия озера Самани в Литве, в окрестностях которого с XVIII в. обосновались старообрядцы.

Топонимы выступают важным средством «трансляции культурно-значимой информации» (6, с.43). Они выполняют просветительскую функцию, распространяя сведения о христианской географии и связанным с ней событийным рядом; идеологическую функцию, включая старообрядческую историю, разворачивающуюся в местах компактного проживания староверов и их духовных центрах, в общехристианскую, ставя подвижников старой веры в один ряд с библейскими персонажами и канонизированными христианскими мучениками.

Пространственные категории в значительной степени позволяют идентифицировать жанровую принадлежность образцов к духовному стиху, поскольку топонимы, связанные с библейской, древнерусской, старообрядческой географией, позволяют без труда соотнести их с текстами религиозной семиосферы.

Отличительным признаком геокультурного пространства старообрядческих духовных стихов является их приближенность к реальной географии. У староверов духовные стихи выполняли роль музыкально-поэтической летописи, включающей старообрядческую историю в общехристианскую.

События раскола старообрядцы ставили в один ряд с событиями ветхозаветными и евангельскими, уподобляя тем самым старообрядческих страдальцев за древнее православие христианским мученикам и соотнося их подвиги с жертвой Христа.

В то же время в духовных стихах широко используются не только реальные, но и метафорические пространственные категории. Поэтому пространство духовных стихов аксиологически нагружено, что находит выражение как в противопоставлении, так и в сближении геокультурных зон. В основе противопоставления лежит принцип дихотомии, когда один пространственный объект делится на два взаимоисключающих: мир состоит из земли и неба. Обратный процесс связан с объединением разных пространственных объектов символическим смыслом, выявляющим подобие их аксиологической сущности, например, мир и свет, небо и рай, пустыня и рай.

Мифопоэтический смысл пространственных категорий духовного стиха отчетливо проявляется через их оппозицию. В стихах старообрядцев наиболее распространено противопоставление мира (света) и пустыни, земли и рая (неба), ада и рая, своего и чужого места, которые образуют лингвокультурную бинарность «праведность — греховность», лежащую в основе православного взгляда на мир. Однако в стихах горний мир часто нисходит на землю. А персонажи земные за свою святость удостоиваются царствия небесного. О таких перемещениях зачастую и идет речь в духовных стихах, наставляющих своих слушателей в возможности обретения рая земным человеком, выбравшим праведный путь спасения через удаление от соблазнов здешнего мира.

В духовных стихах имеются пространственные топосы и локусы, которые наполнялись особой семантической нагрузкой именно у старообрядцев. Одним из таких является топос пустыни, удаление в которую означало уход из мира, что соответствовало старообрядческому бегству от церковных гонений и стремлению спастись от грешного мира, в котором воцарился антихрист. Особенно распространены сюжеты о пустыне среди представителей толка странников (бегунов), у которых идея скитания, удаления от мира как способа спасения души возведена в догму.

Пространство духовного стиха необъятно. Оно охватывает космические масштабы горнего и земного миров, каждый из которых имеет свои устойчивые топосы: небесные селенья, места блаженные и пещеру под землею, пропасти земные; белый свет и темные леса; прекрасную пустынь и прелестный мир и т. д. Мифопоэтические пространственные представления объединяют старообрядцев, поскольку содержат систематизированные взгляды древлеправославных христиан на мироздание. Семантические связи между пространственными топосами и локусами раскрывают общую картину мира, связанную с православной семиосферой.

Пространственный аспект важен и в бытовании стихов. В исполнении калик переходящих и нищей братии стихи звучали на пороге храма или избы, под окнами, на перекрестках, то есть в местах пограничных, отделяя пространство профанное и сакральное. В старообрядчестве эти границы уже не столь явны. Стихи поются всеми в любых жизненных ситуациях, звучат они и в доме, и за работой, и в притворе моленной или храма, и даже в пределах самого храма как гласовые азбуки. Подобное пространство бытования духовного стиха демонстрирует особый сакрализированный статус старообрядчества, подчеркивая идентификационную принадлежность носителей древнего православия к религиозной культуре.

Наконец, духовный стих как специфическая жанровая система имеет свое место в культурном пространстве. По справедливому мнению С. Е. Никитиной, он выступает мостом «между двумя мирами - миром христианского учения и миром традиционной народной культуры» (10, с.251). Нередко именно пространственные модели в текстах духовных стихов обнаруживают связи между этими мирами.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ануфриева Н.В. «Дождались мы жесткой зимы»: к истории происхождения старообрядческого духовного стиха // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2015. Т.136. №1. С.25-33.
2. Воронцова Е.В. Современное бытование духовных стихов в среде старообрядцев Южной Вятки // Антропологический форум. СПб., 2014. №23. С.38-51.
3. Гольдин П.З. Топонимика, локус и топос малых улиц в парадигме семиотики // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. №11-2. С.66-69.
4. Замятин Д.Н. Культура и пространство. Моделирование географических образов. М., 2006.
5. Казанцева М. Г., Филоsofova Т. В. Музыкально-поэтическое наследие Поморского Севера в Вятской старообрядческой традиции // Уральский сборник. Екатеринбург, 1998. С.81-111.
6. Корнеев И.Н. География и топонимика в контексте гуманитарного дискурса // Географический вестник. 2014. №1(28). С.41-45.
7. Кузнецова В. П. Старообрядческие духовные стихи Карелии // «Калевала» в контексте региональной и мировой культуры. Петрозаводск, 2010. С.241-248.
8. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. СПб., 1908. Вып.1. 315 с.
9. Мурашова Н. С. Духовные стихи // Музыкальная культура Сибири: в 3 т. Т.1: Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн.2: Традиционная культура сибирских переселенцев / М.М. Андреева, Н.В. Леонова, Н.С. Мурашова, Т.Г. Федоренко, Б.А. Шиндин.. Новосибирск, 1997. С.128-154.
10. Никитина С.Е. Духовные стихи в современной старообрядческой культуре: место, функции, семантика // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С.247-260.
11. Ой вы, братья мои, сестры: Духовные стихи староверов Новгородской области. Сост. И.А. Мельников. М.; Новгород, 2011. 178 с.
12. Приображенский А.В. Русская топонимия Карельского Поморья и Обонежья в историческом аспекте: автореф. дисс. канд. филол. наук. Петрозаводск, 2003. 20 с.
13. Прокофьева В.Ю. Категория пространство в художественном преломлении: локусы и топосы // Вестник Оренбургского государственного университета. 2005. №11. С.87-94.
14. Селиванов Ф.М. Стихи духовные. М., 1991. 333 с.
15. Стихи религиозного содержания / Собрал и подготовил епископ Силуян (Килин). Новосибирск, 1992. 210 с..
16. Федоров Ф.П. Степное пространство в русской литературе // Город, усадьба, дом в литературе: сборник научных статей. Оренбург, 2004. С.6-19.
17. Filosofova T. Geistliche Lieder der Altglubigen in Russland. Bestandaufnahme.Edition.Kommentar. Kln; Weimar; Wien: BhlauVerlag, 2010. 544 s.

ОСИПОВ В.И., ОСИПОВА А.В.

**ОБЗОР ДОКУМЕНТОВ ПО БЕССАРАБСКОЙ ЕПАРХИИ ЗА 1907 Г.
(ПО МАТЕРИАЛАМ КАНЦЕЛЯРИИ АРХИЕПИСКОПА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ)**

Аналогичная работа была нами проделана за 1892 г. и опубликована в сборнике «Липоване: история и культура русских старообрядцев» (1). Напомним, что архив документов Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси хранится в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА. Ф.1475). По Бессарабской епархии сохранилось 16 дел за 1892–1916 гг. (2).

11 документов за 1906 г. было опубликовано в статье «Новые документы о выборе на вдовствующую Бессарабскую епархию нового епископа в 1906 г. (по материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси)» (3). Один документ стоит особняком — это грамота епископа Донского, Кавказского и Екатеринославского Силуяна на поставление Анастасия епископом на Измаильскую епархию, которая датируется 8 марта 1881 г. (4).

Из дел за 1907 г. были опубликованы документы, касающиеся взаимоотношений игумена Петропавловского монастыря Галактиона Степанова с епископом Иннокентием (3 документа в приложении №39, 43, 44) (5).

Это еще малая часть того, что исследователь может извлечь из этого дела.

Поэтому целесообразно издать весь перечень документов из этого дела, чтобы исследователи смогли бы их использовать в своей работе.

В деле за 1907 г. сохранилось 72 письма (документа), присланных к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну из Бессарабской епархии (Приложение 2) (6).

Содержание писем (документов) тематически можно разбить на несколько групп: Петропавловский монастырь (Вилковский) — 5 писем, Архангельский монастырь (Ново-Некрасовский) — 12 писем, 17 писем касаются вопросов о церковных браках. Самую большую группу составляют 38 писем, которые затрагивают общецерковные вопросы (о нехватке священников и назначении их на приходы, о незаконных действиях церковнослужителей, об обеспечении певчими некоторых приходов и обучении их пению по крюкам на Рогожском кладбище, как принимать единоверцев и никониан в старообрядчество, о церковных нуждах края).

Комплекс сохранившихся документов за 1907 г. позволяет использовать их как справочный материал по истории края за этот период.

Для примера возьмем случай, который стоит особняком, но ярко запечатлен в переписке с учителем И.В. Галкиным. Это, видно, был интеллигентный человек, с амбициями, которого рекомендовал для работы в школе епископ

Иннокентий (Приложение 1. №63, 64, 68, 69). Письма помечены октябрём-ноябрём 1907 г. Трудно сказать, был ли он старообрядцем, но явно был знаком со священником г. Измаила и многими местными староверами. И, по-видимому, в своих разговорах он не раз слышал от них пожелания о том, что местным городским головой мог бы быть старообрядец. В ноябре 1907 г. должны были состояться выборы городского головы в думу. Для моральной поддержки было решено использовать влияния архиепископа Московского и всея Руси Иоанна, которому было направлено письмо с просьбой благословить выборы в думу старообрядца, так как «Ваше мощное слово будет иметь громадную силу». В письме указывается, что старообрядцев в округе проживает более 12 тыс. человек, а предыдущий городской голова — болгарин, который получил власть путем «спаивания» голосов.

Интересно отметить, что на это письмо был дан дипломатичный и тактичный ответ архиепископа Иоанна, который написал: «нет основания нам духовным вмешиваться в дела мирския».

Как видно из последующих писем, хранящихся в деле (№68, 69), можно предположить, что был сделан запрос в Измаил о личности Галкина, на который был дан ответ, в котором Галкин выступает в не приглядном свете — человеком, которому мало доверия. В адрес архиепископа Иоанна было направлено письмо прихожан г. Измаила о недостойном поведении учителя Ивана Васильевича Галкина (7). Примерно одновременно с письмом поступила приписка члена попечительского совета училища Н. Смирнова к письму прихожан г. Измаила о недостойном поведении учителя И.В. Галкина (8). В письме и приписке указывалось, что Галкин плохо учит детей, раньше времени распускает по домам. Сам любит гулять по бульвару с сомнительного поведения «еврейской» гимназисткой. Ему не раз делали замечания, на которые он никак не реагирует. Но хуже всего то, что он уговаривает дочь купца-старообрядца своровать у отца деньги и бежать с ним в Москву или Нижний и там обвенчаться. Прислан же он был еп. Иннокентием учить детей в духе христианства. А он их вместо этого учит в «басурманском духе». Но уже в журнале «Церковь» за 1909 г. дано объявление, что в Москве открываются курсы для учителей-старообрядцев, где будут преподавать учителя-старообрядцы с высшим образованием. Одним из учителей курсов мы видим И.В. Галкина (9).

ПРИЛОЖЕНИЕ 1.

63. 1907 г., октябрь 19. Письмо учителя Измаильского приходского училища Ивана Галкина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой благословить избрать местной головою старообрядца (Л.99–100).

«Высокопреосвященнейший владыко Иоанн!

Обращаюсь к вам с просьбой и вот в чем она состоит. В первых числах ноября, здесь в Измаиле, будут выборы городского головы. Наши могут провести своего, который блюл бы интересы старообрядчества, ибо теперь головой — болгар и наши старообрядцы платят непосильные налоги, а налоги эти идут на разные фонари стоимостью 200 руб. каждый и фонари эти освещают исключительно только бульвары, на которых шатаются каждый вечер гимназисты и гимназистки.

В прошлом году хотели провести своего, но для них болгары выкатили несколько бочек вина, за что наши подали голоса за болгар. Болгар здесь не больше 1000, а наших 4000 в Измаиле, да в двух Некрасовках 8000 — всего 12000.

Ваше мощное слово будет иметь громадную силу. Вы напишите отцу Трофиму, а он в церкви передаст прихожанам. Напишите, чтобы они непременно провели своего.

Я им объяснил преимущество своего брата быть головой и они этому верят.

Я и о. Трофим наметили Нифантия Лазоревича Смирнова, он Вас здесь встречал в Измаиле, он богатый и умный.

Помогите своей пастве.

Просящий святительского прошения благословения ваш покорный слуга уч.(итель) Иван Галкин.

PS. Пишите о. Трофиму, я живу с ним хорошо.

64. 1907 г., ноябрь 1. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна И. Галкину о невмешательстве духовных в «дела мирские» (Л.101).

Старообрядческого архиепископа Московского Иоанна,

Ивану Васильевичу Галкину,

Извещение

Просьбу вашу — написать Измаильскому нашему обществу, чтобы провели в градские головы своего христианина, я рассмотрел и сим объясняю, что действительно было бы полезно для старообрядческого общества иметь на этом посту своего единоверца, но всякое избрание должно быть совершенно свободно от всяких посторонних влияний. Тем более нет основания нам духовным вмешиваться в дела мирские.

Мир Божий и мое благословение да будет со всеми вами.

Москва 1-го ноября 1907 г. №900»

ПРИЛОЖЕНИЕ 2.
ПЕРЕЧЕНЬ ДОКУМЕНТОВ, ХРАНЯЩИХСЯ
В ДЕЛЕ 241 ЗА 1907 Г.

1. 1906 г., декабрь 30. Письмо запрещенного священноинока Нила Леонова к архиепископу Иоанну (Л.5–5об.).

2. 1906 г., декабрь. Письмо инок Ионы Овчинникова к запрещенному священноиноку Нилу Леонову (Л.6–6об.).

3. 1907 г., январь 1. Письмо Мины Донцова из г. Хотин Бессарабской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с вопросом имеют ли право крестные, чтобы их внуки вступали в брак (Л.8–9об.).

4. 1907 г., январь 1. Прошение жителя г. Измаила Мартина Федоровича Малахова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться первый раз (Л.16–16об.).

5. 1907 г., январь 15. Прошение жительницы с. Грубна Хотинского уезда Кишиневской губ. Анны Хорчевниковой к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой вступить во второй брак (Л.14–14об., 15, 130).

6. 1907 г., январь 18. Прошение прихожан Балтской старообрядческой церкви Успения Пресвятой Богородицы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой не поднимать вопрос на Освященном соборе об определении новозыбковского владыки Гермогена на Балтскую кафедру (Л.10–10об.).

7. 1907 г., январь 30. Извещение от находящегося под запрещением инок Нила Леонова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну (Копия Л.16–17об.; Подл. Л.26–29об.).

8. 1907 г., январь 30. Прошение жителя г. Измаила Емельяна Васильевича Щокина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой вступить во второй брак, так как его бывшая жена ушла от него и не живет с ним 5 лет (Л.30 и об.).

9. 1907 г., январь. Прошение жительницы с. Грубна Хотинского уезда Кишиневской губ. Анны Хорчевниковой к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой вступить во второй брак (Л.11–13 и об.).

10. 1907 г., январь. Прошение прихожан Балтской старообрядческой церкви Успения Пресвятой Богородицы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой поставить им на г. Балту новозыбковского владыку Ермогена (Л.18–19об.).

11. 1907 г., февраль 9. Письмо (копия) архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Н.М. Жупанову с просьбой его обратиться в гражданский суд, так как его жена единоверка и его могут привлечь за многоженство (Л.13).

12. 1907 г., февраль 9. Телеграмма из г. Измаила к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться (Л.14).

13. 1907 г., февраль 10. Извещение от архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику Трофиму Яковлевичу Чигину с

просьбой рассмотреть дело инок Нила Леонова. (Приложена копия письма инок от 30 января 1907 г.)

14. 1907 г., февраль 12. Прошение Мартина Федоровича Малахова жителя г. Измаила Бессарабской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться второй раз (Л.38)

15. 1907 г., февраль 14. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой выделить на строящуюся церковь Николы в Вилкове 1000 рублей из казны умершего епископа Анастасия и когда на епархию будет поставлен новый епископ (Л.40).

16. 1907 г., февраль 16. Поручение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику Трофиму Яковлевичу Чигину с просьбой разобраться с делом ренинских прихожан о переизбрании попечителя и уставщика в моленном доме (Л.36).

17. 1907 г., февраль 19. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Мартину Федоровичу Малахову с отказом жениться ему второй раз (Л.37).

18. 1907 г., февраль 21. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о подтверждении невиновности священноинока Нила и об открытии общины (Л.43, 44).

19. 1907 г., февраль 21. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой узнать перешел ли Савелий Обухов в единоверии или нет, так как он не живёт с женою много лет, а она желает вступить в новый брак (Л.45)

20. 1907 г., февраль. Прошение жителя г. Кагула Измаильского уезда Бессарабской губ. Николая Максимовича Жупанова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой жениться второй раз (Л.20).

21. 1907 г., февраль. Поручение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику Трофиму Яковлевичу Чигину с просьбой рассмотреть дело Емельяна Васильевича Щокина о вступление ему во второй брак (Л.31).

22. 1907 г., февраль. Прошение ренинских старообрядцев к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой разобраться с незаконном переизбрании попечителя и псаломщика их моленной (Л.32, 35).

23. 1907 г., март 1. Благословение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна священноиноку Нилу на священнодействие в той обители, которую он выберет себе для проживания (Л.41).

24. 1907 г., март 1. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику о. Трофиму Чигину о разрешении священноиноку Нилу священнодействовать в монастыре и о их свободном желании открывать общину или нет (Л.42).

25. 1907 г., март 5. Поручение архиепископа

Московского и всея Руси Иоанна к священнику о. Иоанну Дорофеевичу с просьбой произвести дознание по какой причине Савелий Обухов оставил свою жену (Л.46).

26. 1907 г., март 7. Письмо священника Иоанна Абрамова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о проведение дознания о Савве Обухове (Л.47-48, Копия, печатная Л.50).

27. 1907 г., март 9. Поручение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к священнику о. Трофиму Чигину убедить жену Саввы Обухова ехать к мужу в Богородск Московской губ на фабрику А.И. Морозова (Л.49).

28. 1907 г., март 11. Просьба жителя пос. Вилково Анфиногена Григорьева Гончарова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой о назначении его учителем в старообрядческую школу (Л.52-53).

29. 1907 г., март 16. Письмо Семена Ивановича Ананьева из Одессы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой поставить на любую церковную должность (Л.51)

30. 1907 г., март 16. Письмо священника о. Петра Матасова из Одессы к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о том, что обвинения в его адрес во время проживания в станице Пятиизбенской необоснованны (Л.58об.-60).

31. 1907 г., март 20. Письмо священника Трофима Яковлевича Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о том, что посланные ранее письма архиепископа все получены (Л.61об.-62).

32. 1907 г., март 24. Письмо священника о. Тимофея Велигина из Злынки Елизаветградского у. Херсонской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой перевести его на другой приход, так как прожить с семьей здесь он не может (Л.55-56).

33. 1907 г., март 26. Письмо игуменья Анфисы Черкасского монастыря к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой, чтобы о. Трофим Чигин выдал им 1000 руб. завещанные им покойным епископом Анастасием (Л.63).

34. 1907 г., март 27. Письмо священника о. Симеона Шлюшкина из Маяки к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой прислать чин как принимать в старообрядчество пришедших от никониан и «старообрядцев» перешедших в никонианство и хотящих возвратиться назад (Л.65).

35. 1907 г., март. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к о. Тимофею Велигину о нежелательности его перехода на другое место (Л.57).

36. 1907 г., апрель 3. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к А.Г. Гончарову о его праве преподавать в старообрядческой школе пос. Вилково (Л.54).

37. 1907 г., апрель 4. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к о. Трофиму Чигину выдать игуменья Анфисе Черкасского монастыря 1000 руб., которые были

завещаны им покойным епископом Анастасием (Л.64).

38. 1907 г., апрель 4. Объяснение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна священнику о. Симеону Шлюшкину из Маяки как принимать в старообрядчество пришедших от никониан и «старообрядцев» перешедших в никонианство и желающих возвратиться назад (Л.66).

39. 1907 г., апрель 14. Извещение благочинного Бессарабской епархии о. Трофима Чигина от имени архиепископа Московского и всея Руси Иоанна о лишении о. Галактиона Степанова игумена Петропавловского монастыря (Л.73. Печатный).

40. 1907 г., апрель 21. Письмо игумена Петропавловского монастыря Галактиона к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой простить его и снять с него запрещение служить (Л.67–70).

41. 1907 г., май 4. Письмо жителя г. Болграда пономаря Дмитрия Ершова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой принять его на учение крюковому пению, определить ему стол и проживание в богодельном доме Рогожского кладбища (Л.71–72).

42. 1907 г., май 9. Письмо-прошение священноинока Мартиниана Репкова Архангельского монастыря к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну отпустить его из монастыря домой из-за слабого здоровья (Л.79–80).

43. 1907 г., май 12. Прошение о. Галактиона Степанова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой заплатить ему за церковные постройки, которые он возводил за свой счет (Л.77–78).

44. 1907 г., май 18. Поручение епископа Иннокентия Нижегородского и Костромского попечителям Петропавловского монастыря о подтверждении запрещения бывшего игумена Петропавловского монастыря Галактиона Степанова (Л.75–76. Текст отпечатан на машинке).

45. 1907 г., май 19. Письмо монастырской братии Архангельского монастыря к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой поставить нового наместника вместо Мартиниана Репкова ушедшего по болезни (Л.81–82).

46. 1907 г., май 23. Письмо Иннокентия, епископа нижегородского и костромского попечителям Петропавловского мужского монастыря с извещением о недопуске в монастырь запрещенного о. Галактиона (Черновик. Л.74).

47. 1907 г., июнь 7. Письмо Дмитрия Ершова из г. Белград к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой о приезде на Рогожское кладбище для обучения крюковому пению (Л.84–85).

48. 1907 г., июнь 8. Благословение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к протоиерею Т. Чагину с разрешением освободить от игуменства Мартиниана Репкова (Л.83).

49. 1907 г., июнь 16. Письмо жителя г. Измаила Емельяна Шекина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой

разрешить вступить во второй брак, так как жена ведет «засорную» жизнь (Л.118).

50. 1907 г., июнь 28. Письмо старообрядческого священника о. Михаила Гуслякова из Новогеоргиевска Херсонской губ. к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о получении им «разрешенного письма» (Л.119).

51. 1907 г., июль 19. Письмо А. КорABELЬНИКОВА к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой о приезде на Рогожское кладбище для обучения крюковому пению (Л.87).

52. 1907 г., август 17. Письмо священника о. Трофима Чагина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с сообщением, что бывший настоятель Архангельского монастыря Мартиниан выехал из него, а братия и попечители просят благословить в настоятели о. Нила Леонова (Л.88).

53. 1907 г., август 20. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Д. Ершову с разрешением приехать на Рогожское кладбище для обучения крюковому пению (Л.86).

54. 1907 г., август 27. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к протоиерею Трофиму Яковлевичу Чагину о том, что он благословляет о. Нила на служение игуменом в Архангельском монастыре (Л.89).

55. 1907 г., август. Доклад прихожан церкви Рождества Пресвятой Богородицы пос. Вилково к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну (Л.102–104).

56. 1907 г., август. Приговор (черновой вариант) между архиепископом Московским и всея Руси Иоанном, митрополитом Макарием Белокриницким, епископом Петром Бессарабским, священниками церкви Рождества Пресвятой Богородицы о. Евфимия Тихонова и о. Иоанна Суслова с прихожанами посада Вилково о распределении денег между попечителями и церковнослужителями за службы (Л.91–92).

57. 1907 г., сентябрь 30. Постановление по распоряжению архиепископа Московского и всея Руси Иоанна, митрополита Макария Белокриницкого, епископа Петра Бессарабского с попечителями посада Вилково о распределении денег между попечителями и церковнослужителями за службы (Л.91–92).

58. 1907 г., октябрь 2. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Петру, епископу Бессарабскому и Подольскому о подписании им «просительных» книжек для сбора денег на постройку храмов (Л.117).

59. 1907 г., октябрь 3. Письмо семьи Ершовых Анания Мануйловича и Веры Павловны г. Болград к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой принять их сына отрока Дмитрия под свое покровительство (Л.93–94).

60. 1907 г., октябрь 14. Записка попечителей посада Вилкова Григория Голубова, Петра Васильевича Терентьева и др. к о. Иоанну Суслову вернуть постановление, в противном случае они будут писать к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о неблагоприятных поступках иерея (Л.96)

61. 1907 г., октябрь 13. Прощение священников Евфимия Тихонова и Иоанна Суслова церкви рождества Пресвятыя Богородицы посада Вилкова к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой защитить от незаконных действий инока Васильева, который «баламутит» народ (Л.95).

62. 1907 г., октябрь 17. Отписка Петра епископа Бессарабского и Подольского и временно Измайльского к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о получении от него письма, где сказано, что книги для «изборщиков» будут получены 1 ноября (Л.97–98).

63. 1907 г., октябрь 19. Письмо учителя Измайльского приходского училища Ивана Галкина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой благословить избрать местной головою старообрядца (Л.99–100).

64. 1907 г., ноябрь 1. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна И. Галкину о невмешательстве духовных в «дела мирские» (Л.101).

65. 1907 г., ноябрь 19. Письмо Петра епископа бессарабского и подольского и временно исполняющего измайльского к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о своем здоровье (Л.106–107).

66. 1907 г., ноябрь 22. Письмо священника о. Трофима Чигина к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой благословить петь по крюкам в приходах Измаила (Л.108–109).

67. 1907 г., ноябрь 30. Извещение архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к протоиерею о. Трофиму Яковлевичу Чигину о пожелание его перейти на церковное пение «по Рогожке» (Л.110).

68. 1907 г., после 27 ноября. Письмо прихожан г. Измаила к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о недостойном поведении учителя Ивана Васильевича Галкина, (Л.114–116).

69. 1907 г., после 27 ноября. Приписка члена попечительского совета училища Н. Смирнова (?) к письму прихожан г. Измаила к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о недостойном поведении учителя И.В. Галкина, о том, что епископ Петр осмотрел Измайльскую епархию и остался ею доволен (Л.116об.)

70. 1907 г., декабрь 18. Письмо Петра

епископа бессарабского и подольского и временно исполняющего измайльского к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну о помощи в присылке церковных книг (Л.110б.–112).

71. 1907 г., декабрь 28. Письмо архиепископа Московского и всея Руси Иоанна к Петру, епископу бессарабскому и подольскому и временно исполняющему измайльскому с просьбой первому подписываться под «сборными книжками» (Л.113).

72. 1907 г. Б/д. Прощение Корнилия Трифоновича Ломового к архиепископу Московскому и всея Руси Иоанну с просьбой развести с женой из-за ее болезни и не возможностью исполнять супружеские обязанности (Л.105).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Осипов В.И. Обзор документов по Бессарабской епархии за 1892 г. (по материалам канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.6. Одесса, 2009. С.160–167; Он же. Епископ Феодосий (Баженов): штрихи к портрету // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.13. М., 2009. С.100–103.

2. РГАДА. Ф.1475. Оп.1. Д.237. 1892 г.; Д.238. 1893 г.; Д.239. 1897 г.; Д.240. 1906 г.; Д.241. 1907 г.; Д.243. 1908 г.; Д.244. 1909 г.; Д.245. 1910 г.; Д.246. 1911 г.; Д.247. 1911 г.; Д.248. 1913 г.; Д.249. 1907 г.; Д.250. 1908 г.; Д.251. 1909 г.; Д.252. 1910 г.; Д.253. 1916 г.

3. Осипов В.И., Осипова А.В. Обзор документов по Бессарабской епархии за 1906 г. (По материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Сборник докладов и сообщений Международного научного симпозиума ОРЛР (Тульча, 12–16 июня 2013 г.). Бухарест, 2013. С.370–384.

4. РГАДА. Ф.1475. Оп.1. Д.240. Л.55–56; Опубликовано см.: Осипов В.И. Новые материалы к биографии епископа Измайльского Анастасия (1839–1906) // Липоване: история и культура русских старообрядцев. Вып.9. Одесса-Измаил, 2012. С.112–114.

5. Осипов В.И., Осипова А.В. Конфликт епископа Иннокентия с игуменом Петропавловского монастыря Галактионом Степановым в 1907 г. (По материалам Канцелярии архиепископа Московского и всея Руси) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.15. М., 2015. С.84–88.

6. РГАДА. Ф.1475. Оп.1.Д.241.

7. Там же. Л.114–116.

8. Там же. Л.116об.

9. «Церковь». 1909. №7. С.252.

ПАВЛЯЧИК АНГЕЛИКА

ЛЕКСИКО-СЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОЛЕ ПОНЯТИЯ «МАТЬ» В ПОЭТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ВЕРЫ ЕВДОКИМОВ*

Мотив матери является актуальным предметом исследований не только в области литературы, но и языкознания. Это связано с существующими традициями, которые назначают роль матери. Сходства между ними наблюдаются в разных культурах (1). В Словаре русского языка С.И. Ожегова *мать* — это «женщина по отношению к её детям» (2). В Словаре польского языка оно появляется в значении «Kobieta mająca własne dziecko» (3) (рус. женщина, имеющая собственного ребёнка). Эти примеры показывают, что в обеих культурах — русской и польской — слово *мама* имеет такое же значение. Это подтверждает, что лексема *мать* независимо от страны, языка и традиции вызывает похожие ассоциации.

Слово *мать* очень часто появляется не только в польской литературе, но также в неопубликованных поэтических произведениях польских старообрядцев. В старшем поколении можно найти представителей, которые пользуются русским говором на высоком уровне. Их отличает от других, например, богатство и разнообразие лексики, сложность конструкций синтаксиса (4).

Вера Евдокимов — это староверка старшего поколения августовского региона, которая — как говорят жители деревни Габовы-Гронды — очень популярна в их общине. Она не только поёт песни с другими членами ансамбля «Рябина» (5), но также пишет стихотворения на русском говоре, которые, например, читает во время поэтических вечеров, происходящих в старообрядческом культурном клубе в деревне Бор. Всё время возникают новые произведения, которые пополняют её сборник состоявшийся из нескольких десятков стихов (6). Среди них можно найти такие, которые касаются:

- жизни, обрядов и традиции староверов,
- дома, деревни, времён года и природы,
- людей и членов семьи.

Все стихотворения Веры Евдокимов интересны с лингвистической точки зрения. Писательница пишет как по-польски, так и на русском говоре. Однако, в своих русскоязычных текстах она применяет два способа записи стихов: с помощью латинских букв или гражданки (7).

С целью указать графическое и лингвистическое разнообразие творчества старообрядческой писательницы, все приведённые ниже фрагменты стихов записаны в соответствии с оригиналом. Тексты не подвергались правке и редакции, так как система записи и своеобразная орфография также представляют интересный источник для лингвистических исследований говора старообрядцев в письменной форме.

В своём творчестве староверка посвящает много места описаниям матери, которая играет важную роль в её жизни. Анализируя языковой материал, можно найти, например, синонимы, ласкательную форму слова *мать*, лексемы с семантикой «радость», «счастье».

Лексема *мать* появляется в стихотворениях в разной форме. Чаще всего автор употребляет слово «мама». Кроме того появляются формы: «мамочка», «маменька» и «matusia» (ласкательная форма в польском языке).

Мама (8): это Слово такое, на Весь Мир Адно! («Мама») (9)
*И Свою Радную Маменьку, не забуду — Никогда (***)*
СВАЕЙ МАМОЧКИ — САРВАЛА Я СИРЕНЬ. («Сирень»)
*MAMUSIA MAMO NASZA, KOCHANA! (10) (***)*

«Маменька» — это «ласкательное или почти-тельное обозначение матери» (11). То же самое касается слов «мамочка» и польск. «matusia». Примеры их употребления показывают, что уменьшительно-ласкательную форму автор использовала, чтобы подчеркнуть близкие отношения. При помощи суффиксов *-еньк-* и *-очк-* В. Евдокимов хотела также выразить свою любовь и ласку к матери.

В своих стихах писательница подчёркивает важную роль матери. Ярким примером может быть употребление лексемы «мама» в заголовках и введениях, например: «Мама, Милая Мама, Как Тебя Я Люблю», «26. V 2015 r. z okazji Dnia Matki» (12). В стихотворении «Мама» она приобретает роль советницы, заступницы, друга. Такая же роль определена в стихе «26 V 2015 z okazji Dnia Matki». В нём мама — это друг, богатство, потому что — как подчёркивает автор — она помогает и советует. Кроме того, Вера Евдокимов называет маму также солнышком, сокровищем и богатством.

Мама Всё: мама советница мама заступница
Мама друг Дарагой! (Мама")

Солнушка Маё.
*Сагретае и Тёплае. (***)*

*MAMO, JESTEŚ SKARBEM NA ŚWIECIE (13) (***)*
Mama, Przyjaciół, z Kiego Nigdy si, nie Wyrasta!
Mama, Pomaga, Mama, Doradza, Mama, Cale Bogactwo (14)
(«26 V 2015 z okazji Dnia Matki»)

Все эти определения имеют положительную коннотацию. Слова «советница», «заступница» ассоциируются с заботой. То же самое касается слов «друг» и «przyjaciół» (рус. друг), которые свидетельствуют о близких отношениях. Автор употребляет их вместо лексемы *мать*, когда хочет подчеркнуть роль матери, которая всегда

советовала, помогала, заботилась о своих детей. По мнению писательницы, *мать* — это «Всё»; не только родитель, но ещё друг. Её можно сравнивать также с солнцем.

При помощи слова «солнушко» Вера Евдокимов определяет черты матери, например, указывая на её теплоту. В двух последних примерах мать — это сокровище, богатство. Это свидетельствует о том, что она ассоциируется с чем-то ценным, важным, имеющим огромное значение.

Вместо *мать* автор употребляет также лексемы с семантикой «радость», «счастье». Они появились в двух стихотворениях. В первом — автор обращается ко всем читателям. Тогда Вера Евдокимов выясняет, кем для неё является мать:

Мама это радость это счастье! (*)**

Адресатом следующего стиха является мать. Писательница благодарит её и положительно отзывается о ней:

Спасибо Тебе, За Все Тваи Заботы и Труды (...)
Ты Маё **Счастье, И Награда!** (***)

Радость, счастье — это чувства удовольствия, которые испытывает человек. Однако, в случае стихов, это также определения слова мать. Можно считать, что писательница употребляет такие лексемы, потому что хочет показать, что они вызывают у неё только самые хорошие ассоциации.

В стихотворениях Веры Евдокимовой слово «мама» часто появляется в сочетании с местоимениями:

Мама **Мая** Мама (***)

Солнушка **Маё**.
Сагретае и Тёплае. (***)

Своей мамочки — сарвала я сирень.
А Я, Целую **сваю** маму и, паздравляю. («Сирень»)

И Свою Радную Маменьку, не забуду — Никада
Ты Первая Прибняла, Пацелавала (***)

MAMUSIA MAMO NASZA, KOCHANA!
TY, NAJDROZSA NASZA UDANA (15) (***)

Приведённые примеры показывают, что степень близости отношений между мамой и её дочкой очень высокая. Это наиболее ярко выражено в первом примере, потому что при помощи местоимения писательница хочет дополнительно акцентировать привязанность друг к другу.

Лексема «мама» появляется также в сочетании с эпитетами. В поэтических произведениях выделяется много примеров такого употребления слов:

Мама **добрая, милая** и сердцем **таскливая**. («Мама»)

Мама Ты Меня Радил
И **Счастливою** Была («Мама, Милая Мама, Как Тебя Я Люблю»)

Ты, Сичас Тоже, Не **Павтарима**. (***)
Солнушка Маё.
Сагретае и Тёплае.
Мама **Дарагая**. (***)
Мама, **любимая**, и, **дарагая** сударыня, радная («Сирень»)

MAMUSIA MAMO NASZA, KOCHANA!
TYS, NAJDROZSA NASZA (16) (***)

При помощи эпитетов писательница описывает мать; она выделяет черты характера матери и подчёркивает её роль. Кроме того, можно заметить, что в стихах появляются только положительные черты, например: «добрая», «милая». Зато слова: «неповторимая», «дорогая», «любимая» или «kochana» (рус. любимая) свидетельствуют о том, что мать играет очень важную роль в её жизни. Это ярко показывает последний пример «Tys, najdrozsza nasza» (рус. Ты самая дорогая наша).

У Веры Евдокимов слово *мать* ассоциируется также с хранительницей домашнего очага. В стихах она всегда жертвовала собой для детей и семьи, заботилась о них:

Мама **разбудит**, мама **пригалубит**, мама **пахвалит**
Мама раненька встанет, мама наварит. (***)

Ана **памагает**, ана **заботитца**, ана всегда
Сваих деток **ждёт** (***)

Но всех больше **трудилась** мама, Ана **вставала** на зари,
и ноченьку не **спала** (...), **варила** (...) и сканьцыв целую
печку **пекла** (Троица»)

Mama, Pomaga, Mama, Doradza, Mama, Cale Bogactwo (17)
(«26 V 2015 z okazji Dnia Matki»)

При помощи указанных выше глаголов автор подчёркивает, что мать — это лицо, которое всегда присутствовало в её жизни: помогало, трудилось. В стихах появляются также примеры:

Авняла, пацлавала, и сказала Маладец («Троица»)
Ты Первая Прибняла, Пацелавала (***)
Ana Ciebia, Pad Siercem Nasila (18) (***)

Выделенные глаголы показывают отношение мамы к детям. Можно заметить, что она хорошо относилась к ним и правильно выражала свои чувства — привязанность, любовь.

Все приведённые примеры акцентируют, прежде всего, важную роль матери в обществе и жизни каждого ребёнка. При помощи разных языковых средств Вера Евдокимов выделяет черты хорошей, настоящей матери; она вспоминает только о положительных чертах. Употребляя некоторые речевые средства, писательница хочет подчеркнуть близкие отношения, привязанность друг к другу, выразить свою ласку и любовь к матери.

В своём творчестве Вера Евдокимов уделяет большое внимание описаниям матери. Мать — это всё: счастье, радость, награда, богатство. Поэтому лексемы «мама», «мамочка», «маменька» или польское «mamusia» вызывают самые положительные эмоции, чувства и ассоциации. Всё это свидетельствует о важной роли матери в обществе, семье и в жизни детей.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Фамилия употребляется в именительном падеже, так как В. Евдокимов, будучи гражданкой Польши, не склоняет свою фамилию (согласно правилам польской грамматики, русские фамилии, законченные на -ов в женской форме не склоняются и в отличие от русского языка употребляются без родового окончания -а).

1. Bartmiński J. Językowe podstawy obrazu świata. Lublin, 2006. С.151.

2. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1983. С.303.

3. Sobol E. Nowy słownik języka polskiego. Warszawa, 2003. С.442.

4. См.: Głuszkowski M. Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalско-аугустовского. Toruń, 2011. С.145-176.

5. «Рябина» – это фольклорический ансамбль старообрядцев (единственный в Польше), состоявший из шести женщин, которые поют без аккомпанемента. См.: Snarski K. Zespół śpiewaczy Riabina z Gabowych Grądów i jego wkład w zachowanie

tradycyjnej kultury staroobrzędowców // Dembska K., Głuszkowski M. Rosja w dialogu kultur t.1, Toruń, 2015. С. 214-216.

6. Pawlaczuk A. Как пишут староверы (на примере поэтических произведений староверки старшего поколения аугустовского региона) // Dembska K., Paško-Konecniak D. Współczesne badania nad językiem rosyjskim, Toruń, 2017 (в печати).

7. См.: там же.

8. Здесь и далее выделение жирным шрифтом – А.П.

9. В скобках приводятся заглавия стихотворений, из которых происходят анализируемые примеры.

10. Рус.: Маменька Мама наша, любимая.

11. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ushakov/855086>

12. Рус.: С днём матери.

13. Рус.: Мама, ты - сокровище в мире.

14. Рус.: Мама - твой первый друг навсегда.

15. Рус.: Маменька мама наша, любимая. Ты, самая дорогая наша.

16. См.: сноска 16.

17. Рус.: Мама, помогает, мама, советует, мама, всё богатство.

18. Рус.: Она, тебя под сердцем носила.

БИБЛИОГРАФИЯ



Третий том «Очерков по истории и культуре староверов Эстонии» открывает новую серию изданий отделения славянской филологии Тартуского университета. Научные статьи и публикации объединены темой исследования - остров Пийриссаар, его история, топонимика, храмы, жители острова и их язык, традиции и обычаи. В разделе «Рассказывают пийриссаарцы» помещены расшифровки бесед с жителями острова. Издание посвящено 100-летию со дня рождения Т.Ф. Мурниковой - известного диалектолога, исследователя русских старожильческих говоров Эстонии, более четверти века работавшей в Тартуском университете. Вновь публикуются две ее статьи - о русском говоре и о топонимике Пийриссаара. «Очерки» иллюстрируются фотографиями как профессионалов, так и участников диалектологических экспедиций. Издание осуществлено при финансовой поддержке Программы культуры Причудья, государственной программы «Эстонский язык и культурная память» (грант «Староверы как носители культурной памяти») и Министерства науки и образования ЭР.

Acta Slavica Estonica I. Труды по русской и славянской филологии. Лингвистика XV. Очерки по истории и культуре староверов Эстонии. III.

Отв. ред. И.П. Кюльмоя. Тарту, 2012. 337 стр.

Р.И. ПЕРЕКРЕСТОВ

**ВНУТРЕННЯЯ АСКЕЗА У СТАРООБРЯДЦЕВ
ПО МАТЕРИАЛАМ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ XVIII–XIX ВВ.**

Старообрядческий историк XIX в. Илларион Георгиевич Кабанов (Ксенос) утверждал, что из всех старообрядческих согласий наиболее бережным хранителем традиций Древлеправославной Церкви были старообрядцы поповского согласия «Ветковской Церкви», где «сохранены быша без ущерба в неизменном виде все догматы и предания, чины и уставы, обряды же и обычаи древле-православно-кафолическия Всероссийския Церкви», «яже равноапостольный князь Владимир от Греческия Константинопольския Церкви прият, и новопросвещенным людем всея Русския земли предаде» (1).

Глубокое почитание старообрядцами святоотеческих монастырских подвижников: Антония — афонского постриженника и основателя Киево-Печерской лавры; Феодосия Печерского, восприявшего от греков Студийский устав; Сергия Радонежского, который первым на Руси ввел Иерусалимский общежительный устав, потеснивший Студийский устав из монастырской практики; Нила Сорского, создавшего первый скит и написавший Скитский устав, и верных им последователей святых Кирилла, основателя Белозерского монастыря, Савватия — основателя Соловецкого монастыря, Иосифа Волоцкого и др., позволяет утверждать, что Ветковские монастырские старцы сохраняли в своих монастырях уставные монастырские традиции, традиции духовной практики и монастырской жизни названных святых.

В то же время Антоний Печерский, Сергий Радонежский, Нил Сорский, Кирилл, Савватий и др. слыли на Руси последователями учения греческих исихастов. Многие носители исихастского учения — Стефан Пермский, Феофан Грек, Андрей Рублев, Максим Грек были признаны на Руси святыми.

Если собрать весь круг почитаемых старообрядцами святых и дать ему оценку, то окажется, что все они были яркими представителями русского исихазма, которые практиковали в монастырском быту внешнюю и внутреннюю аскезу: Сергий Радонежский, его ученики и последователи Сильвестр и Павел Обнорские, преподобный Никон, преподобный Евфимий, преподобный Савва Сторожевский, Кирилл Белозерский, преп. Савватий Соловецкий, Геннадий Новгородский, преп. Александр Ошевенский, Пафнутий Боровский, Нил Сорский...

О почитании старообрядцами названных святых свидетельствуют книги, изданные в старообрядческих типографиях посада Клинцы: «Житие Сергия Радонежского и учеников его

Никона и Саввы Сторожевского» («Клинцы. Тип. Д. Рукавишникова и Я. Железникова 18.07.1786». Возн. 266); старопечатные Каноники, неоднократно переиздававшиеся клинцовскими печатниками, в составе которых каноны Сергию, Варлааму Новгородскому, Пафнутию Боровскому, Кириллу Белозерскому, Димитрию Вологодскому, Зосиме и Савватию, Макарию Желтоводскому (Каноник старообрядческой печати, изд. 1789 (Возн. 254), 1790 (Возн. 6), 1793 (Возн. 20), 1794 (Возн. 25), 1795 (Возн. 42), 1810 (Возн. 91) (2).

В книге «Сын церковный» (XVII в.), неоднократно переизданной старообрядцами, в том числе и в Клинцах, в гл.16 «О святых», «среди преподобных отцов» названы: «Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский, Варлаам Хутынский» (3).

О почитании старообрядцами названного круга святых свидетельствуют также иконы с изображением этих русских святых, которые своими аскетическими подвигами достигли святости и способности созерцания Троицы, Богоматери, Ангелов.

Приведенные ниже выдержки из житий отеческих святых, почитаемых старообрядцами, свидетельствуют, что предметом поклонения, восхищения и подражания русскому святому был аскетический подвиг, исполненный в строгом соответствии учению исихастов:

Преподобный Сергий Радонежский (1314–1392) смолоду проходил путь аскезы через внешние подвиги к высшим духовным состояниям; следуя Студийскому уставу, принимал у иночествующей братии откровение помыслов. Старчество, введенное Сергием по Студийскому уставу, было сохранено им при более строгом общежительном уставе и распространено на мирян. В конце жизни преп. Сергию было дано лицезреть явление Богоматери. В Житии говорится, что это сопровождалось явлением Божественного света, который Григорий Палама именует «Божественными энергиями», «лучами Божества» (4).

Преподобный Павел Обнорский (1317–1429), отказавшись от своей воли и отдал себя на волю наставника, старца Сергия Радонежского. Подвиг отшельничества продолжил в Вологодских лесах, где его духовником стал афонский исихаст преп. Сергий Нуромский. В житии рассказывается, как Павел «со усердием присно моляшеся Богови, тшавиво трудяшеся, зрительное ума очищая». А перед кончиной окончательно «безмолствовати начат, всего человеческого жителства ошая, в молитве же и внимании к Богу ум свой присно

имеа, зрительное очищая и свет Божественного разума собираа в сердци своем и чистотою его созерцаа славу Господню, тем сосуд избран бысть Святому Духу» (5).

По словам И.К. Смолича, «в монастыре Павла Обнорского было составлено „Предание некоего старца о иноческом житии“, содержащее „изложение основ старческого руководства новоначальными иноками, в котором говорится об умной молитве“, и „подчеркивается особое значение Иисусовой молитвы“. В нем встречаются такие понятия, как „духовная молитва“, „самособранность...“, „молчание“» (6). Все эти понятия усвоены из Традиции восточной аскезы.

Преподобный Кирилл Белозерский (+1429) «в Симоновом монастыре обучился умной молитве и борьбе с духами злобы. Проходя строгое послушание, Кирилл стяжал дар слез. При чтении акафиста, ночью Кирилл услышал голос от иконы Богоматери: „Кирилл, выйди отсюда и иди на Белоозеро. Там Я уготовала тебе место, где можешь спастись“. У Белого озера преподобный „ради более строгого безмолвного жития поселился в лесу, в землянке“. Когда вокруг него собрались иноки, Кирилл „стал строить Успенский собор и учредил общежитие“. Кирилл возглавил школу „духовного делания“, идущую от Сергия» (7).

«Старчество», «наставничество», «безмолвие», «откровение помыслов», «Иисусова молитва», «умная молитва», «зрительное ума очищение», «духовное делание», «созерцание», «лицезрение Богоматери», «явление Божественного света» — всё это ступени аскетического подвига исихастов.

Практика духовного восхождения к Богу у исихастов построена на последовательном прохождении внешней и внутренней аскезы. Внешняя аскеза предполагает уединение, молчание, постоянное повторение Иисусовой молитвы. Внутренняя аскеза — молитвенное делание.

Исихазм (безмолвничество) — учение о пути единения человека с Богом, которое достигается сосредоточением всех душевных и духовных сил, направленных на очищение ума (умное делание) и сердца от греховных помыслов и страстей (трезвение ума) и на воспитание добродетелей для достижения Богопознания.

Аскетическая монашеская практика «умного делания» или «молитвенного делания» предполагает уединение (исихия), непрестанное повторение Иисусовой молитвы. Молитва, многократно произносимая устами и мысленно, постепенно наполняет собой сознание, начинает постоянно безмолвно звучать в уме (умная молитва), проникает в сердце (сердечная молитва). Умно-сердечная молитва ведет к сосредоточению ума, помогает очищению ума и сердца, то есть отстранению, от греховных помыслов и страстей, от всего мирского, уступая место добродетелям, и готовит подвижника к Богосозерцанию.

Молитвенное делание — это духовный процесс, который предполагает прохождение ряда ступеней, из коих главные суть: покаяние — борьба со страстями — исихия — сведение ума в серд-

це — бесстрастие — чистая молитва — созерцание нетварного Света — преображение и обожение. Молитвенная практика «умного делания» или «умная молитва» в сочетании с «трезвением ума» составляет суть исихазма (8).

Григорий Палама (1296–1359) учил, что человек создан по образу и подобию Божию; сущность Бога непознаваема, она дана человеку в божественных энергиях; конечным предназначением человеческой личности является обожение, достигнуть которого возможно практикой аскезы. Через «умное делание» человек может видеть Бога (созерцание), воспринимать Его энергию (Божественный свет), то есть стать обоженым по благодати. После Константинопольского собора 1351 г. учение Паламы стало официальной доктриной Православной Церкви.

Постижение науки и практики Богопознания возможно при наличии умудренных учителей — старцев. Старчество предполагает полнейшее подчинение воли инока своему духовному отцу, которому он исповедует свои помыслы, прежде всего греховные, и получает наставления. Старчество и отпущение грехов положено самим Христом в обращении к апостолам: «Примите Дух Свят: им же отпустите грехи, отпустятся им: и им же держите, держатся» (Ин. 20,23).

Учение исихастов проникло на Русь вместе с христианством, где нашло своих последователей и продолжателей. Русские подвижники черпали опыт исихазма на Афоне. Принесенная на Русь афонским пострижеником Антонием (XI в.) монастырская аскеза была утрачена во времена Ордынского нашествия, а в XIV в. возрождена преподобным Сергием и его учениками. Монашеская аскеза на Руси наибольшее развитие получила во времена Нила Сорского (XV в.). Нил Сорский принес с Афона на русскую землю учение Григория Синаита. И.К. Смолич назвал Нила Сорского «афонским исихастом», «религиозным мыслителем», и считал, что «он возродил исихазм Григория Синаита и Григория Паламы на русской почве» (9).

К XV в. христианский аскетизм и мистика прошли более чем тысячелетнюю историю своего развития, как на Востоке, так и на Руси, то расцветая, то увядая. Очередное возрождение исихазма в Византии началось в XIV в. и связано с именами Григория Синаита (+1346), Николая Кавасилы (+1371) и Григория Паламы (+1359), стараниями которых Исихазм как учение более всего наполнился мистическим содержанием.

Исихазм не был принят Русской Церковью официально, как это было в Византии, где учение Григория Паламы было признано доктриной греческих православных церквей. Учение Паламы в самой Византии постепенно смягчалось (так, ещё при Григории Паламе, с его согласия, иерархи отказались от абсолютно полного разделения сущности и энергий Бога). Русская церковь руководствовалась не радикальными трудами Паламы и паламитов, а смягчёнными компромиссными решениями соборов.

Русский исихазм усвоил из Восточного аскетизма основные правила — аскетические упражнения: отшельничество и молчание (исихия), пост, непрестанная Иисусова молитва вслух и мысленно, и духовные упражнения (умная молитва или духовное делание), возводящие к высшим ступеням созерцания.

Что из исихастского учения унаследовали старообрядцы? Старообрядцы, объявив себя наследниками древлеправославной обрядовой традиций Древлеправославной Церкви Христовой, унаследовали вместе с тем и аскетически-мистическую традицию русского исихазма, в которой мистическая составляющая не была ведущей. Для старообрядцев, ищущих пути спасения в «последнее время», исихастские традиции молчания, уединения в пустыни, а на Руси — бегство в пустыни, на окраины государства, постоянной Иисусовой молитвы и др. воспринимались как спасительные.

От Древней Руси, «богословствовавшей образом», старообрядцы унаследовали иконопись и «монастырскую аскезу». Вместе с иконами дониконова письма старообрядцы восприняли исихастские черты русской иконографии, для которых характерны скорбно-аскетические лики святых, когда, по словам Аввакума, «изографы лицо святых и руки и все чувства отончали, измождали от поста и труда и всякие скорби», а также Божественный свет или Божественные энергии (учение Гр. Паламы) на иконе, в виде золотого свечения, золотых лучей, бликов, пробела. Иконы с такой иконографией старообрядцы признали спасительными.

Старообрядцы возродили монастырские поселения, унаследовав от Древлеправославной Церкви традиции внешней аскезы: отшельничество, молчание, пост, покаяние, Иисусову молитву. Поэтому вполне уместно допустить, что монашествующие старообрядцы унаследовали внутреннюю аскезу в традиции исихастского учения.

Свидетельства существования в старообрядческих монастырях традиции воспитания внутренней аскезы.

У Андрея Денисова в ответе на 102-й вопрос миссионера, в котором речь идет о допущении к исповеди «освященных иноков Епископским повелением», автор говорит о внутренней аскезе, которая возвышает в глазах старообрядцев даже «неосвященного Епископским повелением» инока и позволяет ему приступать к тайне исповеди: «... неосвященному же иноку есть в Писании, аще искусен есть в добродетельном рассуждении, аще и тверд есть помыслом, могущ себе безбедно соблюсти (то есть воспитал способность подавлять в себе греховные помыслы. — **Р.П.**), таковому исповедающийся правильно исправляти и Богу примиряти повелевает». Такого инока «добродетелями блистающа, искус знающа Святаго писания, вдуша борения и прелести бесовския может пользовати исповедающагося». А ниже добавляет: «аще при священниках старча исповедь

приятя баше» (Денисов Андрей. Поморские ответы. Ответ 102).

«Добродетели», «старчество», «исповедание помыслов», внутреннее «борение» — всё это приемы внутренней аскезы, которые, судя по авторскому к ним отношению, дают право «неосвященному» иноку-старцу исповедовать так же, как священнику.

О существовании внутренней аскезы у старообрядцев поведал в 1850 г. чиновник МВД Конст. Арсеньев, который, со слов старообрядцев Стародубья, а скорее всего со слов родного брата старообрядческого священника г. Новозыбкова, записал: «скиты по толкованию раскольников предназначены для созерцательной жизни людям, которые, наскучив суетами жизни земной, помышляют только о стяжании жизни небесной, вечной» (10).

Более концентрированно исихастская аскеза внешняя и внутренняя выражена в обряде иноческого пострижения. В «Ответах Александра Диакона» в главе «Во иноческом пострижении» автор ссылается одновременно на три «древлецерковных устава»: «Сергиевский, Кирилловский и Соловецкий», а в конце главы вспоминает Феодора Студита (Ответы Александра Диакона, ответ 4, статья 103).

Требования названных уставов о внешней и внутренней аскезе были изложены в «Потребнике иноческом», которым пользовались в монастырях Ветки и Стародубья. Иларион Кабанов (Ксенос) в сочинении «История и обычаи Ветковской Церкви» писал: «Пострижение в иноческий образ совершалось на Ветке яже в потребнице иноческом изображено есть». «И по пострижении священноинок предаёт новопостриженного в наставление некоему искусну иноку, яко да научит его всем обычаем иноческого чина же и жителства, и да попечется о нем, яко же о своей душе. Инок сей именуется начальный старец, или евангельский отец, понеже от святаго Евангелия вземлет новопостриженного в наставление, и отводит его в келию свою или во ину, определенную от настоятеля, в ней же новопостриженный до четырехдесяти дний должен есть пребыти в безмолвии и воздержании, во бдении и молитве. Сие убо в Старчестве завещается» (11).

«По вся же дни утром и вечер приходит новопостриженный к начальному старцу своему (евангельскому отцу) и читает пред ним прошение, исповедует же ему помыслы своя, и приемлет от него приличное наставление к назиданию душевному» «К евангельскому же отцу своему должен есть имети веру несумненну и повиновение беспрекословно: и той наставляет его всему иноческому устроению и обычаю чернеческому. Первее убо, еже не имети своя воли отнюд, но отсецати ю: имети же смиренномудрие и страх Божий, прилежати воздержанию и молитве, покорению же и послушанию, хранити сердце свое от всякаго помысла лукава и нечиста, имети же чистоту душевную и телесную, внутреннюю же и внешнюю содевати заповеди Господни и творити святыню во страхе Божии» (12).

Иларион Кабанов (Ксенос), воспитанник Ветковского старообрядческого Лаврентиева монастыря, свидетельствовал то, чему был свидетель с юности. В тексте «Истории» Ксеноса приметы исихастского учения в монастырской практике старообрядцев проступают вполне отчетливо:

«Откровение помыслов» и «старчество» как неразрывные звенья монастырского духовного воспитания известны на Руси со времен Феодосия Печерского и введенного им Студийского устава.

«Отсечение воли» или, как пишет Ксенос, «не имети воли своя» — первейшее правило для новопостриженного инока, также восходит ко временам первых столетий Христианства на Руси.

«Смиренномудрие и страх Божий», «прилежание воздержанию и молитве», «покорение и послушание», — всё это требовал Сергей Радонежский и его ученики от новопринятых иноков ради приобретения ими «чистоты душевной и телесной, внутренней и внешней».

Духовная добродетель: «хранити сердце свое от всякаго помысла лукава и нечиста, имети же чистоту душевную» достигается напряженной внутренней аскезой: смирением, постоянным «умным деланием», Иисусовой молитвой и «трезвением сердца».

Ксенос приблизил нас к ответу на вопрос о характере внутренней аскезы в иноческой практике старообрядцев, но ничего не сообщил ни о «внутренней брани», ни о «внутреннем созерцании», этой скрытой от посторонних глаз вершины духовного восхождения, достигаемой упорной Иисусовой молитвой, ни о «Божественной энергии», ни об «обожении» души и тела.

И это только подтверждает мнение о том, что старообрядцы усвоили и возродили в своих монастырях «смягченный» вариант русской аскезы, свободный от мистической составляющей учения паламитов, который сформировался на Руси к началу XVII в.

В сочинениях старообрядческих полемистов и начетчиков вопрос о спасительности монастырской аскезы не обсуждался, но интерес, какой проявляли читатели старообрядцы к сочинениям исихастского содержания, свидетельствует о том, что традиции русского исихазма оставались постоянно в центре их внимания.

Из каких источников старообрядцы черпали знания о внутренней аскезе?

На первое место в кругу чтения старообрядцев следует ставить жития святых. Благочестивая жизнь подвижников, описание аскетических подвигов святых во спасение души увлекали своим примером многие поколения старообрядцев. В монастырях было принято читать жития святых вслух во время совместной трапезы. Чтением житийной литературы увлекались миряне. Из биографии Илариона Кабанова (Ксеноса) известно, что жития святых пробудили в сердце юноши мечту об иноческом подвиге, и в 15-летнем возрасте Иларион ушел в Лаврентиев монастырь. Подобным путем прошли тысячи юношей и девушек Руси.

«Великие Минеи Четьи» митрополита Макария (нач. XVI в.) служили старообрядцам источником многих знаний, в том числе житий святых. Ссылки на «Великие Минеи Четьи» митрополита Макария находим у Андрея Денисова в «Поморских ответах», у Ксеноса в сочинениях «О пророках Илии и Енохе», «Окружное послание». Ссылки на житийные поступки и высказывания святых Отцов Церкви в сочинениях старообрядцев служили аргументом в богословских спорах с идейными противниками. В «Ответах Александра Диякона» (1719 г.) и в «Поморских ответах» (1722 г.) Андрея Денисова, отвечающих на вопросы миссионеров, авторы многократно обращаются за примерами к житиям Сергия Радонежского, Филиппа митрополита, Саввы Сторожевского и др.

Сведения об аскезе старообрядцы черпали также из рукописных или печатных книг аскетического содержания основателей и теоретиков Исихазма.

Сочинения свв. Антония Великого, Макария Великого, Иоанна Златоустого, диакона Евагрия Понтийского, Иоанна Кассиана, Ефрема Сирина и др. представителей раннего этапа (IV–V вв.) зарождения православной аскезы в Египте и Палестине, знакомили с разными типами монашеской аскезы: общежительной и пустынножительной, с элементами исихастской традиции: уход от мира, непрерывная молитва, духовное наставничество (старчество), внутреннее делание и внешнее обустройство.

Сочинения синайских подвижников свв. Иоанна Лествичника (VII в.), Исихия (VII–VIII вв.) и Филофея Синаита (IX–X вв.) знакомили со следующим этапом православной аскезы так называемым «синайским исихазмом» (V–IX вв.). К этому периоду относятся и сочинения Исаака Сирина (VIII в.), аввы Дорофея (VII в.), Симеона Нового Богослова (XI в.), Петра Дамаскина. По определению Г.М. Прохорова, эти книги принадлежат «келейному периоду исихазма». Синайский исихазм — это «этап совершенствования исихазма как дисциплины, четкого Метода духовной практики, когда стержнем Традиции становится школа молитвенного делания» (Хоружий С.С. Материал для энциклопедии).

С этапом «исихастского возрождения» в Византии XIV в. знакомили книги Григория Синаита (+1346), в частности его «Творения». Мистическую составляющую исихастского учения в начальный период его возрождения в Византии обосновал Симеон Новый Богослов (949–1022). Книги этих авторов также были востребованы старообрядцами. Если сочинения Григория Синаита были признаны на Руси еще в XIV в., то сочинение Николая Кавасилы (+1371) «Семь слов о жизни во Христе» не было знакомо русским читателям. «Не получило распространения на Руси и сочинение Григория Паламы (+1359) «Триады» богословского и полемического содержания. Известна была одна «Омилия (беседа) на Успение Богородицы». Ю.В. Земцов писал: «После собора Восточных

патриархов 1351 г., утвердившего богословие свт. Григория Паламы, „Чин Православия“ с 15 новыми пунктами, отражавшими богословие свт. Григория Паламы, был переведен на церковно-славянский язык. По-видимому, „Чин Православия“ — один из старших южнославянских текстов, перешедших в Россию в XIV веке» (13).

Если обратиться к сочинениям старообрядцев, то обнаружим многочисленные ссылки авторов на столпов восточного исихизма.

Андрей Денисов в «Поморских ответах» в статье 17 «О молитве Иисусовой», защищая Иисусову молитву, ссылается на «препод. Симеона Нового Богослова в кнize своей в слове о молитве»; на св. Василия Великого (Потребник, лист 690); на «препод. Никона Черныя Горы в 28-м Слове книзи своея»; на «Иоанна Златоуста в Беседах Апостольских на послание к римлянам, во нравоучении 8-ом»; на «препод. Пахомия»; «препод. Иоанна Лествичника, в 15 Слове»; на «препод. авву Дорофея, который заповеда ученику своему Досифею присно глаголати Иисусову молитву (в предисловии книзи его)» (Поморские ответы. М., 2004. Отв.50. Ст.17. С.177).

Ссылки на «Поучения аввы Дорофея» (VII в.) встречаем у Ксеноса в «Истории и обычаях Ветковской церкви», изданной в 1906 г. отдельным оттиском из журнала «Церковь» (гл.23. «О произвольных постах»).

«Творения» прп. Григория Синаита (XIV в.) также получили признание на Руси, они хранились в библиотеках Троице-Сергиевой Лавры и Кирилло-Белозерского монастыря, приобщая братию к аскетическому опыту восточного монашества. Григорий Синаит не создал богословской системы, но развил аскетическое учение о различении помыслов и о борьбе с дурными помыслами, об устройстве монашеского жития, о творении молитвы, об обожении Нетварным Светом. Основная заслуга Григория Синаита — восстановление «умного делания». Александр диакон в «Ответах» ссылается на «препод. Григория Синаита, в Триоде Постней» (Ответы Александра Дякона. Прилож. журн. «Старообрядец». М., 1906. Отв.46. С.206). Он же в главе «Во иноческом пострижении» ссылается на Григория Синаита (ответ на 4-й вопр., ст.97.), в ряде других статей ссылается на Максима Грека. В главе «О молитве», возражая против изменения церковными реформаторами Иисусовой молитвы, автор заручается поддержкой исихастов: «Иоанна Лествичника», «Григория Синаита», «Симеона Нового Богослова» и «преподобнаго Нила Сорскаго» (ответ на 4-й вопр., ст.19).

В «Поморских ответах» Андрей Денисов словами из книги «святого Симеона Фессалонитского (от главы 296)» восторженно говорит о Иисусовой молитве, как об основе внутренней аскезы — целительнице душ человеческих: «Елика есть священная молитва. Сия убо божественная молитва, Спаса нашего призывание: Господи Иисусе Христе Сыне Божий помилуй мя, и молитва есть и моление, и исповедание

веры, и Духа Святого подательная, и дарований божественных подательница, и чистота сердца изгоняющая демонов, и селение Иисуса Христа, и духовных помышлений и мыслей божественный источник, и грехов избавление, и душам и телесем исцелительница, и просвещение божественного подательница» (Поморские ответы. М., 2004. Отв.50. Ст.17. С.178-179).

Старообрядцам, обороняющим Иисусову молитву от реформаторов церковных обрядов, не менее важно мнение столпов российского исихазма. Андрей Денисов в «Поморских ответах» в защиту Иисусовой молитвы ссылается на «препод. Нила Сорского, в Кнize собрания своего во 2-ом слове», и на «препод. Иосифа Волоколамского, в кнize своей в 7-м слове» (Поморские ответы. М., 2004. Отв.50. Ст.17. С.177).

Ссылки Андрея Денисова и диакона Александра на сочинения древних исихастов свидетельствуют не только о существовании у старообрядцев исихастской традиции православной аскезы, но и о ревностной защите этой византийской традиции, унаследованной старообрядцами в русском варианте.

Интерес старообрядцев поповских согласий к книжным источникам, раскрывающим содержание аскетического подвига, был не случайным, старообрядцы с середины XVII в. более целеустремленно, чем другие православные жители Руси, искали путь к спасению души в наступившее, по их мнению, «гонительное время».

О напряженном искании старообрядцами пути спасения в «гонительное время» свидетельствуют изданные старообрядцами книги: «Житие Василия Нового», научающее, как поступать при жизни, чтобы избежать мытарств души после смерти, а также «Цветники» по составу своему отнесенные к «синодической литературе», содержащие статьи, научающие спасению души. «Цветники» были составлены из «сочинений, повествующих о мытарствах души, об истинном христианском житии, о покаянии и постах, о милостыне и молитве» (14).

«Лествица» Иоанна Лествичника (VI в.) как руководство к нравственному самосовершенствованию была востребована старообрядцами всех согласий.

Старообрядцы преумножили книжное наследие исихастов. В числе книг аскетического содержания, изданных старообрядцами, были: «Поучения аввы Дорофея» (VII в.), «Цветник священноинока Дорофея» (XVII в.), а также сборники под названием «Цветник», составленные старообрядцами и неоднократно переизданные в конце XVIII в., в которых издатели помещали два «Слова Нила Синайского» аскетического содержания (15).

Тема внутренней аскезы в сочинениях старообрядческих писателей специально не обсуждалась. Но отдельные упоминания о внутренней аскезе в книгах, уважаемых старообрядцами, и в сочинениях старообрядцев позволяют реконструировать путь духовного

восхождения, по которому шли старообрядцы миряне и старообрядческие иноки, и оценить, насколько близки были монастырские подвижники к традиции исихазма.

Обратимся к «Уставу о домашней молитве», уважаемом старообрядцами, поскольку Устав содержит «Правило келейное» и научает «как достоин лишившимся службы соборная исправлять за всю церковную службу». В главе «Начало Правилу Келейному» в «Молитве Святаго Исаака Сирина» звучит просьба во спасение души избавить молящегося от греховных помыслов и страстей: «Господи Иисусе Христе Тебе явлены страсти моя, и немощь естества моего естество мое страстно... Сохрани мя от помысла смущена потопа страстей, и достойна мя сотвори сея службы Святыя. Да некак в страстях моих растлю сладость ея, и обрящуся бесстуден пред Тобою» (Устав о домашней молитве. Л.160-160об.).

В «Домашних молитвах» звучат просьбы «Сердце чисто созижди во мне Боже» (Устав. Л.145.); «Отпусти Боже согрешения наша же во уме и в помышлении» (Там же. Л.148об.).

В «Спальных молитвах», совершаемых «наедине в келии своей», говорится: «Боже Вечный прости ми грехи, яже согреших во дни сем, словом и делом и помышлением, и очисти Господи смиренную ми душу, от всякия скверны плоти и духа избави мя Господи от помышлений суетных оскверняющих мя, и похотей лукавых». «Господи, даждь ми смирение, и смиреномудрие и послушание даждь ми терпение, и долготерпение и кротость, покрый мя от человек неких, и бесов и страстей» (Устав о домашней молитве. Л.168, 172-172об.).

В этих молитвенных обращениях названы основные духовные и телесные преграды, которые необходимо преодолеть христианину: «страсти», «согрешения в уме и в помышлении», «скверна плоти и духа» и способы преодоления этих грехов с помощью внутренней аскезы: «смирение», «смиреномудрие», «послушание», «терпение», «кротость».

В числе наиболее востребованных старообрядцами в XVIII–XIX вв. источников, научающих монастырской аскезе, следует назвать «Поучения аввы Дорофея» (VII в.) и «Цветник священноинока Дорофея» (XVII в.).

«Поучения аввы Дорофея» (VII в.) были переведены на русский язык в начале XVII в. и изданы первый раз в 1628 г. в Киево-Печерской лавре Памвою Берындой (Преподобного отца нашего аввы Дорофея душеполезные поучения. Изд.8. Св.-Троицк. Лавра. 1900. репр. 1970. С.III). В Москве «Поучения аввы Дорофея» были напечатаны в составе сборника «Ефрем Сирин и авва Дорофей. Поучения» в 1652 г.

В XVIII в. «Поучения аввы Дорофея» (VII в.) были напечатаны старообрядцами также в составе сборника «Ефрем Сирин и авва Дорофей. Поучения». По сведениям А.В. Вознесенского, этот сборник был напечатан трижды: в Вильно

(выход с годом издания утрачен), в Супрасли в 1791 г. (Возн. 259), в Клинцах, в тип. Д. Рукавишникова в 1787 г. (Возн. 283), в Клинцах, в тип. Якова и Василия Железниковых в 1787 г. (Возн. 289). (16).

«Поучения аввы Дорофея» (VII в.) разъясняли и учили, как через «отвержение от мира» и пребывая «в страхе Божиим», через самовоспитание совести, разума, смиреномудрия, через «отсечение греховных страстей» и «обращение лукавых помыслов в добрые» идти по пути созидания и совершения «душевного дома добродетелей» (Душевные поучения аввы Дорофея. Св. Троицк. Лавра. 1900).

Более востребованным старообрядцами XVIII в. оказался «Цветник священноинока Дорофея» (XVII в.). Можно даже предположить, что в основном из него старообрядцы XVII, XVIII и XIX вв. черпали сведения о правилах внутренней аскезы. Об этом свидетельствуют многократные переиздания «Цветника священноинока Дорофея» старообрядцами.

«Цветник священноинока Дорофея» был напечатан старообрядцами под названием «Цветник аввы Дорофея»: в Почаеве в 1783 г. (Возн. №307); в Варшаве в 1785 г. (Возн. №217); в Гродно в 1787 г. (Возн. 249); в Супрасли в 1789 г. (Возн. 346); в Клинцах, в тип. Ф. Карташева, с ложным выходом Гродно, в 1790 г. (Возн. №2), то же в 1792 г. (Возн. №15), то же в 1794 г. (Возн. №30), то же в 1795 г. (Возн. №44); в Янове, в тип. К. Колычева в 1809 г., с ложн. вых. Гродно, 1790 г. (Возн. 184); в Махновке, в тип. С. Селезнева в 1802 г., с ложн. вых. Гродно, 1790 г. (Возн. №150), то же в 1804 г. (Возн. №156) (17).

Сочинение священноинока Дорофея проникнуто оптимизмом и верой в возможность обрести спасение в «последнее время», чем оно конструктивно и духовно было близко представлениям «традиционалистов-оптимистов» конца XVII в., названных так С.А. Зеньковским (18), и идеологам поповского согласия начала XVIII в. Это вызвало даже подозрение у беспоповцев: не был ли «Цветник» написан старообрядцем, одним из идеологов поповского согласия. Однако есть доказательства, что «Цветник» создан священноиноком Дорофеем в начале XVII в.

Убедительным доводом тому, что «Цветник» написан в годы между принятием на Руси патриаршества и началом патриаршего служения Никона, является «поучение» самого автора: «Следует на (общее) житие брать благословенную грамоту от святейшего патриарха. Чтобы ограждено было от самочинных насельников впредь до конца. Дабы святейшего патриарха благословию никто не противился» (Цветник священноинока Дорофея, Гл.54. Поучение об иноческой жизни).

Писатель-старообрядец второй половины XVII в. даже помыслить не мог призывать старообрядцев брать благословение у патриарха. По мнению старообрядцев, церковные иерархи, начиная с патриарха Никона, были «отступниками веры», «слугами антихриста». Таким образом,

время написания «Цветника» ограничено периодом от принятия патриаршества на Руси до служения патриарха Никона.

Аргументом является то, что текст «Цветника» написан по тем грамматическим правилам, которые существовали до обрядовой реформы: «Исус» вместо «Иисус», «истинна» — вместо «истина», «во веки веком» — вместо «во веки веков», Козма, вместо Косма и проч. По нашему мнению, этот аргумент менее убедителен, поскольку старые грамматические правила сохранялись в сочинениях старообрядцев до XX в. включительно. А. Вознесенский отмечал, что еще в XIX в. «инок Парфений, доказал, что „Цветник [священноинка Дорофея]“ написан в начале XVII в.» и что «сочинитель не был раскольников». Временная привязка «Цветника» к началу XVII в., по мнению А.В. Вознесенского, подтверждается тем, что текст «пронизан эсхатологическими ожиданиями, заметное усиление которых было связано со смутным временем в истории Московского государства» (19).

Неоднократные авторские напоминания читателю о наступлении «последнего времени», по нашему мнению, свидетельствуют о знакомстве священноинка Дорофея с сочинениями писателей Западной Руси Стефана Зизании, Захарии Копыстенского, Ивана Вишенского, исполненными напряженного эсхатологического переживания и ожидания прихода антихриста. Эти писатели, зная, что концу XVI в. почти все православные государства завоеваны агарянами или католиками, единственным и последним православным государством оставалась Русь, рассматривали «унию» православных епископов Западной Руси с Католической Церковью 1596 г. как наступление «последнего антихриста» в лице Папы римского на православие Западной Руси, представляющее серьезную угрозу и православию Московской Руси. Сочинения этих писателей проникли на Русь в первое десятилетие XVII в. в рукописных копиях, оказав сильное воздействие на религиозное мировоззрение грамотной части русского общества, возбудив эсхатологические ожидания и переживания. Востребованность русским читателем сочинений эсхатологического содержания западнорусских писателей получила удовлетворение «в 1644 и в 1648 гг.», когда сочинения их «были напечатаны на Московском Печатном дворе» (20).

Для священноинка Дорофея, как и для многих современников, ставших свидетелями тому, как московские бояре присягали самозванцу, как русские православные храмы осквернялись интервентами, когда столица православного царства была захвачена «еретиками», когда казалось, что вокруг одни предатели и некому спасти Русское Православие, предсказание западнорусских богословов о наступлении последнего антихриста казалось реальностью. Другой побудительной причины заявлять, что «в нынешние последние времена иссякло и оскудело отеческое благочестие» и рассуждать о спасении в «последнее время» в

начале XVII века не было. И единственный, кто из современников смутного времени напомнил современника в мистических красках о посетившей Россию скорби, был священноиннок Дорофей.

По всей видимости, «Цветник» был написан священноинком Дорофеем на излете «смутного времени» и завершен вскоре после прекращения «смуты», когда угроза порабощения Руси исчезла, когда «слуги антихриста» отступили и ожидание «последнего времени» стало менее напряженным, когда священнослужители, воодушевленные возрождением монархии, вынашивали планы внутреннего церковного возрождения. Поэтому сочинение священноинка Дорофея было наполнено мыслью о возможности спасения в «последнее время» и мысль эта для всех, кто пережил смуту, звучала убедительно.

Во второй половине XVII в., после церковной реформы, «Цветник священноинка Дорофея» стал востребован защитниками Древлего благочестия. Старообрядцев, «хотящих спастися, и ищущих праваго пути спасительнаго», подкупало в «Цветнике священноинка Дорофея» то, что автор затрагивал злободневную для них тему «антихристово времени», созвучную их представлениям о «последнем времени», наступившем по причине «отступления от веры» иерархов Русской Церкви.

В сочинении священноинка Дорофея тема «последнего времени» звучит многократно: «В нынешние времена, последние и смутные, желающим угодить Богу необходимо соблюдать Господни заповеди» (Цветник священноинка Дорофея. Предисловие; гл.6. «Поучение о том, чем спаслись святые отцы»); «В нынешние последние времена иссякло и оскудело отеческое благочестие» (Цв. свщ. Дорофея, гл.54. «Поучение о иноческой жизни»); «Слышал, что антихрист уже наступает, почему не ужасаешься и медлишь?...» (Там же, гл.15. «Поучение о соблазнах и суете мира сего»); «Ныне, в эти последние времена конец приближается, пришествие Христово при дверях» (Там же, гл.41. «Поучение об отшельнической жизни в пустыне»); «Сатана уже вооружается на рабов Христовых и являет знамения беззаконий своих, и Пришествие Христово уже при дверях» (Там же, гл.60. «Кто такой инок»); «В нынешние последние времена иссякло и оскудело отеческое благочестие» (Цв. свщ. Дорофея, гл.60. «Кто такой инок»).

Но самым главным достоинством книги для старообрядцев, живущих в «последнее время», состояло в том, что «Цветник» говорил не только о возможности спасения в «последнее время», но учил, как «спастись в нынешнее последнее время и обрести благодать» (Цв. свщ. Дорофея, Гл.1).

В «Цветнике священноинка Дорофея» собран и представлен опыт приобщения Христу святоотеческих монастырских подвижников. Это путь чуткого наблюдения за своими помыслами, внутренней работой над исправлением своей души, умной молитвы, путь обновления благодатью Христовой, путь аскетизма к мистическому

созерцанию, проложенный исихастами Восточной Церкви и Русской Церкви.

Описание устройства монастырского «жития общего и уединенного, скитского и пустынноческого» занимает в сочинении Дорофея второстепенное место. Вперед выступают поучения, в которых Дорофей наставляет монастырских насельников и учит их духовному восхождению, при этом «свидетельствует по святым отцам», разъясняя, как жить «не по плоти, но по духу» (Рим. 8, 4) «во всякое время и на всяком месте», — именно в этом состоит главное достоинство книги.

Дорофей соединяет воедино идеи Иоанна Лествичника, который придавал значение на пути восхождения к Богу внешним нравственным добродетелям — Вере, Надежде, Любви, с идеями исихастов, которые считали, что восхождение к Богу наряду с внешними добродетелями возможно через овладение внутренним состоянием души (очищение от помыслов и страстей).

Священноинок Дорофей в «Цветнике» подробно излагает путь внутренней аскезы инока, путь приобщения Богу, путь спасения души в «последнее время». Как и у Нила Сорского аскетизм священноинока Дорофея — духовный. Его цель — внутреннее нравственное совершенствование человека, а не изнурение тела. Поле битвы для монаха — не его тело, а его сердце и его мысли.

Текст «Цветника священноинока Дорофея» не отягощен паламитским мистицизмом. В «Цветнике» не говорится ни о Божественных энергиях Григория Паламы, ни об обожении человека. О «созерцании» говорится сдержанно и очень мало.

На то, что мистическое созерцание в русской аскезе занимает незначительное место, указывал И.М. Смолич, на что обратил внимание И.М. Концевич, который писал, что И.М. Смолич в книге «Жизнь и учение старцев», вышедшей на немецком языке в 1936 г., «придерживается мнения о самобытности русской святости, когда говорит, что „созерцательные переживания не входят в сущность русских аскетов за исключением некоторых русских святых, среди которых редко находят мистики“» (21).

В «Цветнике священноинока Дорофея» представлен русский вариант аскезы по состоянию на начало XVII в., впитавший традиции Восточного исихазма, «смягченный» Соборами Восточных патриархов и адаптированный русской монастырской практикой согласно собственным представлениям о Богопознании. Мистическая составляющая в русском варианте внутренней аскезы выражена незначительно. Русский вариант внутренней аскезы в таком виде, как он изложен священноиноком Дорофеем, и был унаследован старообрядцами.

Насколько трепетно старообрядцы воспринимали поучения священноинока Дорофея, и насколько авторитетным было его слово, свидетельствует то, что священноинок Дорофей

был занесен в старообрядческий «Синодик» и числился среди «из древле в русских пустынях усопших».

В XVII в., в годы церковной реформы, внутренняя аскеза в традиции исихазма в монастырях стала угасать, сохраняясь в практике нескольких монастырей и отдельных подвижников, в основном на Севере Руси. В «петровские» времена и в последующие десятилетия преклонение перед аскетическими подвигами было практически утрачено, и только старообрядцы в своих потаенных иноческих поселениях, устроенных согласно древним монастырским уставам, сохраняли традиции русского аскетизма. С конца XVII в., когда старообрядческие монастыри и скиты методично уничтожались правительством, исихастская практика у старообрядцев сохранялась «в миру», в потаенных иноческих кельях, устраиваемых в городах, но особенно большим числом в слободах и в посадах старообрядческих провинций, в частности в Стародубье.

В годы Екатерининской веротерпимости многие иноческие поселения Стародубья, существовавшие «в миру» в посадах Клинцы, Зыбка, Злынка были объединены и преобразованы старообрядцами в иноческие пустыни или монастыри. На землях, принадлежавших старообрядческим посадам и слободам Стародубья, были также основаны мужские и женские монастыри, в них возрождались монастырская аскеза.

Политика насильственного присоединения старообрядцев к господствующей Церкви на правах единоверия в XIX в. и политика воинствующего атеизма в XX в., сопровождавшаяся разорением старообрядческих монастырей и иноческих поселений, не уничтожила старообрядческую традицию аскетизма. Традиция сохранялась иноками и инокинями, живущими во флигелях на заднем дворе, на съемных квартирах и даже в отдельной комнате с родственниками. Последние старообрядческие иноческие кельи «в миру» угасли в Клинох в 2000–2005-е годы.

Увлечение старообрядцев внутренней аскезой подхватили в конце XVIII в. новообрядцы. Подвижническая деятельность Паисия Величковского (1722–1794) и Игнатия Брянчанинова (1807–1867), возрождавших аскетический подвиг в монашестве, пробудила интерес к учению исихастов и привела к движению «монастырь в миру», к возрождению старчества — Оптинского старчества. И немалое значение в появлении этого движения принадлежит сочинению священноинока Дорофея.

«Бл. Игнатий Брянчанинов — один из видных представителей нового возрожденного старчества в Греко-русской Церкви, книгу „Цветник“ русского священноинока Дорофея ставил наравне с Исааком Сирским как наставление для высшей созерцательной молитвы (Свт. Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т.1. Посещение Валаамского монастыря)» (22).

Выводы. Старообрядцы унаследовали и

сохранили обрядовые традиции Древлеправославной Церкви Христовой, в том числе монастырскую аскезу внешнюю и внутреннюю.

Подражая подвижническому служению отечественных исихастов, старообрядцы воспроизводили в монашеском житии лишь внешнюю аскезу исихастов XIV–XVI вв. А внутреннюю аскезу исполняли в традиции, сложившейся на Руси к середине XVII в. Своеобразием русского варианта внутренней аскезы явилось то, что мистическая составляющая его была выражена незначительно.

Монастырская аскеза у старообрядцев в годы гонений укрывалась и сохранялась в многочисленных иноческих кельях «в миру», а в годы относительной веротерпимости возвращалась в монастырскую практику.

Реформа церковного обряда в XVII в. была воспринята в народе как «отступление от веры» церковных иерархов, что знаменовало, по мнению старообрядцев, скорый приход «последнего антихриста». Старообрядцам, «хотящим спастися и ищущим правого пути спасительного» «в последнее время», на один из путей спасения указывал «Цветник священноинока Дорофея». Сочинение, не только проникнуто оптимизмом и верой в возможность обрести спасение в «последнее время», но указывает путь к спасению и научает как идти по этому пути, что сделало его востребованным и многократно переизданным старообрядцами.

В «Цветнике священноинока Дорофея» представлен русский вариант монастырской аскезы, сложившийся в русской церкви к началу XVII в., впитавший традиции Восточного исихазма, «смягченные» Соборами Восточных патриархов, осознанный на Руси в соответствии с собственным, сдержанным представлением о Богопознании и мистицизме. «Цветник священноинока Дорофея» стал настольной книгой для многих поколений старообрядцев как монашествующих, так и мирян, которые черпали из неё основные сведения о

правилах иноческого аскетического подвига и внутренней аскезы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ксенос. Кратчайшее начертание истории Ветковской церкви // Перекрестов Р.И. Ксенос. Клинец, 2013. Т. II. Приложение. С. 468–491.
2. Вознесенский А.В. Кириллические издания старообрядческих типографий конца XVIII–начала XIX века: Каталог. Л., 1991.
3. Сын Церковный. Изд. Китеж. М., 2007. Л. 8. С. 146.
4. Концевич И.М. Стяжание Святого Духа в путях Древней Руси. М., 1994. Гл. 4. С. 66–68.
5. Концевич И.М. Там же.
6. Смолич И.К. Русское монашество // Прилож. к «Истории русской Церкви». М., 1997. С. 170–171, 329, 391.
7. Концевич И.М. Указ. соч. С. 74–75.
8. Климков О. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 393.
9. Смолич И.К. Указ. соч. С. 67, 160.
10. РГИА СПб. Ф. 1284. Оп. 205. Д. 140. Ч. 1. Л. 56.
11. Ксенос. История и обычаи Ветковской церкви // Старообрядец. 1906. № 2–6, 8–9.
12. Ксенос. Там же. С. 70–71.
13. Земцов Ю.В. Этика исихазма в древнерусской иконописи. Автореф. Дисс. КФН. М., 2002.
14. Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII–начала XIX века. СПб., 1996. С. 144.
15. Вознесенский А.В. Указ. соч. С. 145.
- 16–17. Вознесенский А.В. Указ. соч.
18. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. М., 1995. С. 433.
19. Вознесенский А.В. Старообрядческие издания XVIII–начала XIX века. СПб., 1996. С. 148–149.
20. Полный церковно-славянский словарь Гр. Дьяченко. М., 1898. (1993 г.). С. 1010, 1013.
21. Концевич И.М. Стяжание Святого Духа в путях Древней Руси. М., 1993. Гл. 1. С. 6.
22. Концевич И.М. Указ. соч. Гл. 4. С. 79.

Н.Е. ПЛАКСИНА

**ДЕЛО КРЕСТЬЯНИНА ПОВЕНЕЦКОГО УЕЗДА ПЕТРА ХУХОРОВА:
К ВОПРОСУ О ПРОИЗВОДСТВЕ И РАСПРОСТРАНЕНИИ
ПОМОРСКОГО МЕДНОГО ЛИТЬЯ В СЕРЕДИНЕ XIX В.**

Крайние европейские северо-восточные рубежи русского Поморья в бассейне Нижней Печоры, освоенные и заселенные старообрядцами беспоповского поморского согласия, до сегодняшнего дня сохранили на своей территории свидетельства широкого бытования меднолитой пластики. Меднолитые кресты и образа были и остаются важной частью молитвенного обихода местных старообрядцев: присутствуют в составе иконостасов моленных и домашних молитвенных углов, используются в обрядовой практике — в крещении, погребально-поминальной обрядности, до недавнего времени врезались в намогильные памятники. В репертуаре сохранившихся на территории Усть-Цилемского района предметов медного художественного литья преобладают изделия поморского типа, разработанные на Выгу. Выго-Лексинское общежитие, имевшее своего рода монополию на производство и торговлю иконами и крестами для поморцев всей России и долгое время оставалось основным источником поступления меднолитой пластики на Нижнюю Печору. Как известно, продажа предметов культа составляла важнейшую статью доходов монастыря, имевшего свои суда (1) и торговлю, свои подворья в Санкт-Петербурге, Петрозаводске и Архангельске. Даниловские наставники, учителя, исповедники и сборщики беспрепятственно разъезжали по всей России, снабжая «раскольничий мир поморского согласия» «образами, крестами медными и деревянными, молитвами, календарями» (2). Важную роль в распространении меднолитых образов среди печорских старообрядцев играл Великопожеский скит, бывший дочерним образованием Выго-Лексинского монастыря: насельники скита не только принимали у себя даниловских сборщиков, но и сами регулярно бывали в монастыре по разным надобностям.

Во второй четверти XIX в. в результате запретительной политики в отношении старообрядцев Выго-Лексинское общежитие потеряло суда и торговлю, подворья и моленные в городах, заводы и промыслы, в том числе монастырское меднолитое производство (3). В ситуации запрета на отливку и продажу меднолитых икон, створов и крестов (за исключением воротовых) и постоянного контроля со стороны духовных и гражданских властей, мастера-литейщики укрылись в глухих труднодоступных

деревнях — бывших скитах Даниловской волости Повенецкого уезда, где продолжили дело своих отцов и прадедов, работавших на монастырь. В числе деревень, жители которых издавна занимались отливкой икон и крестов, называются Шелтопорожский, Тагинецкий, Надеждинский, Кодозерский и Енихозерский (Венихозерский) скиты (4). Г.И. Фролова опубликовала сведения о кодозерских литейщиках середины XIX в. — Стафее Антонове и его детях Евтифее, Трофиме, Козме и Онисиме, а также Василие Осипове, Герасиме Козмине, Иване Германове и Калине Козмине (5), Иване Богданове (6). Кодозерские мастера-литейщики продолжали исполнять заказы для старообрядцев со всей России, продавая свои изделия на Шуньгской и Каргопольской ярмарках, сбывая их через перекупщиков (7). По наблюдениям олонекского гражданского губернатора В. Муравьева, Архангельская губерния в середине XIX в. была на втором месте после Санкт-Петербургской, откуда в Повенецкий уезд приезжали по коммерческим делам тамошние богатые промышленники и, проездом в Шуньгу на Крещенскую и Благовещенскую ярмарки, непременно останавливались в Данилове и Лексе «для сектаторских сношений» (8). Одной из задач этих «сектаторских сношений» могло быть приобретение культовых предметов для одноверцев, проживавших в отдаленных местах Архангельской губернии. Задачу облегчало то, что, по наблюдениям гражданских властей, раскольники Поморья, архангельские купцы и промышленники и даже сборщики северных старообрядческих скитов, тайно проходящие через Повенец, пользовались покровительством повенецкого градского головы (9).

Активную роль в распространении меднолитых икон играли и сами мастера-литейщики, совмещавшие потомственное литейное мастерство с функцией наставников и сборщиков. Об одном из таких литейщико-наставников сообщает документ, сохранившийся в Национальном архиве Республики Карелия дело Канцелярии олонекского генерал-губернатора по отношению архиепископа Олонекского о сектаторских действиях раскольника Повенецкого уезда Петра Хухорова (Хухорова) (10). Этот источник интересен не только тем, что называет имя еще одного литейщика, но также проливает свет на вопрос о путях распространения меднолитых изделий культового назначения среди

**Работа выполнена в рамках научного проекта № 15-14-11002, поддержанного РГНФ и Правительством Республики Коми.*

старообрядцев поморского согласия Архангельской, Ярославской и Вологодской губерний в условиях преследований со стороны властей в середине XIX в. Кроме того, источник дает сведения об ассортименте изделий меднолитой пластики повенецких литейщиков середины XIX в. Материалы дела Хухорова отложились также в Государственном архиве Архангельской области (11) и в Государственном архиве Ярославской области (12).

В секретном доношении в Олонецкую духовную консисторию от 22 февраля 1858 г. епископ Олонецкий Аркадий сообщает, что крестьянин Николаево-Ладожского общества Повенецкого уезда д. Вених-озеро Петр Васильев Хухаров является «главным сектатором», который «отправляет в раскольнических часовнях богослужения, отпевает тела умерших, а в зимнее время отправляется в город Архангельск, в тамошний уезд и потом в Ярославскую губернию под предлогом сбыта медных крестиков, между тем увозит большие распятия и створы медные, а также ложные письма для сбора на пустыни неизвестно какие» (13). Приставу Повенецкого уезда Бутовичу было велено произвести внезапный обыск в деревнях Вених-озеро и Кодозеро в домах Хухорова и других «грамотников», проходивших по этому делу, а именно: у крестьянина д. Вених-озеро Софрона Иванова и у крестьянина д. Кодозеро Трофима Стафеева (14). В результате обыска в доме Хухорова были обнаружены 9 медных форм, в том числе четыре Распятия, «две по пяти вершков и две по три с половиной вершка», одна пророка Илии в три с четвертью вершка; четыре формы створов «Двунадесятые праздники» «каждая в четыре вершка»; 43 готовые иконы различной иконографии с изображением святых и праздников, в том числе: один «Илии Пророка» «новый литый из меди» «в три с четвертью вершка», одна «Седмица», «в $2\frac{3}{4}$ вершка», один «Соловецкие угодники» «в $1\frac{3}{4}$ вершка», 18 «Воскресений Христовых» в «один с четвертью вершка»; 12 икон «Николая Чудотворца той же меры», 4 иконы «той же меры» «Скорбящей» (? — Н.П.); 2 иконы «Преображение» «той же меры», один образ «Георгия великомученика» «той же меры», один «Власий, Антипа и Георгий на одном образе той же меры». Далее в протоколе обыска называются 10 створов медных сложных (? — Н.П.) Троицы и Знамения по $\frac{3}{4}$ вершка; 211 «крестов медных литых сред(него)? — Н.П.) расбору (? — Н.П.)», 200 «круглых малых»; 116 «лопостчатых малых», 136 «лопатчатых той же величины, украшенных голубым финифтом». Кроме того, в доме Хухорова были обнаружены три карандашных горшка для плавки меди (15). Наличие в доме Хухорева медных форм и карандашных горшков заставляет предполагать, что он занимался не только продажей, но и отливкой изделий.

В доме государственного крестьянина д. Вених-озеро Софрона Иванова при обыске было найдено «только медное Распятие в три

с половиною вершка (помещавшееся на стене в числе икон), три створы, два в полтора вершка, один в полвершка, и образ Георгия великомученика в один с четвертью вершок, имеющиеся также в числе икон» (16). В доме Трофима Стафиева (17) в д. Кодозеро «никаких запрещенных вещей не найдено, открыта только мастерская для отливки икон, створов и крестов деревянная старая, устроенная в 5 саженьях от дома, у берега озера Кодозера о двух комнатах, из которых в одной устроено горно с мехом, а в другой печь для осушки земли в опоках, в коих печатаются формами означенные иконы створы и кресты. В этой же второй комнате отысканы два больших деревянных корыта для раствора земли сухой только полмешка, кроме того найдено в мастерской 26 железных опок, т.е. особых форм, в коих просушиваются уже напечатанные образа, створы и кресты, из них одна опока 11 с четвертью вершков, две $10\frac{3}{4}$ вершк., одна 10, две 8 с четвертью, три $7\frac{3}{4}$, четыре $7\frac{1}{2}$, и одна $7\frac{1}{4}$ вершков. Еще три деревянных сжима с железными винтами, два железных маленьких резака, для обрезки земли, железный молоток с деревянной ручкой $4\frac{1}{4}$ фунта, железные клещи с одною отломанной ручкой, другою целой, и один маленький мех раздувательный, все это, кроме корыт, большого меха раздувательного, устроенного при горниле, и мешка с землей, приставом отобрано для представления начальству, а мастерская запечатана» (18). В рапорте станowego пристава сообщалось, что если он и не отыскал «других более обличительных предметов в отливке Стафеевым сих икон, створов и крестов, то есть самих форм, то этому может быть неотвратимая причина, что в д. Кодозеро по неадекватности расстояния от Венихозерской всего в 3-х верстах, кто-нибудь дал знать об обыске, мною производимом в доме Хухорова, и Стафеев поспешил принять меры к сокрытию означенных форм, преуспев в том» (19).

Сведения документа подтверждают предположение Г.И. Фроловой о том, что выговские литейщики отливали изделия в жестких литейных формах (20). Очевидно, медные формы имели особое значение для мастеров-литейщиков. Нахождение форм в литейной мастерской не столько изобличало мастера в отливке запрещенных изделий, сколько влекло за собой их конфискацию, и, как следствие, потерю источника заработка. Скорее всего, это были старые формы, изготовленные в давние времена для отливки изделий для Выго-Лексинского монастыря, которые береглись в семьях потомственных мастеров и передавались по наследству. Известно, что спустя два года, в 1860 г. Петр Хухорев в очередной отлучке взял с собою для продажи только маленькие воротовые крестики, литые крестьянами деревни Кодозеро, как «не возбраненные» к литью и продаже, объяснив при этом, что «запрещенных створов и крестов больших ныне не льют и вовсе запрещено, равно де и матки и формы начальством от крестьян

Кодозерских есть отобранные» (21). Возможно, что это и стало причиной прекращения массового литейного производства изделий больших размеров (аналойных и киотных крестов, икон и складней) в бывших даниловских скитах во второй половине XIX в.

По сведениям священноцерковнослужителей Николаево-Ладожского погоста, медные створы и кресты Петр Хухорев возил для продажи в Архангельскую и Ярославскую губернии, куда отправлялся в зимнее время. Так, вместе со своим племянником сельским старостою Евсегнием Богдановым он отправился в Архангельскую губернию в 1855 г. «в четырехдесятицу». По сведениям, собранным Повенецкой земской полицией, туда же и далее, в «места по р. Двине, вероятно, где живут раскольники», он должен был отправиться и в 1856 г. Однако о его связях с кем-либо из раскольников в Архангельской губернии, полиции «за дальностью» известно не было (22). Олонецкий военный губернатор обратился к архангельскому военному губернатору с просьбой произвести дознание о том, когда и какие селения и деревни Архангельского уезда посещает Хухорев и с кем именно и какие имеет сношения. При этом рекомендовалось «захватить его при деле сбыта запрещенных меднолитых распятий, створов». Однако из Архангельской губернии поступил ответ, что «крестьянина Хухорева ныне не открылось, и не оказалось того, чтоб он когда-либо бывал в городе и уезде для продажи запрещенных меднолитых створов и распятий» (23).

В 1857–1858 гг. Петр Хухорев был присоединен к православию. Однако его присоединение к православию, по мнению местных священнослужителей, было формальным и имело целью беспрепятственное получение паспортов для отлучек по торговой надобности (24). Священник Иоанн Мегрецкий сообщал, что в январе 1860 г. Петр Хухорев с выданным из Даниловского волостного правления билетом вновь отлучился со своим племянником Евсегнием Богдановым в Архангельск к своему племяннику матросу Петру Харитонову. Другой раз вместе с крестьянином д. Укшозеро Иваном Никифоровым он отлучился в Ярославскую губернию, и, как уже упоминалось выше, взял с собою только «медных воротовых маленьких крестиков, литых крестьянами (...) деревни Кодозера, для продажи туда, равно де и в город Архангельск» (25). По рапорту благочинного Тихвиноборского погоста священника Иоанна Румянцева, отлучки Хухорева в Вологодскую и Архангельскую губернии «с продажей литых наперсных крестиков и с обветшалыми, кое-где набранными, иконами» продолжились и в 1861 г. Кроме Хухорева, Иоанн Румянцев упоминает другого крестьянина Петра Васильева из д. Кунаозеро, который, по слухам, «служит сообщником между раскольствующими Данилова и Поморья» и поддерживает подобные обращения с «раскольствующими Архангельской губернии» (26).

Протоколы обыска в доме Петра Хухорева представляют ассортимент изделий, отливка которых продолжалась в Повенецком уезде после закрытия Выго-Лексинского монастыря в середине XIX в. Это киотные кресты Распятия двух размеров – высотой 22 и 16 см, четырехстворчатый складень «Двунадесятые праздники», иконы «Огненное восхождение пророка Илии» (высотой «три с четвертью вершка», то есть около 14,5 см), «Седмица» (высотой «в два и три с четвертью вершка», т.е. около 12, 5 см), «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие» в «один и три с четвертью вершка» (ок. 8 см), иконы малых размеров «одной меры» в «один с четвертью вершка» (ок. 6 см): «Воскресение Христово», «Святитель Никола чудотворец», «Преображение Господне», «Богоматерь Всем скорбящим радость», «Чудо Георгия о змие», «Избранные святые Власий, Антипа и Георгий». Наибольшим спросом пользовались представленные наибольшим числом экземпляров «Воскресение Христово» (18 шт.) и «Святитель Никола Чудотворец» (12 шт.), а также поморские панагии «Троица Ветхозаветная. Богоматерь Знамение» (10 шт.). Присутствие последних в достаточно большом количестве среди готовых изделий в доме Хухорева опровергает предположение Г.И. Фроловой, что этот вид складня в силу его назначения мог отливаться только в медне мужского общежителства и в малом количестве (27).

Обращает на себя внимание совпадение некоторых наименований ассортимента меднолитых изделий, обнаруженных в доме Хухорева, с наименованием изделий, перечисленных в приходно-расходной записи середины XIX в., сделанной, вероятно, одним из начетчиков Великопоженского скита. В документе перечислены меднолитые изделия с указанием цены: «2 распятия средних» по цене 1 рубль 50 коп., «2 иконы медных» на общую сумму 3 рубля, «1 деисус створы» по цене 1 руб. 50 коп., «1 панагейка» за 40 коп., «22 креста высокодревных средних, цена по 8 коп.» на общую сумму 1 руб. 76 коп., «4 лапсчатых (креста. — *Н.П.*)» ценой 10 копеек на сумму 40 копеек, а также «29 малых лопатчатых (креста. — *Н.П.*), цена по 4 коп.» на общую сумму 1 руб. 16 коп. (28). Вероятно, под Распятиями «средних размеров» подразумевались киотные кресты «Распятия Христова с предстоящими», имевшие широкое распространение у печорских крестьян. Особенно были распространены кресты высотой 16 см, декорированные ярко голубой эмалью (29). «Панагейками», скорее всего, назывались маленькие створы с изображением Ветхозаветной Троицы и Знамения Богородицы. Обращает на себя внимание совпадение наименований тельных крестов. В протоколе обыска в доме Хухорева названы четыре разновидности тельных крестов: «среднего расбору (? — *Н.П.*)», «круглых», «лопостчатых» и «лопатчатых». Последние две разновидности — лопостчатых и лопатчатых крестов — упоминаются и в расходной записи Великопоженского скита, что говорит об устой-

чивости наименования данного вида изделий у старообрядцев. Возможно, лопостчатыми назывались тельные кресты с расширяющимися концами (30), или же женские кресты, отличавшиеся узорчатым завершением концов. Как видно из записи Великопоженского скита, стоили они в 2,5 раза дороже «лопатчатых», что можно объяснить простой формой последнего. Вероятно, лопатчатыми крестами назывались мужские тельные кресты, концы которых имели прямое завершение. Важным представляется также информация о том, что тельные кресты, обнаруженные в доме Хухорева, были украшены «голубым финифтом», в то время как в описании икон и крестов указания на эмаль отсутствуют. Голубая эмаль является отличительным признаком довольно большой группы поморских изделий, обычно широко датируемых XIX в. Вновь обнаруженные сведения, возможно, позволяют сузить хронологию изготовления подобного рода изделий, ограничив ее серединой XIX в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Только в Архангельске общежительство имело три мореходных судна «для перевозки тяжестей по найму» // ОПИ ГИМ. Ф.336. Д.258. Б/н. Л.110б.
2. ОПИ ГИМ. Ф.336. Д.254. Щ.991. Л.4.
3. Там же. Л.80б.
4. Фролова Г.И. Медное литье // Культура староверов Выга. (К 300-летию основания Выговского старообрядческого общежительства): Каталог. Петро-заводск, 1994. С.19–20.
5. Фролова Г.И. К вопросу о технологии выговского (поморского) медного литья // Русское медное литье. Вып.2. М., 1993. С.52.
6. Там же. С.54.
7. Там же.
8. Краткая записка о современном состоянии раскола в Повенецком уезде. Рукопись начала второй половины XIX в. // Бурцев А.Е. Полное собрание библиографических трудов. Т.2. Вып.9. СПб., 1908. С.15.
9. НА РК. Ф.25. Оп.20. Д.83/960. Л.237.

10. НА РК. Ф.1. Оп.46. Д.21/524; Ф.25. Оп.14. Д.28/18.
11. ГААО. Ф.1. Оп.4. Т.5а. Д.559.
12. ГА ЯО. Ф.73. Оп.4. Д.2106. Дело о розыске раскольника Повенецкого уезда Петра Васильевича Хухарова, выехавшего в Ярославскую Губернию торговать медными распятиями. 3 февраля 1855–19 мая 1856.
13. НА РК. Ф.25. Оп.14. Д.28/18. Л.1.
14. Трофим Стафиев – сын Стафея Антонова, потомственный литейщик, предки которого работали для выговского монастыря // Фролова Г.И. К вопросу о технологии выговского (поморского) медного литья С.52.
15. НА РК. Ф.1. Оп.46. Д.21/524. Л.67–68об.
16. Там же. Л.107.
17. Очевидно, обыски в доме Трофима Стафеева проводились неоднократно. О найденных во время одного из таких обысков материалах и инструментах см.: Фролова Г.И. К вопросу о технологии выговского (поморского) медного литья С.52.
18. НА РК. Ф.25. Оп.14. Д.28/18. Л.20б–3.
19. Там же. Ф.1. Оп.46. Д.21/524. Л.125–125об.
20. Фролова Г.И. К вопросу о технологии С.55.
21. НА РК. Ф.25. Оп.14. Д.28/18. Л.33–34.
22. Там же. Ф.1. Оп.46. Д.21/524. Л.25
23. НА РК. Ф.1. Оп.46. Д.21/524. Л.14.
24. НА РК. Ф.25. Оп.14. Д.28/18. Л.120б.
25. Там же. Л.33–34.
26. Там же. Л.47–48.
27. Фролова Г.И. Указ. соч. С.53.
28. РО ИРЛИ. Древлехранилище им. В.И. Малышева. Усть-Цилемское новое собр. № 73. Л.1.
29. Иконопись, деревянная резная пластика, медное художественное литье XVII–начала XX века в собрании Национальной галереи Республики Коми: каталог. Сыктывкар, 2008. С.128; Плаксина Н.Е. Меднолитая пластика Нижней Печоры // Третьи Мяндинские чтения. Сборник научных трудов по материалам всероссийской научной конференции. (8–9 июля, г. Сыктывкар.) Сыктывкар, 2016. С.112, 114.
30. От слова ЛОПОСТЬ, и, ж. Широкий плоский конец, расширенная часть чего-л. // URL// <http://feb-web.ru/feb/sl18/slov-abc/12/slb22803.htm?cmd=2&istext=1>

Н.Е. ПЛАКСИНА, М.А. ТЫЧКОВ

**О СПОРНОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ ЛИСТА
«ВЕЛИКОПОЖЕНСКИЙ СКИТ НА ПИЖМЕ РЕКЕ»
ИЗ СОБРАНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЛИТЕРАТУРНОГО МУЗЕЯ**

Исследователям духовной культуры старообрядчества Нижней Печоры хорошо известен лист «Великопоженский скит» из собрания Государственного Литературного музея имени В.И. Даля (1). Впервые воспроизведенный в 1958 г. на странице журнала «Художник» (2), он был опубликован В.И. Малышевым в его монографии «Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX веков» как произведение великопоженских писиц (3), и с тех пор прочно ассоциируется с историей этого северного старообрядческого монастыря. Фотокопия этого листа украшает экспозицию Историко-мемориального музея А.В. Журавского в Усть-Цильме, без его воспроизведения не обходится практически ни одно издание по истории печорского старообрядчества (4), что не удивительно, поскольку это единственный визуальный образ Великопоженского скита, от которого не сохранились ни строений, ни фотографий, ни каких-либо иных изображений.

Великопоженский (Великопоженский, Великолуцкий) скит по р. Пижме – один из самых авторитетных на европейском северо-востоке центров старообрядчества поморского даниловского согласия. Основанный в начале XVIII в. и организационно оформившийся при непосредственном участии выговских наставников, скит стал проводником и продолжателем духовных традиций Выга на Нижней Печоре. История скита до сих пор мало изучена. Наибольший вклад в изучение и популяризацию деятельности скита внес Владимир Иванович Малышев. Глубокое знание материала и интуиция ученого, не всегда в то время подкрепленная документальными источниками, позволили ему высказать ряд предположений, которые в дальнейшем не подвергались сомнению. Лист «Великопоженский скит» попал в поле зрения ученого в 1959 г. после публикации в журнале «Художник» о выставке «Русский народный лубок XVII–XVIII вв.», открывшейся в 1958 г. в выставочном зале Союза художников СССР в Москве (5). Изображение скита, рукописно-книжное наследие которого было предметом научного поиска В.И. Малышева, очень заинтересовало ученого, по крупицам собиравшего сведения из его истории. В 1959 г. В.И. Малышев обратился к автору публикации в журнале «Художник» Сократу Александровичу Клепикову, бывшему хранителю и собирателю коллекции лубка Государственного Литературного музея, с просьбой сообщить «когда и от кого поступила эта картинка» в собрание музея (6). В ответном письме С.А. Клепиков пишет: «К моему большому сожалению, не могу Вам ничего сообщить о происхождении интересующего Вас

листа. Возможно, что он прибыл с архивом Троице-Сергиевой лавры или каким-либо другим. Никаких сведений не сохранилось» (7). Это удивительно, поскольку коллекция лубков Государственного Литературного музея была детищем Сократа Александровича, который не только передал в нее свое личное собрание, но и продолжал активно комплектовать её во время своей работы в музее в 1930–40-е гг. Получив от С.А. Клепикова фотографию лубка, В.И. Малышев публикует ее в своей монографии как образец художественного творчества пижемских писиц. Основываясь на стилистических признаках этого листа – простоте, отсутствии декоративных элементов, активной роли контурной линии силуэтов, а главное, монохромности, выдержанности в серовато-коричневых тонах, – ведущий исследователь старообрядческого лубка Елена Игоревна Иткина прибавила к нему еще 18 произведений из различных собраний (8): 15 листов с изображениями выговских киновиархов, учителей и наставников поморского согласия в собраниях Пушкинского дома (9), Государственного музея истории религии (10) и Государственного Исторического музея (11), лист «Сказание о лестовке» из Пушкинского дома (12), а также еще два сюжетных листа из собрания Государственного Литературного музея (13). Таким образом в историографии духовной культуры старообрядчества сформировалось представление о существовании в Великопоженском скиту особой школы рисованного лубка, что вполне согласуется с высказанными в последнее время предположениями о деятельности в скиту крупной иконописной мастерской. Пытаясь найти фактологические основания для данного предположения, мы обратились к истории листа.

Согласно документации ГЛМ, лист поступил в музей в 1940 г. от Бориса Викторовича Шергина в составе коллекции из 26 лубков как «Изображение пустыни Великопоженской иже на Пижме реке» (без даты, размер 35,1х47,9) (14). Вместе с ним от Б.В. Шергина поступили еще 8 рисунков, два из которых впоследствии были отнесены Е.И. Иткиной к печорской школе лубка, – «Пустынь на Юле реке» («поморский аноним, художник середины XIX в.», 20,5х30,2) и «Священнопреподобный Аввакум Петрович пребысть в заточении на море акиани наг сидя» («копия 1907 г., поморский аноним», 55,7х39,9). Ко второму листу были подклеены два фрагмента бумаги, снятой со старого рисунка, с надписью «Сей лист принадлежит к моленной деревни Гачи Архангельского уезда и Губернии года 7415 го подарение Заостровской волости». По сведениям



«Изображение пустыни Великопоженския иже на Пижме реце».

**Из собрания Государственного музея истории российской литературы имени В.И. Даля
(Государственного литературного музея).**

исследовательницы, эти два листа являются копиями Б.В. Шергина с оригиналов конца XIX—начала XX вв. (15). Причастность писателя к листу с изображением опального протопопа подтверждается его письмом к В.И. Малышеву от 20 сентября 1951 г., в котором Б.В. Шергин сообщает о виденной им в деревне Гачи под Архангельском картине и хранящейся в Московском литературном музее собственноручной копии с нее (16). Что касается «Великопоженского скита», то сведений о причастности к нему Б.В. Шергина нет. В каталоге выставки «Русский народный лубок XVII—XVIII вв.» он датирован началом XIX в. (17), в публикации в журнале «Художник» первой половиной XIX в., Е.И. Иткина атрибутирует его концом XIX в. Материалы и техника исполнения всех трех листов одинаковая — тушь (18), карандаш, акварель, — и отличается от техники исполнения других листов печорской школы, выполненных тушью и темперой (19).

Эклектичная стилистика этого листа, а так же его композиционные и изобразительные особенности выводят его из общего ряда традиционных и достоверно атрибутированных произведений.

Обращает на себя внимание жанровая неопределённость разбираемого нами листа. Активные компоненты пейзажа и фигуры инок занимают примерно равнозначное место в

изображении. От того и фигуры, и архитектурная композиция одинаково претендуют на смысловое главенство в листе. Шрифтовая часть листа расставляет эти акценты более определённо: основное надписание посвящено изображению скита, а инокам оставлено по две буквы с титлами. Потому есть основание считать, что перед нами архитектурный пейзаж, причём, «светского» характера, ибо на изображении отсутствует какое-либо обозначение небесной сферы, которой предстоят иноки. Их десницы, изображённые в жесте, традиционно трактуемом как «молитвенное обращение», здесь воспринимаются скорее указующими на обитель.

«Архитектурный пейзаж» представлен в старообрядческом лубке преимущественно изображениями Выговского общежития, который рисовался отдельным сюжетом либо входил в общие композиции с изображением выговских наставников и братии. Как правило, изображение строений монастыря в этих листах, несмотря на условность, передано близко к реальности, в мельчайших подробностях с соблюдением почти топографической точности. Подобные листы были призваны не только восславить процветающую обитель, но и сообщить разглядывающему их человеку как можно более подробную информацию о ней, возможно, быть своего рода путеводителем в предстоящем паломничестве, либо достоверной

памятью о нем.

Что касается рассматриваемого листа, то соответствие изображенной архитектуры реальности в данном случае вызывает сомнение. Обитель изображена в виде плотной массы бревенчатых строений с крытыми галереями и часовней с луковичной главкой и восьмигранной шатровой колокольной посредине, вздыбившихся вместе с горизонтом. Усиленное использование «обратной перспективы» делает обитель похожей на крепость, высящейся над островом. Через реку, окружающую остров, перекинут мост, что не соответствует реальной топографии места, где был расположен скит. К сожалению, об архитектуре строений Великопожского скита в XVIII в. практически ничего не известно. Сохранившиеся описания относятся ко 2-й четверти-середине XIX в., когда скит был практически полностью заново отстроен после пожара 1825 г., и согласно официальным предписаниям от 26 марта 1822 г., регламентирующим облик старообрядческих моленных, его моленная была «без всяких наружных украшений, подобных православным церквам». Как бы то ни было, изображение архитектуры носит довольно условный, почти фантазийный характер, стилизация рисунка нарочито архаична. Просвечивающие контуры карандашного рисунка, не совпадающие с окончательной редакцией, говорят о поисках и изменениях, производимых художником во время работы, и свидетельствуют о том, что облик архитектурного ансамбля — плод творческого усилия автора данного листа, а не результат перерисовывания им устоявшейся иконографии.

Если все же предположить, что лист этот относится к другому распространенному в старообрядческом лубке «жанру» — изображению особо почитаемых иноков на фоне пустыни или основанной ими обители, представленному, в частности, композицией из собрания ГЛМ с изображением иноков Корнилия и Виталия (первая половина XIX в.) (20), то и в этом случае наблюдается несоответствие канонам, сложившимся в искусстве старообрядческого лубка под влиянием иконописи. В традиционных композициях подобного типа всегда присутствует небесная Божественная сфера, которой молитвенно предстоят изображенные. В рассматриваемом листе она отсутствует. Кроме того, изображения предстоящих всегда сопровождаются развернутыми именами. В нашем случае имена иноков обозначены одной буквой под титулом — И[нок] П и И[нок] Е. Учитывая недостаточную изученность истории скита, довольно сложно предположить, кто из его наставников изображен на листе. Буквы имен не соотносятся с именами основателей и устроителей скита, среди которых — соловецкий старец Феофан, выговский, а впоследствии великопожский наставник Иван Акиндинов. Под инициалами ИП можно предположить стряпчего Парфена Клокотова, однако его принадлежность к иночеству вызывает сомнение, поскольку из архивных документов известно, что в скиту он бывал недолго,

так как постоянно и открыто ездил «за скитскими нуждами» в другие уезды «стряпчим и поверенным» по паспортам, выданным из Мезенской воеводской канцелярии (21).

Вопрос об изображенных на листе иноках интересовал и В.И. Малышева, который пытался найти ответ на него у пижемских крестьян. В одном из своих писем В.И. Малышеву пижемский корреспондент ученого Тимофей Михайлович Мяндин писал: «Вы спрашивали кто был в Великопоженском общежительстве (...) наставником Епифан Иванович и Евдокия Ефимовна так как я про них сказать точно не могу только в Синодике поминальнике в списке есть записан инок Епифан а отчества и фамилии там не пишут. Также и Евдокия Ефимовна возможно сожжены» (22).

Кроме того, сомнения в аутентичности листа вызывают особенности начертания шрифта — он построен на вольной переработке шрифтовой традиции Выго-Лексинских художественных мастерских, с усиленной стилизацией и использованием начертаний, не характерных для старославянского алфавита. В частности, в слове «Великопоженския» присутствует буква «я» вместо классического начертания в виде «юса малого». И, напротив: графема «юса малого» в слове «изображение» призвана читаться как «а». При всей нетрадиционности начертания шрифта, нужно признать изрядные стилизаторские способности его автора, вольно, но весьма удачно, убедительно, динамично и ритмически выверенно нарисовавшего и скомпоновавшего его. Обращает на себя внимание, что повторяющиеся буквы, например: четырежды встречающаяся буква «ж», каждый раз наделяются отличным от предыдущей индивидуальным изводом.

Со времени введения листа с видом Великопоженской обители в научный оборот, когда он считался единственным известным произведением «печорской школы», и по настоящее время, когда состав коллекции листов, приписываемых «печорской школе» расширился, монохромный сепийный колорит по-прежнему признаётся самым характерным признаком этой школы. Традиционное русское искусство любит цвет и знает в нём толк, потому одноцветная гамма «печорских» листов выделяет их из общего ряда. По мнению Е.И. Иткиной, аскетичная, замешанная на простых земляных пигментах, палитра мастеров «печорской школы», свидетельствует, в первую очередь, о бедности этого художественного центра, удалённого от городов и торговых путей. Для нас же примечательно, что благодаря ограниченной палитре и отказу от декоративных «излишеств», поморские мастера достигали в своих произведениях особой монументальности, строгости и конструктивной ясности композиции. Именно эти качества более всего ценил в изобразительном искусстве Б. Шергин. Вот некоторые характерные дневниковые высказывания, раскрывающие его эстетическое кредо: «в зодчестве я люблю не приукрашенность здания резьбой, росписью, но архитектурные линии» (23).

«Ежели грубо определять, и в пейзаже люб мне рисунок, композиция, силуэт, контур. Мазанности в живописи, хотя б она вся была как радуга, я не люблю (...). В технике любого искусства не хочу расплывчатости, смазанности» (24). «На северных реках (...) я навидался этой „простоты“ и „первобытности“. Поистине изыскана и антично-прекрасна была „простота“ предметов обихода и быта. (...) Резьба и расцветка в древнем архангельском доме применялись очень скупой и редко. Здесь поражала красота архитектурных пропорций» (25).

Факт происхождения рассматриваемого листа из коллекции Б.В. Шергина, а также ряд его изобразительных и композиционных особенностей позволяют рассмотреть версию об авторстве Б.В. Шергина.

Борис Викторович Шергин известен как писатель, певец Русского Севера. Начальный период своей творческой биографии он преимущественно работал на поприще изобразительного искусства. Получив профессиональное художественное образование в Строгановском художественно-промышленном училище, Шергин упражнялся в различных видах декоративно-прикладного искусства, занимался иконописью, книжной графикой.

Страсть к рисованию и рукоделию проявилась у Бориса Шергина задолго до учёбы в Строгановке, а старообрядчество было столбовой темой в его раннем творчестве. Старообрядческая тематика сквозит в каждом из направлений его общего на ту пору Художества: в сказительстве, в литературе и в изобразительном искусстве. Достаточно привести неполный перечень названий самых первых публикаций Шергина — очеркиста в архангельский периодике 1914–1919 годов: «Сказание о Соловецком разорении», «Из «Истории о зачале Выговской пустыни», «Пустозерский свет», «По вере», «Из недавнего прошлого» и другие. А также названия некоторых художественных работ Б. Шергина, включённых в каталог выставки «Русский Север», проходившей в г. Архангельске в 1917 г.: «Моленная безпоповская», «Сожжение протопопа Аввакума», «Хотят гореть», «Из истории староверия на Севере» (26). В годы юности Шергина старообрядческая культура была для него эстетической доминантой, она питала его истовую увлечённость русским традиционным искусством. «От юности моей увлекался я „святою стариной“ родимого Севера. Любовь к родной старине, к быту, к стилю, к древнему искусству, к древней культуре Руси и родного края. Сказочная красивость и высокая поэтичность этой культуры — вот что меня захватывало и всецело увлекало» (27) — писал Шергин в дневнике. В письме 1916 г. признавался: «Староверчество — это та стихия, в которой я могу раствориться душой и как художник и просто как человек» (28).

В родительском доме Шергина исповедовалось православие, но уважение к старому обряду и чину в их семье было органичным. Круг общения юного Бориса среди архангельских

старообрядцев был обширен: начиная от родной его тётушки Глафиры Васильевны и друга семьи Шергиных — Пафнутия Осиповича Анкудинова, до многочисленных начётчиков и ревнителей древнего благочестия, ценивших общение с любознательным и серьёзным юношей. В московский период жизни Шергин водил знакомство с видными деятелями московского старообрядчества Я.А. Богатенко и П.И. Власовым.

О том, бывал ли Б.В. Шергин на Печоре, прямых свидетельств нет, хотя география его северных поездок и экспедиций обширна. Печорский след в творческой биографии Б.В. Шергина прослеживается по таким фактам: картон, изображающий казнь протопопа Аввакума, для выставки 1917 г. в Архангельске был у него куплен и увезен на Печору (29). По сведениям В.И. Малышева, в 1920-е гг. этот лист находился у известного пижемского старообрядческого наставника Афанасия Осиповича Осташова (1873–1957) из с. Замежная (30). Среди рисунков Шергина, отмеченных в каталоге архангельской выставки «Русский Север» 1917 г., есть работа, названная «Мальчик-ижемец» (31), говорящая о его знакомстве с жителями соседнего с Усть-Цильмой села Ижма. Нет сомнения, что трагическая история «великопоженской гари» 1743 г. была хорошо известна писателю, возможно, не только из исторической литературы и рукописно-книжного наследия, но и из «первых рук», от потомков насельников Великопоженского скита.

Б.В. Шергин с юности интересовался изобразительной культурой и декоративно-прикладным искусством городов, посадов и деревень Русского Севера. Он собрал изрядную коллекцию из различных предметов и произведений народного и древнерусского искусства. О составе и отменном качестве этой коллекции существует множество свидетельств самого Шергина и различных лиц. Самые достоверные и точные сведения о предметах шергинской коллекции возникают в дневниках, письмах и документах 1940–1950-х гг., когда нужда и жизненные невзгоды вынудили Шергина продавать по частям своё собрание.

Шергин не только коллекционировал предметы декоративно-прикладного искусства, но и зарисовывал их. В архиве Б.В. Шергина в ИРЛИ хранится множество таких зарисовок. В примечании к своим рисункам автор писал: «Записывая произведения народного устного слова, Шергин всегда зарисовывает обстановку, в которой бытует искусство словесное (северное зодчество, бытовая живопись, резьба и т.п.» (32). Примечательно, что зарисовывая интересующие его образцы народного художества, он не буквально копировал их, а сразу «беллетризировал» на свой лад, т.е. подчинял их своим творческим задачам, своей изобразительной системе и эстетике. Его метод трансформации исходного изобразительно-материала наглядно виден при сопоставлении рисунков пинежской крестьянки Соломонины Чёрной и вольных копий с них Б.Шергина (и

те и другие хранятся в архиве Б.В. Шергина в ИРЛИ (33)).

Рисунки различных архитектурных ансамблей занимают отдельную группу в изобразительном наследии Б. Шергина. Среди архитектурных мотивов, встречающихся в его рисунках, есть самые различные их виды: натурные зарисовки, фантазийные опусы, стилизованные мотивы — древнерусские и барочные, городские и деревенские, архангельские, московские и подмосковные, западно-европейские и греческие. О своём специальном интересе к архитектуре и её изображению Шергин сообщает, например, в письме к А.В. Шусеву: «В своё время, как ученик Строгановского уч[или]ща, а затем самостоятельно, я делал копии с фресок и икон у Троицы-Сергия, в Ростове, Вологде, Устюге, Соловках и во многих других городах и монастырях Севера. После 1919 года я зарисовывал и описывал памятники деревянного зодчества для Сев. Краеведч. об-ва. В путевых дневниках большое место всегда занимали „архитектурные“ мои впечатления» (34). В письме 1940 г. к некоему Степану Ильичу Б.В. Шергин объясняет свой интерес к архитектурной теме и, что примечательно, связывает его с настенными листами: «Глубокоуважаемый Степан Ильич! На всякий случай оставляю вам эту записку. Мною скалькированы семь лубочных картинок. Они отнюдь не предназначены для воспроизведения, или опубликования где либо. Кальки эти нужны мне в качестве, так сказать, блокнота, памятной записи для суждения о «народном историческом пейзаже». Исторический пейзаж в народной живописи является главой книги, над которой я в наст[оящее] время работаю. Б. Шергин. 1940/III» (35). Жанр настенных нравоучительных и вероучительных листов, как одно из ярких и самобытных проявлений народного художественного творчества, безусловно, привлекал Шергина и как художника, и как собирателя.

Стилистическое сравнение листа «Изображение Великопоженского скита на Пижме реце» и изобразительной манеры Б.В. Шергина выявляет их подобие по нескольким признакам. Прежде всего, выверенная, устойчивая, монументальная, плотно сбитая композиция. Это — шергинская стихия. Все его известные работы в данном жанре ярко являют эти качества. Есть и стилистическая тождественность в деталях: в написании букв (среди его набросков в собрании Пушкинского дома есть рисунки стилизованного шрифта поморской вязи, очень близкие к шрифту листа «Великопоженский скит» (36)), в широком линейном обводе кромки земли, трактовке трав, в порывистом характере движений предстоящих фигур (Шергин чужд всякой вялости и статики), в простоте и цельности трактовки одежд и складок. Очень выразительна стилизация архитектурных форм с применением резких перспективных сокращений и усиленной обратной перспективы. Шергинские многочисленные архитектурные зарисовки тоже обладают этими качествами.

Авторством Б.В. Шергина могут быть объяснены следы карандашного композиционного поиска, наблюдаемые на массиве архитектурного ансамбля, означающие, что данный извод — не копия, не повторение утраченного образца, а оригинальная композиция.

Несколько наивная и упрощённая трактовка ликов и деталей фигур иноков разнится со всеми известными рисунками и набросками иконописных ликов у Шергина, в которых они являют более изящную, тонкую, «классическую» манеру. Трактовка кораблика на этой работе принципиально отличается от всех разнообразных, но узнаваемых по стилю рисунков кораблей у Шергина. Обращает на себя внимание отсутствие монограммы «Б. и Ш.», которые почти всегда встречаются на его законченных работах, но в данном случае может быть объяснимо незавершенностью работы, о чем свидетельствуют следы карандаша.

С какой целью создавался Шергиным этот лист со столь вольным, не каноничным изводом — можно только предполагать. Вероятно, лист «Изображение Великопоженского скита на Пижме реце» Шергин нарисовал в те времена, когда активно участвовал в художественной выставочной жизни Архангельска. Борис Шергин ещё с гимназических лет выступал на выставках со своей темой и имел ярко выраженное творческое лицо. Возможно, этот лист являлся творческой выставочной работой, неподсудной строгим каноническим правилам.

Имя писателя Б.В. Шергина при его жизни не единожды обрамлялось эпитетами «сомнительные копии», «грубая подделка». Этот шлейф возник в ту пору, когда превратностями судьбы ранние вольные копии Шергина и иной, собранный им в юные годы, подборный материал стал помимо его воли попадать в научное поле. Реакция на это людей науки была жёсткой, а для судьбы Б.В. Шергина порой и жестокой. Происходило это от непонимания его творческого метода, основанного на убеждении, что нить народного искусства не прервана, но длится, что оно — искусство — дело общее, соборное, что художественное наследие предков это общее достояние и оно должно участвовать в жизни народа, а не только изучаться специалистами и помещаться в архивы.

Печально известна история со скандалом вокруг копии рукописи «Хождение Ивана Новгородца» из архива Шергина, которую использовал в своей диссертации К.С. Бадин, а группа ленинградских учёных подвергла сомнению само существование первоисточника, бросив Шергину в прессе жестокое обвинение в подлоге. Эта история стоила Шергину пятнадцатилетнего отлучения от литературы. А в 1966 г. никто иной как В.И. Малышев в соавторстве с Я.С. Лурье опубликовали статью «Чья же это речь?», где о Шергине говорилось, что он нередко «выдаёт свои сочинения за памятники древнерусской письменности... Если Шергин действительно ценит богатства древнерусской литературы, то

почему он считает необходимым дополнять их произведениями собственного творчества? А, если он уверен, что может писать интереснее и выразительнее, чем древнерусские писатели, то зачем же было обращаться к их произведениям?» (37). Так превратно были поняты и истолкованы и шергинский творческий метод, и его сыновняя преданность народному художеству и родному Северу. Всё его творчество произрастало на многовековой народной традиции, творилось по тем же законам и с той же внутренней мотивацией, что и образцы народного искусства.

С детства страстно увлечённый русской художественной стариной, Б.В. Шергин весь активный период своей жизни (до потери зрения) где только мог, списывал, копировал, срисовывал различные образцы и проявления народного художества. Подходил Шергин к копированию не научно, осмысливая его как подсобный, рабочий материал для собственного творчества. «Знание моё, матерьялы мои я никогда не осмысливал как исторические документы, некогда не опубликовывал в форме научно-исследовательской» (38). Весь этот литературно-художественный материал хранился в личном архиве Б.В. Шергина, и никогда он не думал, что превратности судьбы вынудят его расстаться со многими материалами этого архива, и некоторые из них попадут в научный оборот. «Никогда и никому я не мог предлагать ничего поддельного. Мой жизненный путь, мой труд всегда были цельны и принципиальны, ясны и честны. Моё знание севера не ложно, моя любовь к Северу бескорыстна. Я северному мореходству рождённый сын, а не наемник» (39).

Коллекция лубков Б.В. Шергина была приобретена Государственным Литературным музеем в 1940 г., в один из самых сложных периодов жизни писателя, сильно нуждавшегося и вынужденного продавать свою большую коллекцию. В конце 1940-х гг. Б.В. Шергин обращался к различным лицам и в разные организации с просьбами о помощи в поиске работы. Многие сочувствовали Шергину и пытались помочь, тот же А.В. Шусев хлопотал за Шергина, но безрезультатно.

Б.В. Шергин предложил к закупу в Литературный музей 50 лубочных картин XIX—начала XX в. и одну северодвинскую пряничную доску, оценив материалы в 450 рублей (40). Из них в 1940 г. фондово-закупочной комиссией были отобраны к закупу 26 произведений — 8 рисунков, 9 гравюр и 9 литографий (41). Можно предположить, что С.А. Клепиков, принимавший участие в закупке и вынужденный, вероятно, по идеологическим соображениям отбраковать большую часть из предложенного им, принял у него лист «проходного» географического содержания, но либо не знал, либо скрыл «копийное» его происхождение сначала от закупочной комиссии, а через 20 лет и от В.И. Малышева. Сам С.А. Клепиков высоко оценивал коллекцию лубков Б.В. Шергина,

называя ее одним из главных к концу 1940-х гг. поступлений музея (42).

Остается вопрос, почему аутентичность листа не вызвала сомнения у В.И. Малышева? Надо учитывать, что искусство старообрядческого лубка было в то время практически не изучено, находясь, как и в целом религиозное искусство, под запретом. Сам В.И. Малышев был великолепным знатоком книжности, но не интересовался иконами (кроме образа протопopa Аввакума), и не разбирался в других старообрядческих художествах, о чем, в частности, очень сокрушался Ф.А. Калинин, просивший его присматриваться к божницам печорских староверов (43). Вероятно, сыграла свою роль и имевшаяся у В.И. Малышева информация о том, что подобные изображения были известны и ранее. В письме С.А. Клепикову, говоря о важности для него сведений об этом листе, он сообщал, что «одна такая картинка была в собрании Н.Е. Ончукова, найдена им на Пижме. Еще, кажется, была у Е.В. Барсова, найдена на Выге» (44). Пока нам не удалось обнаружить аналогичных изображений в составе сохранившихся личных фондов Н.Е. Ончукова и Е.В. Барсова. Но если таковые и были, то рассматриваемый лист вряд ли является их точной копией, поскольку в нем ошутимо сильное авторское начало.

Пытаясь ответить на вопрос: почему Б.В. Шергин выпустил в мир свою работу инкогнито, мы вступаем в область догадок и предположений в диапазоне от сознательного решения, вызванного его отчаянно бедственным положением, до ошибки почти слепого человека, готовящего к продаже обильный материал и случайно не отбраковавшего собственную работу, хранившуюся с аутентичными листами.

Описываемый нами лист мог быть создан Б.В. Шергиным как в архангельский период его жизни 1910–1921 гг. (что более вероятно, учитывая несовершенство рисунка), так и в раннемосковский: 1921(22)—начало 1930-х гг. Более точная датировка пока затруднена из-за отсутствия научной атрибуции художественного наследия Б.В. Шергина.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Великопожская пустынь. Тушь, карандаш, акварель. 35x48. ГЛМ. КП 48007.
2. Клепиков С. Русская народная картинка // Художник. 1959. №2. С.45.
3. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар. 1960. С.10.
4. См.: Парамонова Т.Б. Бегство на Великие Пожы // Родники Пармы. 93. Сыктывкар, 1993. С.45-52. Воспр.: С.50; Власов А.Н. История старообрядчества в Коми крае // Атлас Республики Коми. Науч. М., 2001. С.338-339.
5. Клепиков С. Указ. соч. С.45.
6. ОР ГПБ. Ф.719. Картон 18. Ед.хр.9; Малышев В.И. Письмо Клепикову С.А. Л.1. 7.V. 1959.
7. РО ИРЛИ РАН. Архив В.И. Малышева. Ф.494. Оп.2. Д.595. Л.1-2.
8. Иткина Е.И. Русский рисованный лубок конца

XVIII—начала XX века. Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. М., 1985. Т.2. Приложение. Каталог. С.347-353; Иткина Е.И. Русский рисованный лубок конца XVIII—начала XX века. Из собрания Государственного Исторического музея. Москва. М., 1992. С.28-29. Выражаем благодарность ведущему научному сотруднику отдела ИЗО, хранителю фонда графики Государственного Исторического музея Елене Игоревне Иткиной за консультации и возможность познакомиться с материалом диссертации.

9. Поморские старцы и создатели Выговской пустыни. ИРЛИ р IV 23 46/1-11.

10. «Поморские старцы и создатели Выговской пустыни». ГМИР. Б-4591-IV, Б-9518-IV.

11. «Мануил Петров, Петр Прокопьев», «Семен Денисов, Иван Филиппов, Даниил Викулов». ГИМ. 35264 (ИЗО). ИП 1895, 1896.

12. «Сказание о лестовке». ИРЛИ УЦ н 21.

13. «Изображение пустыни на реке Юле». ГЛМ. КП 48004; «Протопоп Аввакум в земляной тюрьме». ГЛМ. КП 47670.

14. ГЛИ. Инвентарная опись №11781. Протокол 699/36 от 12. XI. 1940.

15. Иткина Е.И. Русский рисованный лубок. Приложение. С.353.

16. РО ИРЛИ РАН. Архив В.И. Малышева. Ф.494. Оп.2. №1354. Л.1. Письмо Б.В. Шергина В.И. Малышеву. 20.IX.1951.

17. Русский народный лубок XVII—XIX вв. Каталог выставки. М., 1958. С.18.

18. М.М. Красилин, описывая в письме к В.И. Малышеву лист с Аввакумом из собрания ГЛИ, сообщает, что он выполнен черными чернилами и раскрашен жидкой акварелью лиловато-сероватого тона // РО ИРЛИ РАН. Архив В.И. Малышева. Ф.494. Оп.2. Д.664. Л.1. Письмо М.М. Красилина В.И. Малышеву. 12 октября 1972 г.

19. Иткина Е.И. Русский рисованный лубок. Приложение. С.351-353. Кат.217-219.

20. Воспр.: Юхименко Е.М. Виталий // Православная энциклопедия. Т.8. С.558 // <http://www.pravenc.ru/text/158828.html>

21. РГАДА. Ф.248 (Сенат и его учреждения). Оп.14. Кн.800. Л.1381.

22. РО ИРЛИ РАН. Архив В.И. Малышева. Ф.494. Оп.2. Д.884. Л.18.

23. Шергин Борис Викторович (1893-1973). Собрание сочинений в 4-х т. Сост. Ю. М. Шульман. М.: НО ИЦ «Москвоведение», 2012-2014. Т. 3: Дневник. 1939-1970. 2014. С.67.

24. Там же. С.374.

25. Там же. С.253.

26. Борис Викторович Шергин: биобиблиографический указатель. Архангельск, 2006. С.61.

27. Шергин Б.В. Праведное солнце. Дневники разных лет. Санкт-Петербург, 2009. С.280.

28. Шергин Б.В. Указ. соч. С.622. Письмо Б.В. Шергина Ю.М. Соколову от 8 августа 1916 г.

29. РО ИРЛИ РАН. Архив В.И. Малышева. Ф.494. Оп.2. Д.1354. Л.1. Письмо Б.В. Шергина В.И. Малышеву от 20 сентября 1951 г.

30. Малышев В.И. Избранное. Статьи о протопопе Аввакуме. СПб., 2010. С.296.

31. Борис Викторович Шергин. С.61.

32. РО ИРЛИ РАН. Архив Б.В. Шергина. Ф.278. Оп.1. Д.358. Л.25.

33. Там же. Д.355.

34. Там же. Д.287. Л.1.

35. Там же. Д.288. Л.4.

36. Там же. Д.357. Л.2, 3, 15, 16, 17. Частично опубликованы: Шергин Б.В. Собрание сочинений: в 4-х т. Т.2. Сказы. М., 2013. С.80, 210, 238, 286, 438.

37. См.: Шульман Ю.М. Борис Шергин: Запечатленная душа. М., 2003. С.254.

38. Из письма Б.В. Шергина в редакцию «Литературной газеты». См.: Шергин Б. В. Собрание сочинений: в 4 т. Т.4. Очерки, статьи, письма. М., 2015. С.430.

39. Из заявления Б.В. Шергина в Отдел науки и искусства ЦК КПСС. См.: Шульман Ю.М. Борис Шергин: Запечатленная душа. М., 2003. С.253.

40. РГАЛИ. ГЛМ. Ф.612. Оп.1. Д.3075. Л.269.

41. ГЛИ. Инвентарная опись №11781. Протокол 699/36 от 12. XI. 1940.

42. ОР ГПБ. Ф.719. Карт.5. Ед. хр. 4. Л.3.

43. РО ИРЛИ РАН. Архив В.И. Малышева. Ф.494. Оп.2 Д.139. Л.43. Письмо Ф.А. Каликина В.И. Малышеву 24.V. 1949.

44. ОР ГПБ. Ф.719. Карт.18. Ед. хр. 9. Л.1. Малышев В.И. Письмо к Клепикову С.А. 7.V. 59.

В.П. ПУШКОВ

КРЕСТЬЯНСКОЕ ХОЗЯЙСТВО ВЕРХОКАМЬЯ В НАЧАЛЕ XX В.

Верхокамье — старинный старообрядческий край с богатой исследовательской литературой по самым разнообразным аспектам традиционной духовной культуры, но с явным недостатком введенных в научный оборот массовых источников по аграрной истории первых десятилетий прошлого века, архивному поиску которых и посвящена данная работа. Поскольку социально-экономическая ситуация на селе во многом эволюционировала под воздействием Столыпинской аграрной реформы, то прежде всего рассмотрим первые результаты ее проведения в целом по Оханскому уезду, что создаст хороший фон для исследования более конкретных вопросов.

1. ХОД СТОЛЫПИНСКОЙ АГРАРНОЙ РЕФОРМЫ В ОХАНСКОМ УЕЗДЕ В 1906–1911 ГГ.

Реализация Столыпинской аграрной реформы в Оханском уезде отличалась крайней противоречивостью, которая в определенной мере может быть экстраполирована и на Верхокамье. Так, с одной стороны, по «Сведениям об укреплении земли в личную собственность за время издания указа 9 ноября 1906 г. по 1 марта 1911 г.» (1). Документ представляет собой типографскую статистическую таблицу с рукописной записью данных по 12 уездам и в целом по всей Пермской губернии). Оханский уезд уверенно занимал первое место во всей Пермской губернии по главной характеристике принятия крестьянством этой реформы, потому что «общее число домохозяев, изъявивших требования об укреплении земли в личную собственность, за исключением отказавшихся от заявленных требований до окончания дела об укреплении», составляло в нем 7241 двор, или больше пятой части (точнее 22,5%) от всех таких 32 168 домохозяйств по всей Пермской губернии, причем этот уровень практически втрое превышал средний показатель по всем 12 уездам в 2681 домохозяйство. Столь высокая доля, безусловно, свидетельствовала о наличии в уезде весьма широкого слоя достаточно крепких крестьянских хозяйств с частнособственническим инстинктом. Однако лишь 488 из них, или 6,7%, «получили от общества приговоры об укреплении». Такой явный бойкот со стороны крестьянского мира посягательствам своих односельчан на нерушимость общинного землевладения именно в Оханском уезде, скорее всего, объяснялся исторически сложившимися под влиянием природных факторов небольшими размерами поселений и крайней дробностью наделных земельных участков. В этой ситуации более состоятельные дворы путем ликвидации в своем наделе чересполосицы и дальнотемелья могли бы существенно укрепить свое экономическое положение. Вполне вероятно, что на антиреформистских настроениях основной массы оханского крестьянства могла сказаться и

старообрядческая составляющая, которая, однако, в разы слабее проявлялась у южных соседей оханцев в насыщенных староверами Кунгурском и Осинском уездах, где уровень общественной лояльности к выходу из общины соответственно составлял 29,2% (731 хозяйство из 2502) и 20,3% (701 из 2455.). Справедливости ради отметим, что практически такие же сравнительно высокие пороги лояльности к пожелавшим выделиться в отруб были и в практически лишенных старообрядческого населения Соликамском и Чердынском уездах (соответственно 29,5% и 21,1%). О степени сопротивления «отказников» мирскому волеизъявлению можно судить по доле «домохозяйств», воспользовавшихся в такой ситуации («за отказом» общества или несоставлением в месячный срок приговора) своим правом обратиться к «земским начальникам» для разрешения возникшего конфликта. По этому вопросу Оханский уезд стоял на среднегубернском уровне в 69,9%, поскольку 5064 хозяйства, оказавшихся в таком затруднительном положении, подали соответствующие заявления на имя земских начальников. (Максимальные доли таких жалоб имели место по Ирбитскому, а минимальные по Камышловскому уездам: соответственно 92,4% и 58,7%). Земские начальники Оханского уезда весьма оперативно справились с возложенной на них миссией, успев к весне 1911 г. по 4533 жалобам (81%) преодолеть veto мирских сходов, но все же в 321 случае им пришлось отказать челобитчикам в праве приватизировать свою наделную землю. Окончательное же юридическое оформление земли в частную («личную») собственность устанавливалось постановлениями съездов земских начальников, которыми к 1 марта 1911 г. в Оханском уезде для 4110 хозяйств было «закреплено» 50226 дес. 30 кв. саж. земли, что в пересчете на один двор составило не столь уж значительную площадь в 12,2 дес. В качестве любопытного казуса отметим наличие в Оханском уезде двух селений имевших 60 дворов, (документ не указывает их названий), «перешедших в полном составе по особым общественным приговорам к наследственному владению без разверстания угодий на отруба или хуторские участки». Поскольку общая площадь их землевладения составляла всего-навсего 213,05 дес., то на один двор в среднем пришлось только по 4,6 дес. всех видов земельных угодий и в таком земельном утеснении, видимо, просто физически невозможно было провести землеустроительные работы.

2. ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ПЕРЕСЕЛЕНЦЕВ В СИВИНСКОЙ ВОЛОСТИ ОХАНСКОГО УЕЗДА В НАЧАЛЕ XX В.

Более конкретные сведения о влиянии Столыпинской аграрной реформы на крестьянство

Верхокамья дает уникальное обследование экономического положения переселенцев, начавших с 1903 г. из других губерний приезжать в Сивинскую волость. Эти материалы не только выявляют становление отрубно-хуторской системы, но и вообще хорошо отражают положение первопоселенцев любого времени (в особенности связь их хозяйства с возобновляемыми природными ресурсами).

Заложив в Крестьянском поземельном банке (КПЗ) свое Сивинское имение, которое Всеволожские купили у Строгановых еще в 1778 г., их наследники не смогли расплатиться с долгами, в результате чего все их огромное имение перешло в собственность банка, который, проведя соответствующую оценку земли, решил избавиться от непрофильного актива и приступил к ликвидации имения (распродаже земли местным жителям и переселенцам). Желая понять экономическое положение новоселов, местными властями была подготовлена уникальная по своей научной ценности «Справка о положении иногубернских и иноуездных переселенцев в Сивинском имении согласно данным подворной переписи 1910 года» (2). Согласно этому содержательному исследованию, основной приток переселенцев (866 семей) на территорию бывшего Сивинского имения Всеволожских произошел в 1903 и 1908 гг., абсолютное большинство которых были выходцами из Вятской, Могилевской и Псковской губерний (соответственно 285, 267 и 161 семья — всего 713, или 82% дворов). Кроме того, имелись уроженцы Виленской, Казанской, Каменец-Подольской, Киевской и Лифляндской губерний, а также представители ряда других уездов Пермской губернии. Подчеркивалось, что распродажа земли переселенцам началась лишь после удовлетворения запросов местных крестьян, которым достались лучшие участки (в смысле их близости к прежним наделам).

О достаточно позитивном развитии на новом месте частнособственнических переселенческих хозяйств весьма показательно свидетельствует тот факт, что к подворной переписи 1910 г. их стало уже 1357 дворов, из которых (по смерти владельца, выезда и слияния) упразднилось всего лишь 124 хозяйства. В пользовании оставшихся 1233 семейств («домохозяйств») находилась 31445,09 дес., что составляло около трети (30,7%) от всей площади имения. В среднем одна переселившаяся семья располагала 25,6 дес. всех видов земельных угодий, что примерно соответствовало размеру землевладения сепычевских многопосевных дворов (см. Табл.1). Уже из одного этого обстоятельства вытекает, что, покупая землю у КПЗ, переселенцы достигали одну из главных своих целей — ликвидировали малоземелье, которое, в первую очередь, и принуждало их к «перемене мест» (особенно актуально это было для выходцев из западных и северо-западных губерний страны). И эти хозяйства обладали достаточными средствами, чтобы по рыночным ценам покупать землю у банка (о субсидиях и льготах в «справке» ничего не говорится), но старт аграрной реформы,

безусловно, способствовал их экономическому росту.

Земля приобреталась переселенцами в частную собственность двумя основными способами: в форме «товариществ», когда в составе одного населенного пункта располагалось несколько усадеб, и в виде индивидуальных хуторских хозяйств. Ценным качеством рассматриваемого документа является сравнение экономического положения этих двух новых форм частного землевладения.

Об определенных хозяйственных успехах переселенческих товариществ на новом месте жительства к 1910 г. можно судить и по резкому (более чем на треть — 36%) сокращению среди них безлошадных хозяйств — со 168 до 107. Однако более половины новоселов как на год переселения, так и ко времени переписи 1910 г., оставались с 1-2 лошадьми и коровами (соответственно 548 и 578 хозяйств), тогда как двумя и более лошадьми на эти временные срезы соответственно располагали всего лишь 132 и 163 двора. За те же годы число бескоровных хозяйств сократилось более чем вдвое — с 207 до 107, хотя основная масса дворов продолжала оставаться однокоровными (соответственно 443 и 397 хозяйств). Таким образом, абсолютное большинство составивших «товарищество» переселенческих дворов к 1910 г. представляли собой пока что маломощные безлошадно/однолошадные и бескоровно/однокоровные хозяйства, что говорит об огромных трудностях обживания в суровых природно-климатических условиях. Вопреки ожиданиям, аналогичное положение имело место и среди выделившихся на хутора семейств, которых по сравнению с количеством членов товариществ оказалось вдвое меньше 356 против 848 дворов). Так, среди хуторян, например, «в год водворения» и «в год переписи» соответственно пришлось по 135 и 95 безлошадных хозяйств (39% и 27%), а абсолютное их большинство продолжало оставаться однолошадными (соответственно 191 и 221 двор). Следовательно, на выбор хуторской формы землевладения обеспеченность хозяйств рабочим и крупным рогатым скотом никакого влияния не оказывала. Тем не менее, по темпам прироста стада этих главных видов домашнего скота хуторяне опережали членов товариществ — соответственно 12,4% против 7,4% и 18,7% против 13,7% — скорее всего, хуторяне имели больше работников и денежных средств.

Следует подчеркнуть, что переселенцы приобретали у КПЗ не целину, а выведенную из постоянного севооборота бывшую помещичью землю, которая ко времени их переезда на новое местожительство («водворения») успела порости «мелким лесом». «Расчистка» такой не отличавшейся особым плодородием и фактически переложной земли была самой трудоемкой для переселенцев работой, поэтому в первый год их жизни в Верхокамье, когда безотлагательно требовалось строить жилье и обустраивать усадьбу, в среднем одному новому «домохозяйству» удавалось расчистить не более 0,5 дес. молодого леса (такое начало жизни новоселов во многом

моделировало починки русских первопроходцев в этих краях в XVII в.). И лишь в последние годы перед переписью 1910 г. переселенцам стало удаваться за год расчищать под пашню по 1,5–2 дес. такого леса (17,5% этих работ осуществлялось зимой и 82,5% летом), а в переводе на деньги расчистка одной такой десятины в среднем обходилась в 73,3 руб.

Показательно, что одним из основных источников получения средств для налаживания жизни и расчистки леса служил тот же самый естественным образом самовоспроизводимый лес. Так, кроме пашни, переселенцы получали от него следующие материалы: «строительный и дровяной материал» (в том числе и на продажу): 211004 «поделочных бревен» на 52751 руб. (по 25 коп. штука), 954639 «жердянников» на 9546,39 руб. (по 10 коп. за одну жердь), 35115 кубических саженей. «дров для топлива» (по рублю за куб), так что общая оценка стоимости «лесных даров» составляла огромную сумму в 97412,39 руб., но если к этим деньгам прибавить доходы переселенцев от разрешенной администрацией ликвидируемого имения продажи «поленных дров», «тонкомерного леса» и просто дров, то, только по официальным данным, они получали дополнительный доход в размере 197135,24 руб., что составило более четверти (25,62%) от всей покупной стоимости их земли, но, по мнению авторов переписи, эту сумму с уверенностью можно было бы удвоить, потому что из-за слабости надзора за самовольными вырубками переселенцам удавалось продавать много лесных материалов «тайком».

Весь лес на территории переселенческих товариществ и хуторов общей площадью в 31445,09 дес. состоял из семи видов, из которых на 1910 г. неизменной оставалась лишь площадь одного «заказника» (6172,14 дес., или 19,6%) — в нем запрещались все виды хозяйственной деятельности. Максимальная же доля площади была у «смешанного леса» — 8245,67 дес. (26,4%), которому сильно уступали 5313,15 дес. «хвойного» — (16,9%). Весьма заметным в 2554,94 дес. (8,1%) был удельный вес поверхности «пальника» — т.е. выгоревшего от природных пожаров леса, за которым с 1140,04 дес. (3,6%) стоял «лиственный лес». И совсем немного земли было под «неудобными местами» и «кустарниками»: соответственно 232,4 и 228,62 дес. — общая их доля составила всего лишь 1,5% от всего леса. Наиболее интенсивное наступление на лес велось в первый год переселения, когда надо было расчищать лес под пашню, покосы и выгоны — в этот год у природы было отвоевано 3481,94 дес. земли, или 11,5% от первоначальной его площади в 30178,26 дес., тогда как к 1910 г. от этой величины в «культурные угодья» (под пашню и покосы) было расчищено всего лишь 2809,39 дес. — 10,5% (9,3% от него).

Отвоеванная тяжелым трудом у леса земля превращалась в «культурные угодья» (пашню, усадьбу, огород и покосы), удельный вес которых с ходом переселенческой жизни, естественно, возрастал. Так, если по завершении юридического оформления в частную собственность своей

земли общая площадь культурных угодий составила всего лишь 853,18 дес., или 2,7% от площади всех их земель в 31445,09 дес., то уже через год она выросла более чем в 2,5 раза — до 2273,72 дес., или 7,2%, а к 1910 г. возросла еще втрое — до 6896,73 дес. (21,9%). Таким образом, менее чем за 10 лет (с 1903 г.) в результате напряженного труда переселенцам удалось почти в 10 раз расширить хозяйственное пространство своего бытия, что создавало благоприятные условия для их дальнейшего развития.

Во все три отраженных в справке временные грани, естественно, ведущая роль в составе культурных угодий принадлежала пашне, площадь и удельный вес которой в составе культурных угодий неизменно возрастали: соответственно 510,41–1571,34–5001,8 дес. и 59,8–69,1–72,5%. Следовательно, основной рывок в устройстве пашни произошел уже в первый год переселенческой жизни, когда ее площадь увеличилась более чем в 3 раза — она оставалась основным условием получения продовольственного хлеба. Более сложно эволюционировали размеры усадьбы и покоса. Так, если площадь под усадьбами и огородами в первый год новой жизни увеличилась вчетверо — со 122,7 до 438,12 дес. (с 14,4 до 21,5) — т.е. переселенцам прежде всего требовалось обеспечить нормальные бытовые условия для своей крестьянской жизнедеятельности, то к 1910 г. этот вид культурных угодий лишь незначительно увеличил свою площадь под влиянием естественного прироста населения (до 530,72), но втрое снизил свой удельный вес до 7,7%. Общая же площадь переселенческих покосов в первый год пребывания на новом месте практически не изменилась (220,07–214,26 дес.) — так как стадо домашнего скота не могло заметно вырасти в столь короткий срок, но под влиянием бурного расширения пашни и усадьбы удельный вес покосов «рухнул» почти в 3 раза — с 25,8% до 9,4%. Когда же с ходом времени количество рабочего и продуктивного скота стало намного больше, то и площадь покосов возросла в 6 раз — их стало 1363,84 дес. (19,7%).

Из контекста «Справки» не совсем ясна природа двух видов земель — «залежи» и «чистых мест», которые, скорее всего, занимали промежуточное положение между лесом и культурными угодьями. Если размеры залежи (заброшенной, но не поросшей лесом пашни) в первый год продемонстрировали бурный всплеск с 1,5 до 260,67 дес., но к 1910 г. резко снизились до 173,97 дес., то «чистые места» (свободные от леса, но не окультуренные земли) в течение первого года новой жизни сначала в полтора раза сократили свою площадь с 3212,15 до 2191,18 дес. (их быстрее чем лес можно было превратить в пашню или покосы), а к 1910 г. по тем же причинам площадь сократилась еще в 5 раз — до 432,7 дес.

Рассмотренная динамика всех видов земельных угодий не имеет аналогов среди официальных типовых статистических сводок и отчетности волостных правлений. Несмотря на более чем вековой период своей истории этот уникальный документ

практически не разработан (нами использованы только несколько его страниц) и нуждается в отдельном монографическом исследовании, которое существенно расширит источниковую базу всей аграрной истории Верхотурья конца XIX—начала XX в.

3. СЕПЫЧЕВСКАЯ ВОЛОСТЬ ПО АНКЕТЕ ГУБЕРНСКОГО ЗЕМСТВА 1915/16 Г.

С началом Первой мировой войны 1914—1918 гг. пермское земство осуществило целый ряд масштабных анкетных обследований хозяйственного положения уральской деревни, одним из лучших образцов которого является пространная анкета под названием «Экономическое положение населения в 1915/16 году (срок доставки в Губернскую управу к 15 июня 1916 г.)». Отвечая на 37-й вопрос анкеты «до какого времени (месяц и число) хватает большинству крестьян своего хлеба в средний год» (3), Сепычевское волостное правление по сравнению с другими волостями дало наиболее полную градацию этих сроков. На первом месте стоят крестьяне, у которых свой хлеб кончается уже к 1 мая, у второй по величине группы его запасы иссякают к 15 июня, у других же этот суровый рубеж отодвигался до 25 июля или даже до 15 августа, а у некоторых даже до августа «нового года» (4). В «нынешнем» же 1915/16 г. такая грань сдвинулась на полтора-два месяца вперед, так что до начала октября у всех еще оставался хлеб, а некоторые имели его даже до сентября нового года». При нехватке хлеба брали его в долг, шли на сторонние заработки или были вынуждены даже продавать свой скот и лес. Получаемые от земства ссуды, главным образом шли на обсеменение, продовольствие и «прокорм скота» (5). Помимо земледелия «главными промыслами» в обследованных селениях являлись сапожно-портняжный, кожевенно-пимокатный и кузнечно-токарный (6). В полном отрыве от сельского хозяйства во всей Сепычевской волости занимались всего лишь два человека, причем работали они исключительно в пределах своих деревень — один круглогодично, а другой только зимой (один считал, что его дело «развивается»). Для сравнения отметим, что в соседней Путинской волости промыслами занималось 11 человек. Ни одно из 7 попавших в данное обследование сепычевских хозяйств не занималось извозом. Из 5 дворов, продававших хлеб осенью, три вынуждены были покупать его весной. Хлеб продавали осенью из-за необходимости уплаты долга (один случай) и податей. 10 из 15 дворов д. Верещагино занимались извозом, перевоза из Очерского завода возами до станции Водные хлеб, кожу, сало, масло, получая хороший заработок. Продававшие осенью хлеб крестьяне этой волости покупали его весной.

4. ХОЗЯЙСТВО СОСТОЯТЕЛЬНЫХ СЕПЫЧЕВСКИХ СЕМЕЙ

Теперь по данным Сельскохозяйственной переписи 1916 г. рассмотрим экономическое положение оказавшихся в естественной выборке 9 многопосевных сепычевских семей, отметив, что средний размер их суммарного посева в 2899 кв.саж. (1,2709 дес.) в 5 раз превосходил составлявший 607

кв.саж. аналогичный показатель по всем вошедшим в эту выборку 233 дворам с полевым посевом (7). Всего в 9 дворах проживало 95 человек при очень высоком среднем размере одной семьи в 10,6 душ обоого пола (при разбросе по отдельным дворам от 5 до 17 человек), причем этот уровень в 2,5 раза превосходил равный 4,3 человека средний размер одной семьи всех 2609 дворов Сепычевской волости 1916 г., что подтверждает состоятельность этих семей. Бросается в глаза обусловленный прежде всего военным временем огромный почти двукратный дисбаланс полов: 60 женщин против 35 мужчин, а из 95 человек лишь немногим более трети (34) были работниками, в том числе 12 мужчин (среди них был даже один «военнопленный») и 22 женщины. Несмотря на людность этих дворов в двух семьях не было женщин работниц, а в одном хозяйстве нашелся только единственный работник мужчины (эта семья имела минимальный посев в 2191 саж.). Все эти дворы достаточно хорошо были обеспечены лошадьми и коровами — в среднем соответственно по 2,3 и 2,0 головы на одну семью, что на тот год вдвое превышало валовой волостной уровень. Особенно ощутимо зажиточность многопосевных дворов выражалась в большом стаде (72 головы) всех видов крупного рогатого скота — в среднем по 4 головы на одну семью. За исключением одного хозяйства с единственным работником все семьи имели заметное число овец и свиней (в среднем соответственно 4 и 5 штук), что также существенно превышало валовой уровень 1916 г. в 1,6 овцы и 0,5 свиньи.

Естественно, большое количество рабочего и продуктивного скота требовало и соответствующих размеров покосов, выгонов и проч. земельных угодий, поэтому средний размер всех видов наделных участков составлял солидную величину в 28,33 дес. (при варьировании от 24,01 до 33 дес.). Следовательно общий посев всех этих 9 дворов в 1916 г. составлял всего лишь 3,7% от всего их наделного землепользования. Относительно этих хозяйств карточки подворного обследования говорят об имевшихся у них 32 «единицах надела» (по отдельным семьям от 3,5 до 5, но в среднем 3,6 «единицы» на один двор), что подтверждает их зажиточность. Документ ничего не сообщает о величине одной такой «единицы надела», но если речь идет о всех видах земельных угодий, то она должна была бы составлять 7,9675 дес. (254,96:32), или 19122 саж. При таком раскладе все 233 выборочных хозяйства с полевым посевом могли бы иметь 1856,4275 дес., или 13% от всей посевной площади в 14292,41 дес. всех 2609 дворов Сепычевской волости 1916 г. (сравн. Табл.1 и 2 «Приложения»), что на 3% превышает долю всех 255 выборочных дворов. Отсюда можно заключить, что значительная часть сепычевского крестьянства имела меньше одной «единицы надела». Поскольку из 9 семей лишь 2 арендовали и 1 имело 16,5 дес. покупной земли, то, следовательно, в основном для потребительских нужд вполне хватало своей наделной земли, но хозяйства с куплей и арендой земли могли иметь и предпринимательский характер.

Посевы экономически сильных хозяйств выглядели следующим образом. Овсом у них на наделной земле было засеяно 9733 саж., или 23%, при среднем уровне на один двор в 1081 саж., что в 6 раз выше выборочного среднего этой культуры в 185 саж. У 3 хозяйств, кроме наделной, было 750 саж. арендованной под овес земли (100–250–400 саж., всего 8%). Другая семья имела 750 саж. «купленной» и 100 саж. арендованной под овес земли, так что основная доля посевов овса этого хозяйства оказалась вненаделной (850 саж. из 1350, или 63%). С учетом арендованных и купленных состоятельными хозяйствами земель общий размер их овсяного клина составил 11233 саж. при среднем уровне в 1248 саж. Посевы гречихи общей площадью в 7010 саж. зажиточные хозяйства имели только на наделной паровой земле, что составляло 13% от всего выборочного посева этой культуры, а их средний высеv гречихи на 779 саж. был в 4,5 раза выше среднего выборочного в 176 саж. Горох в основном возделывался на арендованной «залежи» (8 семей) и реже и меньше на наделе (6 семей). Общая площадь арендованной под горох земли составила 2571 саж. (в среднем на двор 321 саж), тогда как на наделе засевалось всего лишь 430 саж. гороха, так что средний размер его посева в 70 саж. оказался в 46 раз (!) меньше арендованного. Общий же размер посева этой культуры на аренде и на наделе составил 3001 саж., или 9,4% от всей его выборочной площади. Ячменем было засеяно 2617 саж. при среднем уровне в 291 саж. Посев озимой ржи составил 1800 саж. при среднем уровне в 200 саж. Шесть семей имели посев льна на 122 саж., что составляло 28% от всей их выборочной площади в 433 саж., а средний посев был в 10 раз выше выборочного (20 саж. против 1,9). Только 2 двора сеяли коноплю (8 и 4 саж.), причем у первого из них был единственный посев клевера в 24 саж.

Обратив внимание на то, что 5 из 9 состоятельных семей представляли Горбуновское общество, опишем хозяйство одной из них в д. Мальцево, главой которого являлся Юлий Кузьмич Мальцев. Эта большая семья из 8 человек имела 6 работников (4 мужчин и 2 женщин) и располагала 28,01 дес. всех видов земельных угодий, в том числе 24,01 дес. наделной (3,5 «единицы надела») и 4 дес. арендованной. В хозяйстве было 3 лошади и 8 голов крупного рогатого скота (в том числе 2 коровы), 4 овцы и 7 свиней. Весь их полевой посев 1916 г. составлял 2735 саж. (1,1396 дес.), или только 3,5% от их суммарного наличного землепользования, причем более половины этой площади было под овсом (1500 саж., из них 400 на аренде), 600 саж. под гречихой, 250 под ячменем, 200 под озимой рожью, 159 под горохом (150 на залежи и 9 на наделе) и 26 саж. занимал посев льна.

5. ИЗМЕНЕНИЕ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПОЛОЖЕНИЯ КРЕСТЬЯНСТВА СЕПЫЧЕВСКОЙ ВОЛОСТИ В 1916, 1917 И 1920 ГОДАХ

По Сепычевской волости (как, впрочем, и по всем другим) обнаружены архивные документы, которые даже на уровне общих сводок позволяют достаточно надежно оценить эволюцию

экономического положения крестьянства под влиянием мировой войны, двух русских революций 1917 г., Гражданской войны и Сепычевского восстания 1919 г. (см. Табл. 1 «Приложения»). Так, если в 1917 г. по сравнению с 1916 г. общее число жителей волости несколько выросло — на 987 человек (8,7%) — с 14333 до 12320 душ обоего пола, то в результате Гражданской войны и восстания 1919 г. к 1920 г. по сравнению с 1917 г. оно уже сократилось на 1397 человек (11,3%) — до 10 923 человек (этот баланс оставался отрицательным даже с учетом 360 «временно отсутствующих» — 351 мужчины и 9 женщин). Если в 1916, 1917 и 1920 г. число женщин оставалось стабильным (соответственно 6664, 6561 и 6519), то число мужчин в эти годы резко менялось: в 1917 г. оно резко возрастает на 1090 человек (24%) — с 4669 до 5759 человек (в основном, естественно, в результате возвращения солдат из действующей армии), но к 1920 г. по сравнению с 1917 г. по причине Гражданской войны происходит резкое его сокращение на 1350 человек (23%) — с 5759 до 4409 человек. Эти соотношения убедительно демонстрируют губительность гражданского братоубийства. Все эти годы женское население волости превышало мужское на 1995 в 1916 г. (58,8%), на 802 человека в 1917 г. (53,3%) и на 2110 человек в 1920 г. (59,7%).

Число хозяйств в эти годы существенно не менялось. В связи с возвращением домой в 1917 г. многих солдат оно увеличилось на 83 двора — с 2609 до 2692 (долевой прирост составил 3,2%), но к 1920 г. на фоне Гражданской войны исчезло 56 хозяйств (-2,9%), так что за пятилетие общая дворность оставалась на одном уровне: валовой прирост составил всего лишь 27 хозяйств (+1%).

Более заметные структурные сдвиги под влиянием войн и революций произошли в обеспечении сепычан рабочим и продуктивным скотом. Так, если общая численность лошадей в рабочем возрасте старше 4 лет в 1917 г. по сравнению с предшествующим годом мало изменилась — она уменьшилась на 66 голов, или 2,3% (с 2863 до 2797), то к 1920 г. произошло резкое сокращение поголовья на 928 голов (33,2%) — до 1869 голов, хотя число лошадиного молодняка в этот год дало более чем двойной прирост по сравнению с 1917 г. — 274 против 127 (в 1916 г. было 189 голов). С учетом же всего поголовья рабочего скота его численность от 1916 к 1917 г. несколько убавилась с 3045 до 2924 голов (на 121 голову), но к 1920 г. сократилось до 2143 — на 781 голову, или 26,7%. В расчете же на одно хозяйство обеспеченность рабочим скотом (в среднем 0,7 головы) оказалась на треть меньше уровня 1916/1917 гг., когда она соответственно составляла 1,2 и 1,1 головы на один двор. Аналогично изменялись и размеры стада крупного рогатого скота. От 1916 к 1917 г. оно немного сократилось — на 305 голов — с 3477 до 3172 (8,8%), но в 1920 г. происходит его резкий спад на 644 головы (20,3%). В среднем на этот год один крестьянский двор располагал всего лишь одной

коровой (в 1916/1917 гг. соответственно было 1,3 и 1,2 головы). Изменения в составе рабочего и крупного рогатого влекли за собой и изменения мелкого продуктивного скота. Так, число овец сначала дало некоторый прирост в 516 голов (12%), увеличившись с 4256 до 4772 головы, но к 1920 г. произошел обвал их численности, сократив овечьё поголовье ровно на треть (1591 штуку) до 3181 овцы. В расчете же на один двор количество овец в эти годы также поднялось от 1916 к 1917 г. (с 1,5 до 1,8 головы), но к 1920 г. уже упало до 1,2. Общий размер свиного поголовья в эти годы в разы уступал овечьему, причем со временем этот разрыв только увеличивался (соответственно в 3 раза в 1916, в 6 раз в 1917 и в 7 раз в 1920 г.). По сравнению с 1916 г. общий размер свиного стада Сепычевской волости к 1920 г. катастрофически сократился в 3 раза — с 1261 до 432 штук (в 1917 г. было 787 свиней). В пересчете на один двор в среднем их было 0,5 в 1916 г., 0,3 в 1917 г. и 0,2 в 1920 г.). Резкое сокращение числа свиней произошло уже в 1917 г., когда по сравнению с 1916 г. примерно вдвое меньше стало подсвинок от 4 месяцев до 1 года, а также поросят до 4 месяцев (соответственно 396–173 и 502–248), но число свиней и боровов старше 1 года оставалось стабильным (363–366), однако к 1920 г. и их поголовье упало почти вдвое — до 132, а число поросят уменьшилось почти вдвое (248–138), но количество подсвинок заметно не изменилось (173–161).

Таким образом, в эти годы — с 1916 по 1920 — все виды стада домашнего скота Сепычевской волости продемонстрировали существенное сокращение своей численности, причем более заметно на этом регрессе сказались годы Гражданской войны 1918–1920 гг.

Это военно-революционное время было отмечено и последовательным сокращением всех видов посевной площади, общий размер которых только за один год к 1917 г. по сравнению с 1916 г. сократился на 4068,4 дес. (28,5%), рухнув через 2 года в 1920 г. еще более чем вдвое — до 4629,93 дес. (втрое по сравнению с 1916 г.). Поскольку же число хозяйств в эти годы даже заметно выросло, то, следовательно, средний посев всех сельхозкультур в пересчете на один двор снижался еще быстрее. Так, если в 1916 г. средний посев на один двор составлял 5,48 дес., то в следующем — уже 3,8 дес. и 1,76 дес. в 1920 г., т.е. показал двойное сокращение. А поскольку средний размер одной семьи в это время оставался на одном уровне, то такая ситуация однозначно свидетельствовала об огромной деградации полеводства и обеднении волости в ходе военно-революционных потрясений. Такое вынужденное сворачивание всех видов надельного землевладения прежде всего было следствием огромного дефицита рабочего скота, работников и сельскохозяйственного инвентаря.

Главной продовольственной культурой оставалась озимая рожь, удельный вес которой последовательно возрастал с 10% в 1916 г., 16% в 1917 и 19% в 1920 г., за счет сокращения посевов других полевых культур: с 1917 г. перестали сеять

яровую рожь, а в 1920 г. не было посевов полбы, проса, чечевицы и однолетних трав. Несмотря на доленой рост посевов озимой ржи, абсолютные их размеры в 1920 г. по сравнению с 1917 г. сократились ровно вдвое — с 1604,98 дес. до 862,7 дес., хотя в 1917 г. на фоне 1916 г. намечался некоторый прогресс, давший прирост в 189,38 дес. (13,3%). Если посевы яровой ржи имелись только в 1916 г., то яровая пшеница, ячмень и овес продолжали культивироваться все эти годы, но посевные площади под ними неуклонно сокращались. Особенно заметно уменьшился клин яровой пшеницы — с 222,31 дес. в 1916 г. до 45,51 дес. в 1917 г., т.е. в 5 раз и до 15 дес. в 1920 г. (еще в 3 раза) — следовательно за 3 года пшеничный клин уменьшился в 15 раз! Основной же зерновой культурой являлся ячмень, соответственно занимавший в 1916–1917 г. 3404,72 дес. и 1994,12 дес., или 24% и 20%, но в 1920 г. он сдал свои позиции озимой ржи, более чем втрое уменьшив свой посев до 532,4 дес. Однозначным лидером по посевной площади в эти годы оставался овес, доля которого составляла более половины всех посевов — по 62% в 1916–1917 гг. (соответственно 8802,98 и 6341,49 дес.) и две трети от всех посевов в 1920 г. — 3064 дес. Как видим, в абсолютном измерении площадь под этой культурой последовательно уменьшалась, сократившись более чем в два раза от 1917 к 1920 г., но повысив свой удельный вес, что говорит о ее приоритете в крестьянском хозяйстве того времени.

К 1917 г. втрое упали посевы гороха — со 113,35 дес. до 38,92 дес. и до 31,4 дес. в 1920 г. Иной оказалась участь гречихи, чей клин к 1917 г. сначала втрое вырос — с 1,08 до 3,86 дес., но к 1920 г. неожиданно продемонстрировал 16-тикратное падение до 0,23 дес. Мизерные посевы полбы и проса были отмечены лишь в одном 1917 г. — соответственно 0,09 и 1,1 дес., по 0,04 дес. сеяли чечевицу в 1916–1917 гг. В 1917 г. вдвое уменьшились посевы льна — со 180,03 до 88,62 дес., но к 1920 г. они начали восстанавливаться, достигнув 117,5 дес. Однозначно последовательно уменьшались посевы конопли: с 26,2 дес. в 1916 г. до 10,65 в 1917 г. и до 3,9 дес. в 1920 г., — т.е. за 3 года эту культуру стали высевать в 7 раз меньше. Посадка картофеля вначале резко сократилась с 1,56 до 0,43 дес. (в 4 раза), но к 1920 г. почти восстановил свои позиции, заняв 1,4 дес. Однолетние травы к 1917 г. несколько увеличили свой клин — с 0,31 до 0,5 дес., но затем совсем исчезли. Высев же многолетних трав сначала к 1917 г. заметно сократился со 116,91 дес. до 93,73 дес., рухнув затем до 1,2 дес. в 1920 г.

Проведенное исследование выявило разнообразие и большой исследовательский потенциал региональных архивных материалов по аграрной истории Верхотурья, показало влияние исторических катаклизмов на состояние традиционного крестьянского хозяйства, что создает хорошие условия для рассмотрения его дальнейшей эволюции в годы советской доколхозной деревни (этот вопрос будет доложен на следующей старообрядческой конференции).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Пермского края (ГАПК). Ф.277. Оп.1. Д.27. Л.10б., 2, 10.
2. Шифр документа в Пермской краевой библиотеке IV-597-517 (машинопись, б/г. Л.20об.-22).

3. ГАПК. Ф.261. Оп.1. Д.23. Л.11об.-13.
4. Там же. Л.11об.
5. Там же. Л.12.
6. Там же.
7. Тпм же. Ф.208. Оп.1. Д.8. («Форма №1. Карточки для сплошной переписи хозяйств крестьянского типа по Сепычевской волости». Карточки №240-248).

ПРИЛОЖЕНИЕ

Таблица 1. Хозяйство многопосевных семей Сепычевской волости по Сельскохозяйственной переписи 1916 г.

Показатели // №№ хоз-в	240	241	242	243	244	245	246	247	248	Всего	Средн.
Рожь озимая	250	152	200	50	300	300	100	200	150	1800	200
Ячмень	300	200	150	367	250	400	250	250	450	2617	291
Овес на надельной земле	400	1500	1100	1100	1000	1300	633	1100	1500	9633	1070
Овес на аренд. земле	100	0	250	0	0	0	0	400	0	750	
Овес на покупной земле	750	0	0	0	0	0	0	0	0	750	
Овес на всех землях	1250	1500	1350	1100	1000	1300	633	1500	1500	11133	1237
Гречиха	800	1200	660	750	1000	500	500	600	800	6810	757
Горох	400	175	300	437	342	267	500	150	0	2571	286
Горох на аренд. земле	4	0	17	33	0	17	200	9	0	28031	
Горох на всех землях	404	175	317	470	342	284	700	159	0	2851	317
Лен	4	17	33	0	17	17	8	26	0	122	14
Конопля	0	8	0	4	0	0	0	0	0	12	
Клевер	0	24	0	0	0	0	0	0	0	24	
Посев всех культур (саж.)	3008	3276	2710	2741	2909	2801	2191	2735	2900	25271	2808
Мужчин всего	3	4	3	2	2	1	2	4	2	23	2,6
Мужчин работников	2	2	1	1	1	1	1	2	1	12	1,3
Женщин всего	8	5	5	6	3	3	2	2	4	38	4,2
Женщин работниц	4	4	3	4	2	3	0	0	2	22	2,4
Весь состав семьи	17	15	12	13	8	8	5	8	9	95	10,6
Лошадей рабочих	2	2	2	2	3	1	2	3	4	21	2,3
Коров	3	2	2	2	2	1	2	2	2	16	1,8
Всего голов КРС	14	5	8	5	6	4	8	8	14	74	8,2
Овец	4	5	2	5	4	4	0	4	4	32	3,6
Свиней	4	4	3	6	4	7	0	7	4	39	4,3
Всего надел. Земли (дес.)	30,82	33	24	29,08	29,03	28,01	28,01	24,01	29	254,94	28,327
Единиц надела	5	4	3	3	3	3,5	3,5	3,5	3,5	32	3,6
Арендованной земли (дес.)	0	0	2,5	0	0	0	0	4	0	6,5	

Покупной земли (дес.)	0	0	0	16,5	0	0	0	0	0	16,5	
Посев на всех землях (саж.)	3258	3274	2710	2841	2909	2801	2191	2735	2900	26094	2899

№ 240 – д. Кривчаны Соловьевского общества (имя хозяина не указано),
 № 241 – Глухих Савва Ануфриевич, поч. Сысятский Горбуновского общества,
 № 242 – Пепеляев Маркой Лазаревич, д. Березники Горбуновского общества,
 № 243 – Плешивых Иван Яковлевич, д. Прохорята Павличатского общества,
 № 244 – Дятлин Григорий Максимович, д. Ерши,
 № 245 – Горбунов Роман Михайлович, д. Горбунова Горбуновского общества,
 № 246 – Хохряков Сергей Николаевич, д. Горбунова Горбуновского общества,
 № 247 – Мальцов Юлий Козьмич, д. Мальцова Горбуновского общества,
 № 248 – Ознобихин Степан Савельевич – д. Шамары Запольского общества.

Таблица 2. Крестьянское хозяйство Сепычевской волости
 Оханского уезда Пермской губернии 1916, 1917 и 1920 г.
 (ГАПК. Ф.77. Оп.1. Д.11. Л.100об.–104об.)

Характеристики	1916 г.	1917 г.	1920 г.
Число хозяйств	2609	2692	2636
Мужчин	4669	5759	4409
Женщин	6664	6561	6519
Разность	1995	802	2110
Обоего пола	13333	12320	10923
Средний размер одной семьи	4,3	4,6	4,1
Временно отсутствующих мужчин			351
Временно отсутствующих женщин			9
ПОСЕВНАЯ ПЛОЩАДЬ (десятин)			
Озимая рожь	1415,56	1604,98	862,7
Яровая рожь	5,68	0	0
Яровая пшеница	222,31	45,51	15,0
Ячмень	3404,72	1994,12	532,4
Овес	8802,98	6341,49	3064,2
Гречиха	1,08	3,86	0,23
Горох	113,35	38,92	31,4
Лен	180,03	88,62	17,5
Картофель	26,2	10,65	3,9
Полба	0	0,09	0
Просо	0	1,01	0
Чечевица	0,04	0,04	0
Однолетние травы	0,31	0,5	0
Многолетние травы	116,91	93,73	1,2
Всего посеяно	14292,41	10223,95	4629,93
Средний посев всех культур 1 х-ва	5,48	3,8	1,76

СТАДО ДОМАШНЕГО СКОТА			
Лошадей старше 4 лет	2863		
Лошадей до 4 лет	189	127	274
Всех лошадей	3045	2924	2143
Коров	3477	3172	2528
Овец	4256	4772	3181
Свиней и боровов старше 1 года	363	366	132
Подсвинок от 4 месяцев до 1 года	326	173	161
Поросят до 4 месяцев	502	248	138
Свиней всех возрастов	1261	787	432

БИБЛИОГРАФИЯ

АВТОРЫ СБОРНИКА



РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ: ЯЗЫК, КУЛЬТУРА, ИСТОРИЯ: СБ. СТАТЕЙ К XIV МЕЖДУНАР. СЪЕЗДУ СЛАВИСТОВ / ОТВ. РЕД. Л. Л. КАСАТКИН; ИН-Т РУС. ЯЗ. ИМ. В. В. ВИНОВАТОВА РАН. — М.: ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР, 2008. — 608 с, ил.

Сборник содержит статьи и материалы, отражающие язык, историю, культуру русских старообрядцев, живущих в России, на Украине, в Румынии, Болгарии, Польше, Литве, Латвии, Эстонии, США, Аргентине, Боливии, Уругвае, Чили. В числе его авторов не только российские и зарубежные ученые, но и старообрядцы — главным образом сельские жители нескольких стран.

Е.М. Верещагин (Москва, Россия).
 С.Е. Никитина (Москва, Россия).
 А.А. Пригарин (Одесса, Украина).
 К. Штайнке (Эрланген, Германия).
 Л.Л. Касаткин (Москва, Россия).
 Е. Анастасова (София, Болгария).
 А.А. Плотникова (Москва, Россия).
 И.А. Седакова (Москва, Россия).
 Е.С. Узенёва (Москва, Россия).
 Р.Ф. Касаткина (Москва, Россия).
 Ст. Гжибовский (Торунь, Польша).
 М. Глушковский (Торунь, Польша).
 Г.В. Поташенко (Вильнюс, Литва).
 Е.Е. Королева (Даугавпилс, Латвия).
 Е.А. Агеева (Москва, Россия).
 Г.М. Пономарева, Т.К. Шор (Тарту, Эстония).
 О.Г. Ровнова (Москва, Россия),
 И.П. Кюльмоя (Тарту, Эстония).
 Е.М. Сморгунова (Москва, Россия).
 Т.И. Дронова (Сыктывкар, Россия).
 К.В. Маёрова (Москва, Россия).
 Я.С. Красков (штат Орегон, США).
 С.Ф. Валихов (штат Миннесота, США).
 О.А. Кузнецова (Москва, Россия).
 А.Н. Лысова (штат Орегон, США).
 И. Ефимов, А. Ефимова (д. Офир, Уругвай).
 Ф. Критская (с. Казашко, Болгария).
 М.Т. Башкирова (г. Муствез, Эстония).
 Е.Е. Топкина (г. Муствез, Эстония).
 О.Н. Паликова (Тарту, Эстония).
 С.Ф. Поляков (д. Воронья, Эстония).
 К. Кару (Тарту, Эстония).
 А.О. Карзубова (д. Новая Казапель, Эстония).
 И.А. Вавилова (д. Воронья, Эстония).
 Е.Е. Кузнецова (д. Воронья, Эстония).
 П.Г. Варунин (Тарту, Эстония).
 Н.А. Морозова (Вильнюс, Литва).
 Л.В. Дубьева (Тарту, Эстония).

Р.М. РОГИНСКИЙ

К ВОПРОСУ ОБ УПАДКЕ ТРАДИЦИОННЫХ УСТОЕВ В СРЕДЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ЮГО-ВОСТОЧНОЙ БЕЛАРУСИ В 1960–1980-е ГОДЫ

Сохранившиеся до наших дней очаги старообрядческих поселений представляют собой большую ценность для изучения истории старообрядчества и традиционной русской культуры. Одним из таких районов в Беларуси, где в течение многих десятилетий учёные и краеведы проводят различного рода полевые исследования, является юго-восток Гомельской области: Ветковский, Добрушский, Гомельский районы).

Старообрядцы поселились на юго-востоке Беларуси в конце XVII в., они бежали от гонений царской власти и официальной церкви. Староверы спасали не только свои жизни. Практика показала, что с жизнью они расставались легко. Староверы спасали древнерусскую церковную обрядность. Им пришлось приспосабливаться к условиям жизни в мире, который их совершенно не устраивал ни в духовном, ни в нравственном отношении. На новом месте старообрядцы селились среди местного населения, но держались от него обособленно. В этом замкнутом мире они создавали свои культурные традиции, бережно их хранили и как святыню передавали своим потомкам. Собранные в гармоничную систему обрядов, жизненных правил, обычаев, мировоззрений, эти традиции являлись основой жизнедеятельности старообрядцев. Благодаря необходимости постоянно и всеми силами бороться за существование в старообрядчестве поддерживался дух инициативы и предприимчивости. Ущемление в правах со стороны государства закалило характер староверов, выработало способность выживать. В XVIII–начале XX вв. местные купцы-староверы внесли значительный вклад в экономическое развитие данного региона. Немалую роль в этом сыграла и строгая мораль старообрядцев. Не допускавшая пьянства, лени, праздных развлечений, она способствовала тому, что староверы все свое время посвящали истовому исполнению религиозных обрядов и хозяйственной деятельности (1).

Гонения на староверов юго-восточной Беларуси, равно как и на остальных старообрядцев, длились от начала церковного раскола середины XVII в. вплоть до конца XX в. с незначительными перерывами. В истории местного старообрядчества были две депортации: при Анне Иоанновне в 1735 г. и при Екатерине II в 1764 г. При Николае I в 1838–1850 гг. были разорены все здешние старообрядческие монастыри и закрыты почти все храмы и молельни (2). Отчасти под староверческим экономическим влиянием в 1905 г. власть пошла на относительно разрешение свободы вероисповедания для староверов, ограниченных в этом отношении больше всех прочих конфессий России. Окончательную же свободу староверы получили лишь после Февральской

революции 1917 г., но уже после Октябрьской революции 1917 г. гонения возобновились с еще большей силой, однако новая власть не выделяла старообрядцев в религиозной массе верующих. В 1920-х годах в отношении старообрядцев советской властью были применены меры лишь ограничительного характера. Среди верующих непрерывно велась атеистическая агитация и пропаганда. Но, уже начиная с 1930-х советская власть начала применять репрессии. Закрывались храмы и молельни, арестовывались прихожане и духовенство, арестованные заключались в концентрационные лагеря или расстреливались. В результате чего накануне Великой Отечественной войны религиозная жизнь старообрядцев юго-восточной Беларуси была практически парализована (3). В послевоенные годы гонения на местных старообрядцев продолжились в связи с тем, что территория Восточной Гомельщины была бывшей зоной немецко-фашистской оккупации. Со второй половины 1950-х годов в связи с антицерковной политикой советского руководства давление на местное старообрядчество усиливается. Местные партийные и советские органы развернули массовую атеистическую пропаганду. Приходская жизнь ставилась под жесткий контроль. Райкомы КПБ вели постоянный учет лиц, участвовавших в совершении религиозных обрядов. Особый контроль был за членами КПСС. Однако репрессии 1930 годов уже не повторялись (4).

После отстранения Н.С. Хрущева от власти в 1964 г. положение Церкви в СССР незначительно улучшилось. Массовое закрытие храмов прекратилось. Однако после XXVI съезда КПСС (1981) атеистическая пропаганда в СССР снова усиливается. Снова возобновился контроль над верующими и лицами, участвовавшими в церковных таинствах (5).

Несмотря на гонения со стороны официальной церкви и государства, старообрядческие общины юго-восточной Беларуси продемонстрировали удивительную способность выживать в самых тяжелых условиях, в которых им приходилось оказываться. Однако с конца 1950-х годов в среде местного старообрядчества, начали происходить коренные изменения в традиционном укладе жизни. Среди верующих, особенно среди молодежи, стала обнаруживаться тенденция к спаду религиозности, отход от консервативных традиций и обычаев старины. Количество верующих в общинах начало значительно сокращаться, а некоторые общины и вовсе стали распадаться. Так, в отчете «О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп» за первое полугодие 1956 г. сообщалось, что «религиозность среди прихожан гомельской старообрядческой Ильинской церкви (белокриницкое согла-

сие) уменьшается (6). К 1959 г. среди прихожан Ильинской церкви г. Гомеля 70% составляли старики, 20% люди среднего возраста и 10% дети и подростки школьного возраста (7). В 1959 г. прекратила свою деятельность незарегистрированная община старообрядцев в д. Огородня-Гомельская Добрушского района (8). В этом же году на грани распада оказалась община беспоповского поморского толка в г. Ветке. Этот приход составлял около 10 пожилых людей (9).

Более чем двухсотлетние гонения оказались не единственной причиной упадка религиозной жизни местных староверов. Интенсивные преобразования второй половины XX в. оказали на белорусских старообрядцев определяющее влияние. И, как показала практика, староверы умели выживать в таких условиях. С 1960-х годов в частности на Гомельщине, в рамках научно-технической революции начались урбанизационные процессы, широкая индустриализация, техническая модернизация, демографический рост населения, приток в города сельского населения, которые привели к быстрому росту и развитию как областного, так и районных центров. Местное старообрядчество оказалось в новых, постоянно и ускоренно меняющихся условиях, чего в предыдущие периоды истории не наблюдалось, и к этим изменениям оно оказалось не готовым. Насильственная коллективизация, трудовни, отсутствие паспортов, значительно усложнившие жизнь в деревне в 1930—начале 1950-х годов, привели к тому, что с середины 1950-х, после отмены ограничений для сельского населения, начался отток молодежи, в том числе и старообрядческой, из деревень в города, в основном в Гомель и Добруш. Город явился новой возможностью переменить свою жизнь. Даже строгие старообрядцы благословляли своих детей идти в город «искать счастья». Городские традиции изменяли и формировали психологию своих новых жителей, жизнь в городе диктовала свою моду, новый взгляд на вещи, новые культурные ценности. Вырвавшаяся из полупатриархальной деревни в современный модернизированный город с его материальными удобствами старообрядческая молодежь, приспособляясь к новым условиям, в нем быстро растворялась. Постепенно, особенно с середины 1970-х годов, городское влияние начало распространяться в селах и деревнях. Это значительно облегчило работу советской атеистической пропаганде. В сложившихся условиях сталинские и даже хрущевские методы уже не понадобились. Параллельно пропагандировался принцип пролетарского интернационализма, что в значительной мере способствовало в 1970—1980-е годы ассимиляции старообрядческой молодежи через смешанные браки (10). «Чья вера пересилила — в ту и шли, а то и вовсе ни какой не держались», — вспоминают верующие (11).

Характерные миграционные процессы сельского населения в города в 1960—1990 гг., негативно отразились на состоянии материальной и духовной культуры старообрядцев юго-восточной Беларуси. Особенно это было вызвано выселением старо-

обрядческих деревень в Ветковском районе (Попсуевка, Косицкая, Борьба), связанным с аварией на Чернобыльской атомной электростанции 26 апреля 1986 г. Миграция староверов в города привела к ослаблению некоторых сельских общин, но способствовала оживлению старообрядческих общин в городах (12). Городские старообрядческие общины сумели сохраниться лучше сельских, особенно в Гомеле, где с начала 1940-х годов постоянно действовал храм святого пророка Илии. При этом городская религиозная жизнь старообрядцев переходила из внешней жизни во внутреннюю. Соблюдая традиционный уклад в семейном кругу, веру предков новые горожане сохранили в памяти и душах. Однако передаваемая из поколения в поколение память со временем теряла «истинность», достоверность в своих реальных проявлениях. Например, во время моления были нередки споры о порядке чтения, вызванные потерей уставной грамотности. Многие верующие не могли с точностью определить, к какому религиозному толку принадлежат, и все чаще приходили к осознанию того, что обрядовые различия не имеют принципиального значения (13).

Таким образом, со второй половины XX в. под воздействием интенсивного экономического развития, быстрого демографического роста, развития городов и притоком в города сельского населения передававшийся из поколения в поколение на протяжении столетий патриархальный быт старообрядцев начинает распадаться. Консерватизм и замкнутость, ранее способствовавшие сохранению духовно-бытовых традиций, уже не являлись характерной чертой старообрядческих общин в 1960—1980-е годы.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Горбачкий А.А. Хозяйственное строительство и торговля среди старообрядцев на белорусских землях // *Вестник Брэсцкага ўніверсітэта*. 2001. №3. С.21—26.
2. Рогинский Р.М. Репрессивные меры, как фактор конфессиональной политики Российской империи в отношении старообрядцев Гомельщины // XXXVIII студенческая научно-практическая конференция «Дни студенческой науки», УО «ГГУ им. Ф. Скорины», в 2 ч. Ч.2 Гомель, 2010. С.3.
3. Рогинский Р.М. Старообрядчество Гомельщины и советская власть в 1920—1930 гг. (по архивным данным и устным источникам) // X Международная научно-практическая конференция «Старообрядчество: история, культура, современность», посвящённая 390-летию со дня рождения священномученика и исповедника протопопа Аввакума. Москва, 2011. Т.1. С.229—236.
4. Он же. Старообрядческие общины Гомельщины в условиях конфессиональной политики Н.С. Хрущева // V Международная молодежная научно-практическая конференция «Научный потенциал молодежи — будущему Беларуси». Пинск, 2011. Ч.2.
5. О усилении атеистического воспитания среди молодежи // ГАООГО. Ф.144. Оп.165. Д.56. Л.14—17
6. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчет за первое полугодие 1956 г. // ГАООГО. Ф.144. Оп.60. Д.159. Л.90—91.
7. Там же.

8. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчет за первое полугодие 1959 г. // ГАО-ОГО Ф.144. Оп.60. Д.306. Л.68–70, 144. 42.

9. Там же.

10. Рогинский Р.М. Социально-исторические аспекты трансформации старообрядческой этно-культурной общности в советское общество во второй половине 20 века // VII Международная научно-практическая кон-

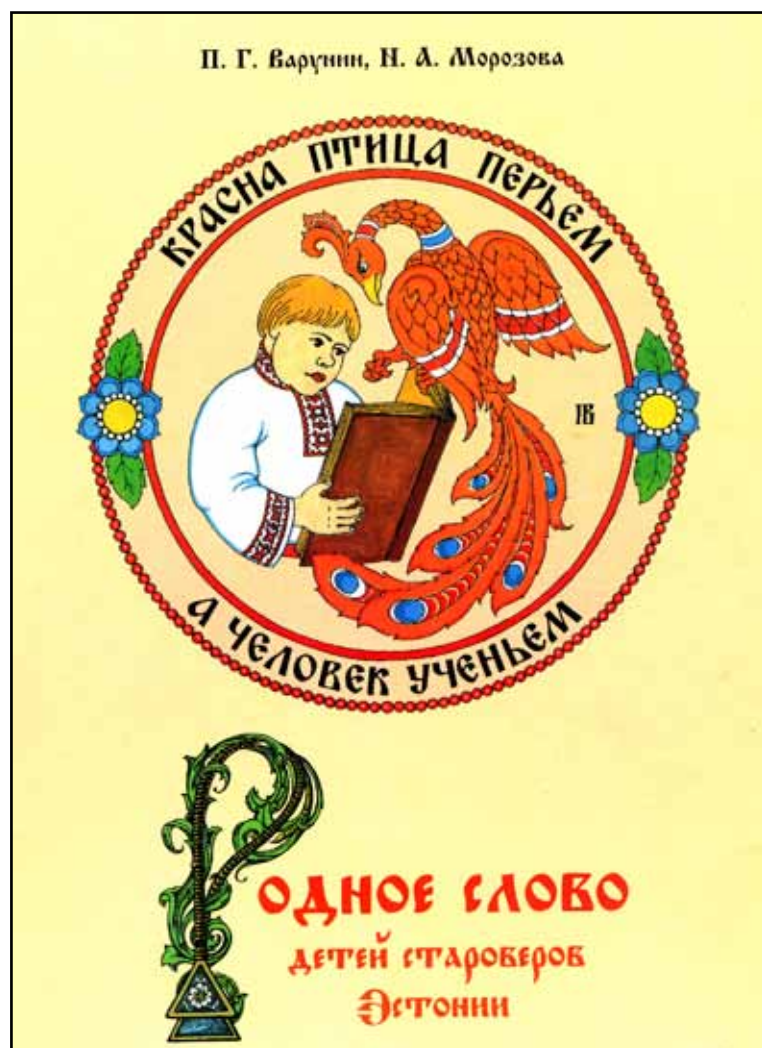
ференция молодых исследователей «Содружество наук. Барановичи, 2011.

11. Маслова Елена Ивановна 1927 г., уроженка г. Гомеля, старообрядка беглопоповского (новозыбковского) согласия (РДЦ).

12. Короткая Т.П., Прокошина Е.С., Чудинова А.А. Старообрядчество в Беларуси. Минск, 1992. 117 с.

13. Там же.

БИБЛИОГРАФИЯ



Варунин П.Г., Морозова Н.А.
Родное слово детей староверов Эстонии.
Тарту, 2010.

Эта книга предназначена как детям, так будет интересна и их родителям. В ней рассказывается об истории и вере родителей, дедушек и бабушек, знакомит с историей края, характером и обычаями русских староверов, живущих на берегу Чудского озера.

Прочитав эту книгу, мы узнаем о том, как жили и работали наши бабушки и дедушки, как они отдыхали, веселились и горевали, как подшучивали над соседями и помогали друг другу в беде. Так же узнаем, что за толстые и тяжелые книги лежат в доме под иконами. Они написаны на непонятном языке какими-то странными буквами. Но если проявить немного терпения и усердия, то совсем скоро можно научиться читать и понимать их. А подойдя поближе к иконе у себя дома или в храме, сможем понимать загадочные знаки и затейливое сплетение букв в надписях на старинном образе.

В этой книге можно найти сказки, пословицы, загадки, которые авторам книги, рассказали бабушки и дедушки - старинные истории о домовых и русалках, которые живут в Чудском озере, Николе-чудотворце, который помогает рыбакам в трудную минуту и т.д. Книга хорошо и красочно иллюстрирована.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие
Славянская азбука
Церковные праздники
Народные календарные праздники
Народные семейные праздники
Народные обычаи
Народное творчество
История

И.Н. РУЖИНСКАЯ

ЛЕХТИНСКИЕ СТАРОВЕРЫ: ИСТОРИЯ ОБЩИНЫ

Среди всего разнообразия подходов к изучению староверия важнейшее значение имеет исследование эволюции старообрядческих общин. Это позволяет увидеть региональную специфику старообрядческих локусов и понять общие тенденции развития конфессионального социума в наиболее драматичные периоды российской истории. Пример тому — история лехтинской староверческой общины. Современная Лехта (кар. *lehto* — роща) — это малочисленное поселение в Беломорской Карелии на берегу озера Шуезеро. Специфика политического, административного, епархиального, этнического приграничья данной территории российского государства издавна вовлекала местных жителей в сложный водоворот исторических событий. Наиболее известна Лехта как индустриальный район лесопромышленности в период советской индустриализации и прифронтовая зона в годы Великой Отечественной войны. Тогда в селе располагалась база трех партизанских отрядов и штаб 32-й отдельной лыжной бригады полковника И.А. Горохова частей Карельского фронта. Выполняя стратегические задачи фронтового приграничья, они прикрывали западные подступы к временной столице Карелии Беломорску, Кировской железной дороге, Беломоро-Балтийскому каналу. Братская могила в Лехте — скорбный свидетель тех событий. Расцвет Лехты в XX в. для большинства уроженцев этих мест ассоциировался с изменением административного статуса территории и экономическими приоритетами советской власти в развитии советско-финского приграничья. Действительно, в 20–50-е годы прошлого века Лехта являлась райцентром, где были сосредоточены местные органы власти, социально-образовательные объекты, центры досуга. С признанием здешних деревень «бесперспективными», изменением прежних административных границ из этих мест началась интенсивная миграция жителей. В итоге Лехта наших дней — это 25 постоянных жителей и 258 «ценителей красивых воспоминаний об этом волшебном месте» в социальных сетях. Но такая реальность — следствие не только государственно-политических и социально-экономических перемен. На наш взгляд, за годы XX в. была потеряна очень важная составляющая духовного единения и социальной сплоченности жителей — этноконфессиональная самобытность историко-культурного пространства региона, связанная с прочными религиозными традициями местных карел. В XVIII–XIX вв., вопреки границам государственного администрирования, здесь находился один из крупнейших на Севере очагов беспоповского староверия — Кемско-Повенецкий. Устойчивому

развитию данного локуса способствовал ряд факторов: проповедническая деятельность идеологов старообрядчества, широкая сеть скитских поселений, прочные хозяйственно-экономические связи общин, взаимная ассимиляция карел и русских, слабое развитие приходской системы и административного надзора. Одним из центров данного локуса являлась Тунгудская волость, где, даже по неполным данным официальной статистики, 80% карел были староверами (1). Труднодоступные места позволяли скрываться здесь религиозным диссидентам от преследования светских и духовных властей. Наличие повсеместных водных коммуникаций (Белое море, озерно-речная сеть) обеспечивало преимуществами промысловой деятельности. В духовном плане влияние традиций Соловецкого монастыря и старообрядческих скитов региона было настолько значительным, что, «несмотря на неудобства пути, они охотно посещаются не только раскольниками, но и православными во всякое время» (2). Истинный масштаб сети старообрядческих скитов и пустыней в Кемско-Повенецком локусе долгие годы был малоизвестен властям. Однако в экономической и духовной практике местных староверов эти центры имели огромное значение: как источники ссудного капитала, места взаимопомощи, объекты стабильного заработка, как сакральные центры, школы грамоты и сохранения традиций «веры отцов». Неслучайно даже власти признавали, что скиты — это «рассадник церковной грамотности в крае» (3). Необходимость совместного духовно-экономического и социально-политического выживания старообрядческих общин в суровых условиях севера способствовала взаимопроникновению этносов. Закономерный в данном случае билингвизм минимизировал конфронтацию этнических границ, ибо единство «по вере» становилось определяющим фактором сближения. Но дифференциация старообрядчества на толки и согласия отразилась на появлении внутри ареала специфических внутриконфессиональных границ. Анализ источниковой базы позволяет признать, что среди всех беспоповских согласий Кемско-Повенецкий очаг был местом преимущественного распространения поморского согласия (даниловцы), опиравшегося на многолетнее влияние Выго-Лексинских скитов. Но, чем ближе поселения подходили к Топозерским скитам филипповского согласия, тем среди верующих росло число последователей этого радикального сообщества (4). Еще в начале XVIII в. сторонники инока Филиппа покинули Выгорецию из-за разногласий по ряду принципиально важных вероучительных вопросов (моление за царя, брак, общение с неверными,

полнота богослужения). Филипповцы (более закрытые для контактов с внешним миром) считали себя продолжателями первоначальной выговской поморской традиции. По их мнению, именно она преемственно восходила к соловецкой традиции. Об этом свидетельствует даже их самоназвание — «христиане старопоморского и соловецкого потомства» (5). Староверческая община в Лехте состояла из «даниловцев». Но специфическая внутриконфессиональная граница прошла по староверческому сообществу и здесь, свидетельство чему — история семьи Исаковых. По сведениям полицейских отчетов середины XIX в. вся семья Исаковых «издавна состоял в выгорецком расколе». Однако Степан Исаков оказался «одной веры с топорскими раскольниками» (6). Полицейское расследование, произведенное для выявления в крае «расколуучителей», показало, что уже более 40 лет Исаков бывает дома редко. Этот 65-летний карел еще с молодых лет оказался в топорских скитах «для приискания работ», где, по всей вероятности, принял староверческую традицию филипповцев. Со временем его роль в жизни топорской общины настолько возросла, что, имея деятельный характер, твердую веру, отличное знание местности, Исаков стал посредником топорцев с общинами Москвы и Санкт-Петербурга. Бывая для «перемены вида» в Лехте, Исаков всячески «чуждался местных крестьян, избегал их общества и уклонялся от всяких разговоров» (7). Оказываясь в столичных общинах филипповцев, он обеспечивал духовные, организационные и экономические связи здешних староверов с единомышленниками северного региона, «делая постоянные сборы денег на Топорские скиты». Можно предположить, что в Москве Исаков посещал главный духовный центр согласия — Братский двор в Дурном переулке. Молиться сюда приезжали издавна, жили в богадельном здании месяцами. Еще в первой четверти XIX в. на Братском дворе было принято решение отправлять своих посланцев в инорегиональные локусы филипповского согласия для усиления влияния московской общины (8). К середине XIX в. московский Братский двор координировал деятельность многих инорегиональных общин, в том числе и посредством регулярных соборов, решения которых рассматривались позднее в региональных сообществах филипповцев (9). Возможно, что Исаков как доверенное лицо топорцев, представлял общину на таких встречах. Не менее значимыми для филипповцев Севера были контакты с петербургскими единомышленниками. Известно, что «уроженцы Поморья» (10) составляли значительное число среди членов филипповских общин северной столицы, а их моленная на улице Коломенской объединяла здешних староверов с инорегиональными представителями. В подобных контактах реализовывались примеры как «внутренней» благотворительности, направленной на помощь своей общине и другим староверам, так и «внешней» — оказание помощи нуждающимся

независимо от их вероисповедания (11). Антистарообрядческие гонения последних лет правления императора Николая I были очень масштабны и затронули места компактного проживания староверов без приоритетов географических, национальных, персональных и внутриконфессиональных границ. Внутри Кемско-Повенецкого очага основной удар был направлен на старообрядческие скиты и лидеров местных общин. Выполняя распоряжение столичных властей об аресте «коневодов раскола», местное начальство инициировало поиск С. Исакова. Но, даже проведя многомесячное расследование, «открыть местонахождение Исакова не представилось никакой возможности». Напротив, не видя в действиях Исакова «фактов, обличающих его в противозаконных действиях по расколу», волостное начальство жаловалось: «значительное количество лиц находятся ныне под сельским надзором полиции, обширность сельских обществ, недостаток числа должностных лиц при многочисленности их обязанностей, вследствие чего наблюдения за действиями раскольников весьма затруднительно, а некоторых случаях — невозможно» (12). Несмотря на выселения «неприписных лиц» из скитских поселений, экономическое и правовое преследование предпринимательской группы среди староверов, закрытие молелен и конфискацию имущества, старообрядческие традиции среди населения оставались прочными здесь еще долгое время. Этому способствовала как внутренняя прочность конфессиональных традиций, так и региональная специфика внешней среды, обеспечивавшая надежное укрытие в сопредельных пространствах губерний и уездов. Еще долго отчеты православных миссионеров констатировали, что «карел шаток в православии, но крепок в расколе» (13). Созданное в 1908 г. Беломоро-Карельское братство во имя св. Георгия пыталось воздействовать на староверов уже не репрессивными, но миссионерскими средствами: проповедью священников-миссионеров, развитием сети церковно-приходских школ, распространением обличительно-назидательной литературы. Однако и эти меры оказались в итоге малоэффективны, ибо «характер старообрядческого раскола остается прежним — устойчивость и упорство» (14); «приходской храм, школа, нужды благотворительности и т.п. все еще являются для местного населения чем-то посторонним» (15). То, что не осуществила имперская политика по отношению к староверию в России, было реализовано в ходе антирелигиозной борьбы большевиков с верующими в СССР. «Царская власть гнала староверие, но не разрушала быт, общественные связи и социальную структуру, поэтому староверы выживали даже при гонениях» (16). Большевицкая власть видела в религиозности населения контрреволюционную угрозу, тем более, что староверы Кемско-Повенецкого очага отказывались брать паспорта, продолжали тайно молиться в мире, где антихрист воплотился духовно. В процессе приобретения Лехтой статуса административного центра Тунгудского района, устроения жителей

приграничья находились под пристальным вниманием работников НКВД. Их донесения свидетельствуют, что в 1918–1919 гг. Тунгудский район был пристанищем не только для староверов Кемско-Повенецкого локуса, но и для инорегиональных общин. Примечательно, что даже к концу 20-х годов местные староверы сохранили устойчивые конфессиональные связи с верующими Москвы. В 1927 г. к староверам Карелии приезжал старообрядческий наставник из Ярославля (17).

Особенно компактным было расселение староверов в Лехте и соседних деревнях Березово, Ушково, Тунгуда. Молитвенные собрания происходили в доме Параскевы Ильиной, где «верховодили два старика» (18). Таким образом, еще за 10 лет до масштабных политических репрессий спецслужбы считали приемлемым применение террора по отношению к староверам Тунгудского района: «к этим мерам вполне своевременно и целесообразно прибегнуть из-за опасности появления среди сектантов контрреволюционного элемента» (19). Такой подход имел традиционное обоснование: «Под флагом религиозной пропаганды раскольники могут призывать на борьбу с советской властью, уклоняясь от службы в Красной Армии, от уплаты налогов, оказываясь в связи с богатым кулацким и другим контрреволюционным элементом, запрещая детям вступать в пионерские отряды, комсомол, ходить в клубы, избы-читальни, отвращая молодежь от советского строя» (20). Реализация подобной программы охватила несколько лет. В ходе ее проведения преследованию подверглись не только те, кто в 20-е годы был открыт властями как «раскольник» и «сектант», но и большинство их родственников в 30-е гг. Подобный вывод дает сопоставление двух списков: «Руководителей сект и сектантов» 1928–1929 гг. и «Поминальные списки Карелии 1937–1938 гг.» по Лехте и окрестным деревням района. Так, например, среди активных «сектаторов» фигурирует П. Фофанов. В репрессиях 30-х годов пострадали семь членов ее семьи. Подобные трагические сопоставления коснулись Андроновых, Потаповых, Кондратьевых, Мокеевых и других (21). Последовательное разрушение основ традиционного быта, социальных связей, религиозных устоев было определяющим фактором в уничтожении историко-культурного пространства региона и его демографии. В границах старообрядческого локуса веками нивелировались гражданские, социальные, этнические и экономические границы. Гораздо большее значение приобретали границы веры, единства взглядов, а «претерпевый же до конца, той спасен будет» (Мф. 10:22). В этой связи для староверов наших дней прикосновение к духовному

опыту предшественников чрезвычайно значимо. Об этом свидетельствует активная паломническая деятельность современных общин, выявляющих и сохраняющих памятные места в истории староверия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чубинский П. Статиско-этнографические очерки корел // Труды Архангельского статистического комитета за 1865 г. Кн. 2. Архангельск, 1866. С.107.
2. Прушакевич И. Сказание о Топозерском ските // АЕВ. 1868. № 8. С.123.
3. Там же.
4. Белобородова И.Н. Старообрядчество Архангельской губернии: состав, численность, расселение // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1999. Вып.3. С.52–67.
5. Кожурин К.Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007. С.259–260.
6. НАРК. Ф.1. Оп.46. Д.19/143. Л.12. – Дело по отношению начальника Архангельской губернии о высылке из Топозерских скитов проживавшего там крестьянина С. Исакова.
7. Там же.
8. Козлов В.Ф. Московское старообрядчество в первой трети XX в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С.219.
9. Першина М.В. Филипповское согласие в XIX в.: идеология, полемика. Автореф. дис. канд. ист. наук. Новосибирск, 2010. 19 с..
10. Раскольничьи общины в Петербурге // Русские ведомости. 1880. № 52. С.2.
11. Каменева Е.А. Благотворительная деятельность петербургских старообрядцев в XVIII – первой половине XIX в. // Благотворительность в истории России: Новые документы и исследования. СПб., 2008. С.197.
12. НАРК. Ф.1. Оп. 46. Д. 19/143. Л.48–49. Дело по отношению начальника Архангельской губернии о высылке из Топозерских скитов проживавшего там крестьянина С. Исакова.
13. Ручьев М.О. О расколе в Карелии // АЕВ. 1911. №3. С.26.
14. ГААО. Ф. 29. Оп.1. Д.2201. Л.2об. – Отчет о состоянии раскола.
15. С.М. Из Кеми // АЕВ. 1910. №11. Л.687.
16. Кожурин К.Я. Указ. соч. С.263.
17. НАРК. Ф.Р-383. Оп. 1. Д.2/21. Л.177об. – Списки руководителей сект и сектантов по Тунгудскому району 1928–1929 гг.
18. Там же.
19. Там же. Л.4.
20. Там же. Л.47.
21. Памятные списки Карелии (1937–1938). Петрозаводск, 2002. Ч.2. С.689–704.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АЕВ – Архангельские епархиальные ведомости.
НАРК – Национальный архив Республики Карелия.
ГААО – Государственный архив Архангельской области.

Б.Б. САЖИН

**ТЕМА СТАРООБРЯДЧЕСТВА В РАННЕЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ И.И. КАБЛИЦА:
ВЗГЛЯД РЕВОЛЮЦИОНЕРА-АНАРХИСТА**

В начале 1878 г. столичная газета «Неделя» опубликовала статью И.И. Каблицы (литературный псевдоним — И. Юзов) «Брачные и безбрачники». Она стала не только первой работой народника в области исследования феномена русского старообрядчества, но и положила начало всей его литературно-публицистической деятельности. В течение нескольких последующих лет были изданы в печати еще целый ряд статей Каблицы по этому вопросу (1).

В историографии вплоть до настоящего времени преобладает точка зрения, согласно которой воззрения Каблицы по данной теме анализируются исключительно в рамках общего отношения реформаторских народников к проблеме старообрядчества и религиозного сектантства (2). По мнению некоторых, исследователей обращение к проблеме религиозных нон-конформистов было характерно только для «мирных» народников, и в частности, Каблицы, являясь логическим следствием их отхода от революционной борьбы (3).

Вместе с тем, первые статьи Каблицы по теме старообрядчества вышли в тот период времени, когда их автор придерживался революционных взглядов. Принадлежность одного из идеологов реформаторского народничества к лагерю бакунистов в конце 70-х гг. подтверждается множеством источников. Все они были систематизированы и проанализированы В.И. Харламовым, подробно осветившим этот период деятельности народника (4).

На наш взгляд, необходимо разделить публицистические работы Каблицы по вопросу о старообрядчестве на два отдела. Первый составлен в конце 1870-х гг. и отражает «бунтарские», анархистские мировоззренческие концепты народника. Вторую часть статей, опубликованную в первой половине 1880-х гг., следует рассматривать уже в контексте воззрений «мирного» народничества. Целью настоящей работы является освещение взглядов Каблицы по проблемам народных религиозных движений, разработанных в революционный период его жизнедеятельности.

Революционные народники, начиная с самого появления своего на общественной арене, рассматривали старообрядцев как возможных союзников в борьбе с правящим режимом в стране. После неудачного «хождения в народ» встал вопрос о необходимости, согласно реалиям конца 1870-х гг., теоретического обоснования планов деятельности в среде религиозных нон-конформистов (5). Одной из таких попыток, на наш взгляд, стали ранние публицистические работы Каблицы.

Для уточнения роли и места «религиозных отщепенцев» в жизни страны, согласно взглядам

Каблицы, следует кратко охарактеризовать его социологическую концепцию. В конце 1870-х гг. народник продолжал следовать идеям Бакунина и считал анархо-социализм завершающей общественной формой социального прогресса. Путь к идеалу должен был совершаться постепенно, с учетом «реального человека данного общества», становления «умственных и нравственных его способностей». Решающим фактором в данном случае становилась сила развития социальных «чувств», таких как стремление к свободе, независимости, справедливости, коллективизму, любви и т.д. Прогресс альтруистических чувств представлялся народником как нечто априорно данное, заложенное в природе человека. «Социальная дисциплина» переводила эти чувства в категорию «инстинктивных», закрепляя их в генетическом коде. Развитие интеллектуальных способностей («рационализация мысли») отражало нравственный прогресс и способствовало видоизменению общественных форм жизнедеятельности людей. По мнению Каблицы, чувство управляет умом, а тот уже влияет на поступки человека, общественный идеал создается чувствами и инстинктами, а интеллектуальная мысль личности устремлена на его реализацию. В итоге, можно сказать, качественные характеристики социального прогресса являлись результатом органичного единства «возрастающей силы социальных инстинктов» и развития «умственной деятельности», хотя, при этом, предпочтение отдавалось нравственной эволюции человечества (6).

Другим важным компонентом социологических воззрений Каблицы являлись его взгляды на государство. Существование политических образований оценивалось им как фактор регресса в общей эволюции человечества (7). Государство с его институтами препятствовало развитию социальных «чувств», подавляло их. В России, кроме того, государство способствовало насаждению капитализма, разрушавшего нравственный потенциал населения. Выход виделся один — социальная революция. Для этого необходимо было формирование в народе иных «чувств», революционных. Эта идея являлась основной в брошюре Каблицы «Мысли революционера», имевшее широкое хождение среди столичных радикалов. Необходимо отметить, что после уничтожения государственной власти социальный прогресс будет уже осуществляться эволюционным путем. Не стесняемая никем и ничем, политическая, социальная, экономическая и духовная жизнь народа должна развиваться самостоятельно (допускалось лишь культурное и нравственное воздействие

интеллигенции) на основе выработанных им же самим «чувств» и «мыслей».

В соответствии с этой концепцией общественного прогресса Каблиц на страницах легальной печати в завуалированном виде показывал религиозных диссидентов как носителей социальных «чувств», утверждавших анархистские стремления в русском народе. Согласно его рассуждениям, «татаро-немецкие нововведения» с помощью насилия стерли «с лица земли русскую, зарождающуюся, мирную цивилизацию», на смену «вечевым порядкам» и «областной автономии» пришел «деспотизм» и «господство бюрократии». Староверы же восстали не только против реформ патриарха Никона, но и встали на защиту старых порядков и уже во время стрелецкого бунта «окончательно выказали свое противогосударственное направление» (8).

Протест религиозных нон-конформистов усилился при Петре I, укрепившего абсолютистские начала в государственном строе. «Антихрист», — так окрестили старообрядцы правителя, и это слово «было подхвачено всем народом». Спротивление «антихристу» являлось закономерным, так как «в духе народном сильно, глубоко коренились противогосударственные стремления к исключению из общего, государственного порядка, к освобождению от строгого подчинения единой государственной власти, к своеволию и самоустройству» (9). Таким образом, именно старообрядчество воплотило собой народные стремления к политической децентрализации и конструированию общественного бытия на принципах самоуправления. «У всех раскольников, — отмечал Каблиц, — вообще стремление к само-управлению гораздо выше, нежели у остального народонаселения» (10).

Анархо-социальные «чувства», такие как стремление к самоуправлению, свободе и независимости культивировались с особенной силой в среде старообрядцев-беспоповцев. О них народник говорил как о «самом многочисленном, могущественном и энергическом отделе нашего раскола» (11). В статье «Брачники и безбрачники», на примере равноправных отношений в семье у старообрядцев, народник доказывал, что часть беспоповцев выстраивает свою повседневную жизнь, руководимая «инстинктивным чувством свободы и независимости», из «бытовых начал, имеющих основание в характере народа», а не канонического права (12).

Указание на инстинктивность чувств свободы и независимости свидетельствовало о высокой степени развитости анархистских начал и закрепления их в генетическом коде староверов. Кроме того, данный факт демонстрировал «социальную дисциплину» в реализации данных «чувств», что имело итогом создание демократических форм брачного союза.

Интеллектуальное развитие религиозных нон-конформистов рассматривалось Каблицем в рамках концепции «рационализации мысли». С ее помощью публицист пытался доказать читателям

нравственный («чувственный») и умственный прогресс старообрядческих масс, их способность к критике старых отживающих социальных форм и идей, стремление к совершенствованию основ жизнедеятельности в анархо-социалистическом направлении.

В ранних работах Каблиц, раскрывая характер развития религиозного учения старообрядцев, прежде всего, у беспоповцев, показывал устойчивые тенденции в их среде к рационализации своих воззрений. «Раскольники, или, лучше сказать, громаднейшее большинство беспоповцев, — отмечал народник, — начинают защищать права разума и свободного толкования». Более того, сильное желание представить старообрядчество в качестве прогрессивной социальной силы привело народника к неадекватным реалиям, чрезмерно преувеличенным оценкам. Так, публицист убеждал своих читателей в том, что часть беспоповцев отвернулась от старых обрядов, старых книг и даже от Священного Писания. Более того, между беспоповцами «усиливается полное неверие и безбожие», они «делаются неверующими, сохраняя тот же союз между собою, те же отношения к правительству». В итоге, резюмировал Каблиц, «рационализм, благодаря беспоповцам, широко разливается по русской земле», а сами староверы «мало по малу превращаются в чистых деистов» (13).

Далее, на основании характеристики учения беспоповцев о священстве утверждалась мысль об осознанной потребности народа воплотить в жизни принципы свободы и равенства. Священство, по мнению писателя, отвергалось беспоповцами, в первую очередь, из-за вводимого этим церковным институтом принципа иерархии. «Церковь, по их мнению, — указывал народник, — есть собрание верующих, которое не нуждается в иерархии, так как архиереем в нем сам Христос» (14). И если раньше беспоповцы «по нужде» не могли иметь у себя церковную иерархию, то сейчас они постепенно стали смотреть на невозможность священства, отталкиваясь от принципа равноправия людей («каждый человек — священник») (15).

Продолжая развитие гипотезы, Каблиц отмечал: «Еще в начале нашего столетия беспоповец Никифор Петров учил: «все одинаковы равны; пастырей не должно быть; все получили одинаковую хиротонию, исповедь также может существовать в смысле советничества, а не полновластия отпустить грехи» <...> эти учения, будучи прежде редким явлением, в наше время широко распространились» (16).

Обращает на себя внимание характер эволюции взглядов беспоповцев. В данном случае мы видим подтверждение тезиса социолога об изменении нравственной природы человека вследствие постоянной социальной дисциплины. То есть, не признавая в течение нескольких веков священноначалие, беспоповцы подошли к более прогрессивному, более нравственному осмыслению причин отрицания церковной иерархии. Другими словами, в старообрядчестве осуществился

прогресс в развитии социальных чувств.

Другим важным элементом мировосприятия старообрядцев, на которое обратил внимание народник, стало современное ему эсхатологическое учение. Оно привлекало народника прежде всего тем, что отказывало в легитимации государственной власти. Каблиц отмечал: «Антихрист, по их мнению, «как дух богомерзкого отступления, дух вечной гибели, живет и действует преимущественно в лицах правительственных (властодержцах)». При этом, антигосударственные настроения старообрядцев постоянно усиливаются, так как громаднейшее большинство беспоповцев, которое в последние десятилетия еще больше увеличилось, исходя из своего понятия об антихристе решает, что за «нынешнюю власть молиться есть богомерзкое предание и скверное разумение». С начала нашего столетия так поступали только более крайние секты, теперь же даже поповцы (не говоря уже о беспоповцах), мало по малу проникаясь мыслью о господстве антихриста, перестают молиться за власть». Народник констатировал: «Из понятия о власти вытекают у беспоповцев «все частные понятия о принадлежностях власти, о законах, о судопроизводстве, о всех предметах, напоминающих эту власть, вообще о всех обычаях государственных. На всем этом лежит печать антихриста, все это ненавистно для раскольника», потому что проникнуто, по его мнению, антихристовым духом» (17). Таким образом, особенности эсхатологии староверов также осмысливались народником как доказательство роста в крестьянской среде стремления к анархии.

Эсхатологическое учение беспоповцев также, по мнению народника, подверглось рационализации. Публицистом указывалось: «Стремление выбиться из-под всего, что стесняет мысль и совесть человека, все более и более проявляется у беспоповцев; между ними распространяются учения вроде того, что «несомненно одно, что антихрист давно уже пришел, и что теперь все обетования Божии о церкви кончились и мы живем в будущем веке, то есть на новом небе и новой земле. Эти мнения, что мы живем на «новом небе», что все «обетования Божии» уже исполнились и т.д., открывают полный простор для мысли и чувств самого верующего; все, написанное евангелистами и другими святыми мужами, относится к прошлому; в настоящем же единственным мерилом правды становится совесть самого человека» (18). Соответственно, рационализация эсхатологии, так или иначе, усиливала анархистский потенциал «религиозных отщепенцев». «При этом, — подчеркивал Каблиц, — одни секты идут дальше, другие останавливаются на полудороге» (19).

Отсюда то пристальное внимание, которое народник уделял радикальным старообрядческим соглашениям, в первую очередь, «странникам». Они, например, по мнению Каблица, — «самые чуткие натуры», занимавшие «издавна передовую линию раскольничьей дружины»; они «особенно повлияли» «на увеличение немолящихся за властей»;

последователи старца Евфимия «и теперь впереди остальных староверов на пути к рационализму». Например, один из наставников «странничества», Тимофей Бондарев, являясь противником «всякой иерархии», «выходит из положения, что все в мире стареет, ветшает и из отжившего рождается новое, которое, в свою очередь, также стареет и изменяется новым» (20). Необходимо также отметить, что социальную организацию «странников» народник, по-видимому, в «бунтарский» период своей жизни оценивал как ближайшую к воплощению анархистского идеала человеческого общежития (21).

В целом, отмечал народник, «передовая часть беспоповщины проповедует религиозный рационализм, а остальные находятся на пути к нему». И эта последняя часть старообрядцев «не может остановиться на этом пути, так как вражда ко всякой иерархии не дает возможности сковать и закрепить их религиозные воззрения» (22).

Как видно, Каблиц проецировал проблему рационализации мысли в контексте общего стремления старообрядцев к безгосударственному порядку устройства социума. Рационализация сознания способствовала ослаблению степени воздействия религиозных форм мировосприятия, усиливала соответствующие «социальные чувства», закрепляла не только желание староверов жить в рамках самоуправления, но и совершенствовать этот способ жизнедеятельности. Народник, таким образом, указывал единомышленникам на старообрядцев как на народную силу, которая способна в реальной жизни воплотить в жизни принципы анархизма.

Вместе с тем, демонстрация желания старообрядцев жить свободно в самоуправляющихся обществах была недостаточна для раскрытия их социалистического потенциала. Требовалось осветить и экономические формы их существования. В данном случае речь должна была идти о развитии чувства «общинности» у религиозных неконформистов.

Как известно, община являлась краеугольным камнем социальных чаяний народников. В ней они видели зачатки будущего социалистического строя в стране. В статье «Народ и государство», опубликованной в подпольной газете «Начало», Каблиц отмечал, что община «выработала в среде народа мировоззрение, имеющее, очевидно, сродство с общечеловеческими началами социалистической пропаганды» (23). Община, по мысли народника, позволит России миновать капиталистическую стадию развития на пути к созданию более прогрессивных социально-экономических форм (24). По мнению Каблица, община прогрессировала в том направлении, где «принцип справедливости более и более будет воплощаться в общинных отношениях» (25). Этот принцип будет реализовываться в системе распределения произведенного продукта и определяться концептом «все для других». В свою очередь, воплощение в жизни такого нравственно-экономического идеала будет зависеть от степени

развития «социального чувства» в народе (26).

Какое же место занимала хозяйственная жизнь религиозных нон-конформистов в схеме эволюционного развития общины? Применительно к концу 1870-х гг. ответить на этот вопрос затруднительно, так как в законченном виде взгляды Каблицы по данной проблеме будут представлены им лишь в начале следующего десятилетия, когда общей трансформации подвергнется вся его социологическая доктрина. Определенные выводы можно делать на основании косвенных доказательств. Так, например, в заметке «Из журналов и книг» («Из деревенского дневника г. Иванова») народник противопоставляет хозяйственную жизнь молокан «средней русской» крестьянской общине. «Нет сомнения, — указывал народник, — что если сравнивать обыкновенную общину с общиной, положим, молоканской, то такое сравнение будет очень невыгодно для первой если мы будем иметь в виду молоканскую общину, то можно требовать большего самопожертвования в пользу ближнего» (27). А так как «формы общинного союза зависят главным образом от развития социальных или скажем «общинных чувств», а, в свою очередь, «корень для развития альтруистических чувств — чувства общественности и симпатии» (28), то, следовательно, общины религиозных нон-конформистов значительно опережают православный сельский «мир» в приближении к реализации идеала «все для других». Впоследствии Каблиц прямо скажет, что старообрядцы и религиозные сектанты «являются представителями усиленной общинности» (29). Таким образом, можно утверждать, что народник в конце 1870-х гг. считал практикуемые религиозными диссидентами формы социально-экономической жизни наиболее приближенными к воплощению социалистических идеалов.

Итак, в первых литературных трудах Каблицы народные религиозные движения освещались в качестве локомотива социального прогресса в России. Не случайно народник напишет, что «умственные и нравственные особенности нашего народа проявились по преимуществу в расколе» (30). В статье «Народ и государство», «бунтарь», не сдерживаемый цензурными рамками, выскажется более определенно: «Раскол имеет социально-образовательное значение <...> Социальное значение раскола очевидно, потому что самое проявление его уже доказывает независимое отношение народа к господствующей церкви и государственной власти; политическое будущее его, при развитии социалистической пропаганды, несомненно» (31).

Другой важной проблемой, которая неминовуемо должна была стать перед Каблицем, было определение уровня развития революционных «чувств» среди староверов. Ведь для свободного народного движения к анархии необходимо было уничтожить государство, российское самодержавие. По понятным причинам этот вопрос в легальной печати народником прямо не поднимался.

На наш взгляд, Каблиц в конце 1870-х гг. высоко оценивал шансы привлечь старообрядцев к

революционной борьбе с самодержавием. Народник в это время на сходках радикальной молодежи часто поднимал вопрос о революционном значении старообрядчества. Необходимо также принять во внимание сотрудничество Каблицы с деятелями «Земли и воли». Многие оценки, даваемые религиозным нон-конформистам землепользователями, совпадали с его взглядами (32). Кроме того, важно отметить фиксацию публицистом в легальной печати усиливающуюся ненависть беспоповцев к самодержавию. При этом, «беспоповщина» быстро количественно увеличивается, «так что «большая часть раздорников поют: «победы благоверным христианам на сопротивные даруи» (33).

Как же практически предполагал Каблиц реализовать союз революционных народников с религиозными нон-конформистами? Утверждать что-либо здесь трудно, так как источники не дают ответа на этот вопрос. Возможно, что Каблиц был знаком с планом землепользователя А.Д. Михайлова поднять староверов на восстание и поддерживал этот замысел. Об этом может косвенно свидетельствовать цитирование в статье «Успехи рационализма в староверии» слов Павла Прусского о явлении пророков Илии и Еноха не в чувственном виде как об основном учении беспоповцев (34). Или, вероятно, народник, продолжая следовать заветам М.А. Бакунина, мог настаивать на агитации беспоповцев к бунту в местах их расселения.

Завершая анализ первых статей Каблицы по теме старообрядчества, следует остановиться на его статистических выкладках. Определение количества староверов имело для народника принципиальное значение. «Один из самых важных вопросов по расколу, — отмечал он, — вопрос о числе для того, чтобы предусматривать историческую роль раскола, необходимо знать не только качество, но и количество той силы, которой раскол владеет» (35).

Публицист «Недели», проведя тщательный анализ официальной статистики и литературного материала исследователей старообрядчества, пришел к следующим заключениям:

1) К концу 70-х гг. XIX в. старообрядческие соглашения в совокупности насчитывали приблизительно 13-14 млн. человек.

2) После проведения реформ 1860-х гг., когда ослабли «гонения», старообрядчество значительно распространилось и увеличилось в количестве.

3) В рамках самого староверия происходит стремительное увеличение количества беспоповцев, как правило, за счет поповцев. Причем последний факт представлялся народнику настолько важным, что он упомянул о нем несколько раз в своих статьях (36).

Таким образом, статистический анализ, проведенный Каблицем, в полной мере подкреплял основные положения его доктрины. Рост старообрядчества доказывал силу и масштаб в народе социальных «чувств», отторгающих государственную власть и капитализм. В свою очередь, увеличение количества беспоповцев демонстрировало необратимый процесс рационализации народной мысли, способствовавшей как усиле-

нию ненависти к самодержавию, так и совершенствованию форм социальной жизни. Все вместе взятое, открывало широкий простор оптимистическому взгляду на будущее России, давало надежду на создание в стране общественно-го строя, сконструированного на принципах анархо-социализма.

Доктрине Каблицы не суждено было стать программой действия революционных народников. Во многом это связано с тем, что 1878 г. стал переломным как для многих радикалов, так и для самого публициста «Недели». В «Земле и воле» намечился раскол и разворот к террористической деятельности, а сам Каблиц вскоре вступит в полосу мировоззренческого кризиса, который приведет его на позиции реформаторства.

Итак, анализ ранней публицистики Каблицы, посвященной теме старообрядчества, позволяет сделать следующие выводы. Цикл статей народника, опубликованных в конце 1870-х гг., представлял собой опыт теоретического обоснования проблемы народных религиозных движений, отвечающего, в первую очередь, насущным потребностям революционного народничества. Несомненна идеализация старообрядчества народником. Главное внимание было уделено беспоповской ветви старообрядчества. Основные положения о роли и месте староверия в жизни страны соответствовали общим социологическим взглядам мыслителя. Старообрядцы, находясь по сравнению с остальными народными массами на более высоком нравственном и умственном уровнях развития, являлись, в соответствии с социологической доктриной Каблицы, основной движущей силой социального прогресса в России, конечным этапом которого станет создание анархо-социалистического общества. Основное внимание уделялось процессу «рационализации», развитию критической мысли староверов, под которым подразумевался постепенный отход от религиозных форм мировосприятия, рост и усиление анархо-социалистических стремлений, способность к совершенствованию традиционных крестьянских социальных институтов. Находясь в конце 1870-х гг. на позициях бакунизма, Каблиц рассматривал государство в качестве регрессивного фактора. Отсюда происходила революционная идеализация старообрядчества, главным образом, беспоповства. В нем в наивысшей степени выразилась общенародная ненависть к российскому самодержавию, что ставило старообрядчество выше остального населения и по уровню развития «революционных чувств». Поэтому одной из задач публицистики народника стало предоставление фактических данных для доказательства возможности революционного союза «бунтарей» и религиозных нон-конформистов. Кризис, который переживало революционное движение в этот период времени, вероятно, не позволил получить широкое распространение идеям Каблицы среди единомышленников.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Статьи Каблицы, имевшие концептуально значение, печатались на протяжении 1878-1880 гг. газетой «Неделя», журналом «Слово». Основные работы — «Брачные и безбрачные» («Неделя», 1878. №4), «Почва малорусской штунды» («Неделя», 1878. №30), «Староверие. Введение. Гл.1. Причины появления и распространения староверия. Гл.2. Число раскольников. Гл.3. Успехи рационализма в староверии» («Слово», 1878. №7-8), «Общинность у раскольников» («Неделя», 1880. №28). В 1881 г. эти статьи были собраны, систематизированы и с незначительными изменениями вошли в книгу «Русские диссиденты: Староверы и духовные христиане». В следующем году в журнале «Русская мысль» (1882. №5) увидела свет еще одна статья программного характера — «Политические воззрения староверия». Помимо этого, данный тематический блок публицистики Каблицы включает: 1) три передовые статьи в «Неделе» — «Свобода веры» (1880. №22), «Кто подрывает религию» (1881. №8), «Первый шаг» (1883. №29); 2) рецензия на книгу Л. Гейссера «История реформации» («Неделя», 1882. №30); 3) статьи общего характера в том же еженедельнике, в которых наряду с другими актуальными вопросами российской общественной жизни, поднимались и проблемы религиозного разномыслия. Среди этих работ основными являются: «Из журналов и книг (Из деревенского дневника Г. Иванова)» (1878. №40), «Полемизирующий беллетрист» (1878. №49), «Есть ли о чем плакать?» (1880. №5), «Экономические вопросы и нравственные потребности» (1880. №8), «Интеллигенция и народ» (1880. №10), «Темы для разговора» (1880. №18), «Личность и общественные реформы» (1880. №21), «Что такое народничество» (1880. №31), «Народ и юридические реформы» (1881. №28), «Очередные реформы» (1881. №31), «Бюрократизм и интеллигенция» (1881. №32), «Либерализм и лже — народничество» (1882. №15). В значительном объеме материал указанных статей был позже использован народником при составлении книги «Основы народничества». К этому перечню необходимо добавить статью «Народ и государство», опубликованной в нелегальной газете «Начало» (1878. №3). В ней тема старообрядчества также занимала одно из центральных мест.

2. См.: Касторнов С.Н. Народники — реформисты о социальных и общественно-политических проблемах России второй половины XIX—начала XX вв. Сравнительный анализ. Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Орел, 2002. С.19-20.

3. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в.—1917 г.). М., 1965. С.17-18; Емельянов Ю.Н. С.П.Мельгунов: в России и эмиграции. М., 1998. С.108.

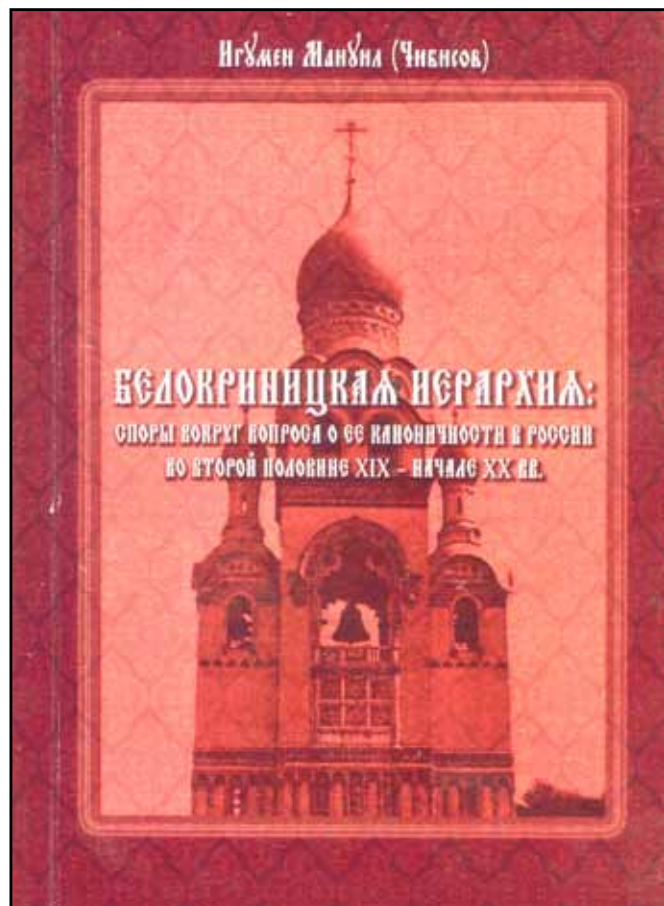
4. См. например: Харламов В.И. «Земля и Воля» и легально-народническая печать (О сотрудничестве Г.В. Плеханова в «Неделе») / В кн.: Федоровские чтения. 1980. М., 1984.; Он же: Из истории либерального народничества в России в конце 70-х—начале 90-х годов XIX в. Общественно — политические воззрения Каблицы (Юзова). Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1980.

5. Аптекман О.В. Общество «Земля и Воля» 70-х гг. по личным воспоминаниям. Пг., 1924. С.363.

6. Каблиц И.И. Ум и чувство, как факторы прогресса // Неделя. 1878. №6. С.191; №7. С.229-230.

7. Каблиц И.И. Интеллигенция и народ в общественной жизни России. СПб., 1886. С.30.
8. Каблиц И.И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. СПб., 1881. С.19-23, 28.
9. Там же. С.23-25, 34-35.
10. Там же. С.118.
11. Каблиц И.И. Брачные и безбрачники // Неделя. 1878. №4. С.126; Эти слова были приведены во вступительной части статьи, не вошедшей в книгу «Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане».
12. Каблиц И.И. Русские диссиденты. С.98-99.
13. Там же. С.74, 56-60, 79, 91.
14. Там же. С.66.
15. Там же. С.69.
16. Там же. С.69-70.
17. Там же. С.62, 64-65.
18. Там же. С.79-80.
19. Там же. С.66.
20. Там же. С.65, 78-79, 81.
21. Там же. С.115-116.
22. Там же. С.91.
23. Каблиц И.И. Народ и государство. «Начало». Апрель 1878. №3. / В кн.: Революционная журналистика семидесятых годов. Второе приложение к сборникам «Государственные преступления в России», издающимся под редакцией Б. Базилевского (В. Богучарского). Ростов-на-Дону., Б.Д. С.45-47.
24. Каблиц И.И. Капитализм и мирское владение // Неделя. 1878. №15. С.492.; Он же: Ум и чувство. С.227.
25. Каблиц И.И. Капитализм... С.494.
26. Каблиц И.И. Ум и чувство. С.227.
27. Каблиц И.И. Из журналов и книг («Из деревенского дневника» Г. Иванова) // Неделя. 1878. №40. С.1313, 1315.
28. Каблиц И.И. Из журналов и книг. С.1313.; Он же: Ум и чувство. С.188.
29. Каблиц И.И. Русские диссиденты. С.109.
30. Там же. С.5.
31. Каблиц И.И. Народ и государство. С.46.
32. См. например: Каблиц И.И.: [рец. на кн.] А. Овсянников. Географические очерки и картины. Т.1. Очерки и картины Поволжья // Неделя. 1878. №39. С.1274; Он же. Русские диссиденты. С.65; Плеханов Г.В. Об чем спор // Неделя. 1878. №52. С.1742; Прибылева-Корба А.П., Фигнер В.Н. Народоволец Александр Дмитриевич Михайлов. Л.М., 1925. С.91, 149.
33. Каблиц И.И. Русские диссиденты. С.65.
34. Там же. С.63. Подробнее о плане А.Д. Михайлова смотри: Сажин Б.Б. А.Д. Михайлов и старообрядчество (К вопросу о тактике революционного народничества) / Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.15. М., 2015. С.17-28.
35. Каблиц И.И. Русские диссиденты. С.35.
36. Там же. С.3-5, 44-46, 64-65.

БИБЛИОГРАФИЯ



Мануил (Чибисов; игумен). Белокриницкая иерархия: споры вокруг вопроса о ее каноничности в России во второй половине XIX - начале XX вв. / под ред. Н.С. Майоровой. - Кострома: КГУ им. Н.А. Некрасова, 2008. -148 с.

Эта книга посвящена истории Русской Православной Старообрядческой Церкви, оформившейся на основе Белокриницкой иерархии. Один из важных вопросов, которые рассмотрены в книге, касается усилий по доказательству неканоничности Белокриницкой иерархии, предпринятых миссионерами, беглопоповцами и беспоповцами. Попытки объективной оценки вопроса делались неоднократно, но закончились неудачно. Провал их был объясним политической конъюнктурой и определенным давлением, которое оказывалось на отступников от официальной точки зрения.

Книга рассчитана на специалистов, занимающихся вопросами истории Русской церкви, а также тех, кто интересуется историей России.

М.Н. СЕМЕНОВ

ПРЕОБРАЖЕНСКОЕ КЛАДБИЩЕ ПРИ НАПОЛЕОНЕ: ПРОВЕРКА ПРЕДАНИЙ

В начале XIX в. Преображенское кладбище, или богаделенный дом, объединяло мужской и женский старообрядческие монастыри на дальней северо-восточной окраине Москвы (1). Острая дискуссия — что же происходило там в период пребывания наполеоновских войск — не утихает по сей день. Ведут ее активисты соперничающих вероисповеданий, писатели и журналисты, руководствуясь своими представлениями о минувшем (2). Однако разрешить спор можно только на основе проверяемых исторических данных.

По версии сторонников господствующей церкви, беспоповцы Преображенского кладбища признали Наполеона государем, в знак чего поднесли ему тарелку с золотом и огромного быка, удостоились его визита, предоставили помещение для печатания фальшивых денег и вообще сотрудничали с оккупационными властями. Получившая начало от предания из «Истории Преображенского кладбища» (3) (рукописи, составленной в 1844 г. агентами МВД (4), и подхваченная миссионерами XIX в., она обросла подробностями — о золоченых рогах быка, о молении за победу Наполеона, об отъезде из Москвы за французами женщин и т.д. (5).

Старообрядцы все отрицают, аргументируя это тем, что к ответственности никто из них привлечен не был. Преданию они противопоставляют свое, менее известное, поскольку их медийные возможности скромнее. Оно приводится в двух схожих текстах: хроники, записанной непосредственно после событий 1812 г., и письма с ее пересказом. Послание имело цель оправдаться перед беспоповцами из провинции, недоумевающими о сбережении московской федосеевской общины среди всеобщего разорения, и не довольствующимися доводом о заступничестве Богородицы (6). Его суть — французы охраняли Преображенский богаделенный дом как богоугодное заведение. Оба варианта текста впервые опубликованы столетие спустя, а после печатались на рубеже XX–XXI вв. (7); оба известны в списках середины XIX в. (8).

Детально проанализируем источники. Ошибки «Истории Преображенского кладбища» (французы вступили в Москву не 1-го, а 2-го сентября), а также упоминания лиц и явлений более поздней эпохи (9) свидетельствуют об оформлении легенды не ранее чем через полтора-два десятка лет после события. Сведения о выезде основной части общины перед появлением неприятеля в Иваново выглядят достоверно, а вот дальнейшее повествование — странно. Оставшиеся в Москве попечители монастыря находят в близлежащей Матросской богадельне владеющего французским

языком воспитанника и направляют в занятый врагами Кремль. Он от имени всей общины присягает Наполеону и просит уберечь кладбище от разорения. Для большей убедительности он передает коменданту тарелку с золотом и огромного быка, которого ведут два сторожа — единственные сопровождавшие его представители согласия! Заочно приносимая присяга, при возможности предстать лично, уже вызывает вопросы — Наполеон в этот день отказался принять клятву верности от наскоро подобранных горожан (10); но еще более неясен дар быка. Не понимали его и миссионеры синодальной церкви, привлекая для объяснения то древнегреческого Аргуса, то египетского Аписа, не смущаясь тем, что беспоповцы в гимназиях не обучались и уж язычниками точно не были. С тарелкой с золотом яснее — видимо, здесь сохранился след частной попытки привычного беспоповцам подкупа представителей власти. Слух, что купец Лаврентий Осипов поднес Наполеону на блюде серебро, дабы получить защиту и подряд (но навлек его гнев, поскольку ничего не выполнил), прошел еще в период пребывания французов в Москве (11). Оба персонажа, конечно, перевернуты: император — не уровень купца, а Осипов, видный член федосеевской общины, покинул Москву перед приходом неприятеля (12). Что же касается будто бы состоявшегося визита Наполеона к старообрядцам, его передвижения по Москве отслежены и описаны, и в Преображенском он не был (13). Не мог там неоднократно бывать и якобы сопровождавший его король Неаполитанский Мюрат, поскольку основное время провел вне Москвы, в авангарде.

Завозить в контору кладбища, как и вообще в Россию, станок для печатания фальшивых денег французам не имело смысла. Пришлось бы везти и полуфабрикаты — бумагу с водяными знаками, спецоснастку — десятки гравированных досок (опаснейшие улики!), краску, а еще обеспечить купюрам защитное тиснение. Куда проще и надежнее доставить уже готовые ассигнации. К тому же печатать рубли в Москве французам было ни к чему — они и привезенные фальшивки сбыть не могли (рынок отсутствовал); беспоповцы же, даже получив все перечисленное, все равно не смогли бы реализовать сложный трехстадийный процесс печати (клише, офорт, штемпель) (14). Конечно, есть соблазн связать с иностранными фальшивками известных баловством подделкой денег мастеров-ситценабивчиков, которых в Преображенском было много. Однако они для оттисков использовали привычный ручной деревянный штамп (15), а ассигнации, наполнившие Россию с французами, печатались с медной доски.

Что же остается в итоге от распространенного

предания? Не так уж мало. Во-первых, Преображенский богаделенный дом действительно охранялся караулом Великой армии, это подтверждают документы, составленные сразу по выходе Наполеона. Впрочем, у французов были свои резоны: они охраняли не только многие московские богоугодные заведения и некоторые храмы, но и соседнюю фабрику купцов Чороковых (благодаря тому, что в принадлежащем им доме разместился комендант) (16). Вполне достоверны и сведения о руководителе общины в эти беспокойные дни. Им был купец Алексей Никифоров, сохранивший тем самым от разорения не только имущество монастыря, но и свою мануфактуру поблизости (17). И сегодня на его надгробии на Преображенском можно прочесть: «в двенадцатом году терпел участь пленника». Видимо, отчасти достоверны и сведения о присвоении федосеевцами в это смутное время старинных икон, книг и прочих предметов утвари. Это подтверждают как позднейшие покупки у них коллекционерами, так и свидетельства современников (18). Центральным эпизодом является обвинение в краже из Успенского собора Кремля древней и особо почитаемой Иерусалимской (Гефсиманской) иконы Божией матери. Из двух бытовавших версий ее пропажи — вывоз французами в составе трофеев и хищение старообрядцами — первую опровергают новейшие исследования (19). Разумеется, тайно похитить из Кремля, куда русских не пускали, икону размером два на полтора метра и весом мало в три пуда не получится, но можно привлечь к этому солдат гарнизона. Впрочем, и тут детали предания не выдерживают критики: навет о хищении икон из Сретенского монастыря опровергает рапорт архимандрита с перечнем утрат, где образа не фигурируют (20). Ну, и наконец: обвинение в слишком уж близких контактах отдельных женщин общины с солдатами караула хотя и не доказано, но вполне правдоподобно.

Итак, сюжет предания из полицейской истории кладбища основан на реальных событиях, но детали переиначены или домыслены. Главные элементы, составляющие суть обвинений в коллаборационизме, выглядят сомнительно и нелепо, либо противоречат историческим фактам.

Подвергнем теперь критическому анализу конкурирующую версию. Напомним, что она сформулирована в двух текстах. Первый имеет вид летописи без указания на автора, второй — письма с пересказом первого, причем указывается имя хрониста — «отец Тимофей Емельянович, который в сие плачевное время пребывал в обители неотступно». Письмо датировано 1814-м годом, адресовано Стефану Федоровичу, к которому отправитель — Иван Марков — почтительно обращается «батюшка», конечно, не имея в виду родство. Написано оно на Преображенском кладбище по указаниям того же Тимофея Емельяновича. Пересказано близко к летописи, хоть и с ошибками, но местами добавлены уточнения с целью оправдать обитель в глазах адресата. В преамбуле содержится сетование, что

«кто ничего не знает [об этом деле] тот болтает слухом».

Всех названных и иных упомянутых в письме лиц удалось идентифицировать. Тимофей Емельянович — неоднократно упоминаемый в бумагах беспоповцев один из «настоятелей» обители (21). Отправитель Иван Марков Лузин, выходец из рыбинских крестьян, с молодости подвизаясь при Преображенском кладбище, достиг положения наставника и там же похоронен (22); писал он себе на родину, где Стефан Федорович был видным федосеевским учителем (23). Детали письма подтверждают его составление в означенный период: например, верно приводится ассортимент книг о Наполеоне в продаже и их цена (24).

Рассмотрим содержание предания, опираясь на исходный летописный текст и привлекая важные детали пересказа в письме. Начинается он заголовком: «Повествование вкратце о нашествии на Россию злочестивого и безбожного царя французского Бонопарта и о разорении царствующего града Москвы и о сохранении и о покровительстве Божии в Преображенском староверческих двух обителей, мужеской и женской». Для анализа рассказ удобно разделить на четыре эпизода.

Изначальный связан с появлением французов и установлением караула. Предание повествует, что первые три дня после вступления французов в Москву у Преображенского кладбища они не появлялись. Только 5 сентября из близлежащей Матросской богадельни (25) к ним пожаловал конный французский «майор» (то есть старший офицер) в сопровождении солдат. Он установил караул (пояснив: скоро «пойдет мимо наша армия, вас сожгут или ограбят»), разместил на конюшне лошадей, отправил продуктовый обоз своему генералу в Новую деревню (близ Рогожского кладбища) и встал на постой. Все общение шло через переводчика, приведенного им из Матросской богадельни (26). Вечером 16 сентября «майор» спешно съехал, распрощавшись навсегда.

Действительно, источники подтверждают, что до 5 сентября до северо-востока Москвы французы не добирались. Первой воинской частью там оказалась двигавшаяся с северных окраин Москвы на восточные саксонская бригада Тильмана 4-го резервного кавалерийского корпуса. Но не вся она проследовала мимо: в Матросской богадельне, которая представляла собою казарму на тысячу человек на краю Сокольничьего поля, устроили депо. В него собрали лишившихся лошадей кавалеристов, а также коней на лечении и запасную амуницию. Безлошадным конникам нечем было заняться, кроме грабежа, они раздражали Наполеона, и 28 сентября (16-го ст.ст.) он распорядился вывести депо в Рузу (27). Таким образом, сведения предания о дате появления и отъезда первых французов, их дислокации и даже направлении посылки продуктового обоза подтверждаются.

Второй эпизод связан с быком, а точнее, с коровами. Кроме мужского и женского

дворов, у которых французы поставили караул, у обитатели был третий — коровий. Для федосеевцев это был молочный скот, мяса они не ели и настолько изумились, когда «майор» затребовал в продуктовый обоз коров, «которые не доят молока», что это даже попало в хронику. А далее она сообщает, что 10 сентября шайка вооруженных французских грабителей проникла на коровий двор. У караульных не было команды его защищать, но Алексей Никифоров нашел для них убедительные доводы, и они вместе с переводчиком отстояли скот от солдат своей же армии, хотя дело дошло даже до обнажения оружия — все понимали, что караульные превышают полномочия. После этого, уточняет письмо, они послали рапорт коменданту, который прислал «указ» для размещения на воротах коровьего двора, чтобы его трогать не смели.

Сквозь одну историю проглядывает другая. Конечно, караульным незачем было посылать рапорт коменданту — на это есть их непосредственный начальник. В получении «указа» были заинтересованы сами старообрядцы. Видимо, они и направили переводчика с ходатайством к коменданту, занимавшему дом хозяев соседней фабрики, Чороковых, на Мясницкой (28), подкрепив его подношением — «коровой, что не доит молока», то есть быком (за что просили, тем и поклонились). Караул тоже участвовал — без него скотину среди грабежей было не провести. Вот так странная легенда о даре быка находит простое объяснение.

Третий эпизод принес беспоповцам немало волнений. Наутро после отъезда первых французов на кладбище нагрянула администрация с солдатами — «губернаторы и майоры» с ревизией. Искали, видимо, продукты и прочие ресурсы, искали въедливо, даже под полами, но убедились, что имеют дело с богоугодным заведением, и отъехали мирно, подтвердив назначение караула по-прежнему. Это и было главное начальство, посетившее общину. Кто же именно? Ответ обнаружен в рапорте от 29 сентября (17-го ст.ст.) бывшего московского учителя Фридриха Елмана, назначенного французами полицейским комиссаром Покровской части: «Я сопровождал господина коменданта во время осмотра сахарного завода, инвалидного дома, дома умалишенных и двух бедняцких домов секты людей, называемых в России раскольниками» (29). Стало быть, французские власти при посещении староверов представляли лишь он и военный комендант той же части, шеф батальона Шварц, и это мероприятие они совместили с инспекцией только что освободившейся Матросской богадельни, сахарного завода Чороковых и близлежащего Доллгауза (30). Документ не только подтверждает предание федосеевцев, но и ясно указывает, что об особых контактах французских властей со старообрядцами говорить не приходится.

И последний эпизод предания — расставание с французами. И летопись, и письмо, ошибаясь в датах, удостоверяют, что караул, сменявшийся каждый день, покинул ворота кладбища вечером

перед взрывом Кремля. Из истории известно, что на эту дату (10-го октября ст. ст.) Москву оставлял только кремлевский гарнизон, армия вышла парю дней ранее. Однако поздний уход караула объясним. Вспомним отправленное в Рузу депо: с полдороги спешенных кавалеристов вернули в Москву, в кремлевский гарнизон, переформировав в пехоту. Видимо, им и поручили охрану оставшейся в Матросской богадельне амуниции, а заодно Преображенской заставы и кладбища. Поэтому посты простояли до выхода гарнизона, хотя прочие заставы были уже брошены, по городу рыскали казацкие разъезды (31). Ценности из центральных соборов по заказу беспоповцев тащили, конечно, они же.

Итак, соперничающие версии сопоставлены между собой, выверены историческими фактами, темные места разъяснены. Легенда о пособничестве федосеевцев врагу дезавуирована. Их собственная история событий той поры нашла независимые подтверждения. На этом вопрос о якобы имевшей место измене староверов родине следует считать закрытым.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Комплекс зданий, расположенных по адресу: Москва, ул. Преображенский вал, д.17-25.
2. Пикуль В.С. Деньги тоже стреляют // Пикуль В.С. Полное собрание сочинений. Т.23. М., 1992. С.354; Наполеон в Кремле // Малягин В.Ю. В тишине. М., 2001. С.555; Тюляков С. Война 1812 года и миф о староверах // Независимая газета №180, 2012. Приложение: НГ-религия.
3. Предания о московских беспоповщинцах. Федосеевцы. История Преображенского кладбища // Кельсиев В.И. Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.1. Лондон, 1860. С.36-39.
4. Семенов М.Н. Установление авторства «Истории Преображенского кладбища» и «Дозорных записей о московских раскольниках» // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы XI международной конференции. Том II. М., 2014. С.122-129.
5. Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. Т.III. СПб., 1872. С.130, 135; Кондратьев И.К. Седая старина Москвы. М., 1893. С.558.
6. НИОР РГБ. Ф.98. Ед.1044. Л.16-17, 52.
7. Дружинин В.Г. О пребывании французов в московском Преображенском богаделенном доме в 1812 году. Из II тома записок Разряда военной археологии и археографии Императорского русского военно-исторического общества. СПб., 1912; Французы на Преображенском кладбище // Церковь. Старообрядческий церковно-общественный журнал. №35. 1912; Гуськов В.В. Сказание о московском Преображенском монастыре: из истории монастыря в свидетельствах и документах XVIII-XX вв. Ч.2. Б/м., 2000. С.197-202; Маркелов Г.В. Преображенское кладбище в 1812 году. Свидетельство очевидца // Древлеправославный вестник №2, 1999. С.70-75.
8. БАН. Фонд Дружинина. Ед.189. Л.74-79; БАН. Фонд Чуванова. Ед.67. Л.132-139.
9. Судебное дело Пафнутия Леонтьева // НИОР РГБ. Ф.98. Ед.2011. Л.846-874; Понятие «жандарм» приобрело известность в России в эпоху Николая I.
10. Земцов В.Н. Наполеон в Москве. М., 2014. С.17.
11. Новые подлинные черты из истории

отечественной войны (донесения московских лазутчиков гр. Растопчину) // РА. №12. 1864. Стлб. 1202.

12. Бумаги, относящиеся до Отечественной войны 1812 года, собранные и изданные П.И.Шукиным. Ч.5. М., 1900. С.20.

13. Семенов М.Н. Московские маршруты Наполеона // Бородино и освободительные походы русской армии 1813-1814 годов: материалы международной научной конференции. Бородино, 2015. С.210-224.

14. Маршак М.Б. Наполеоновские подделки русских ассигнаций // Труды Эрмитажа №XXVI. Л., 1986. С.54- 58.

15. Долгоруков И.М. Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни. Т.1. СПб., 2004. С.583.

16. Москва в Отечественной войне 1812 года: сборник архивных материалов. Сост. Горшков Д.И. Т.2. М., 2012. С.173.

17. Там же. С.341.

18. Бумаги, относящиеся до Отечественной войны 1812 года, собранные П.И. Шукиным. Ч7. М., 1903. С.264; Стерлигова И.А. Византийские святыни и драгоценности московских государей // Наше наследие №93-94. 2010. С.14, 22.

19. Семенов М.Н. Следы святынь, пропавших из соборов Московского кремля в 1812 г. // Отечественная война 1812 года и российская провинция в событиях, человеческих судьбах и музейных коллекциях: Материалы XXII Всероссийской научной конференции. Малоярославец, 2015. С.141.

20. Москва в Отечественной войне 1812 года. С.193.

21. НИОР РГБ, Ф.199. Ед.684. Л.16; Кельсиев. С.54.

22. Материалы для истории московского купечества. ТомV. М., 1887. С.204; Сморгунова Е.М. Два века Московского Преображенского некрополя. Материалы из архива Михаила Ивановича Чуванова // Мир старообрядчества. Вып.2. Москва старообрядческая. М., 1995. С.204; Кельсиев. С.58.

23. Дневные дозорные записи о московских раскольниках. Части 3-7. // ЧОИДР. Кн.I. 1892. С.96.

24. Московские ведомости. №72, 1814. С.1764.

25. Ныне здания МГУПИ, ул. Стромынка, д.20.

26. Возможно, им был воспитанник военно-сиротского отделения Николай Репников, проживавший в Покровской части в Красном селе. См: Москва в Отечественной войне 1812 года. С.123; РГИА. Ф.1345. Оп.98. Д.942в. Л.508.

27. Семенов М.Н. Известия из занятой французами Москвы в бумагах А.Я. Булгакова // Эпоха 1812 года. Исследования. Источники. Историография. XIX: Сборник материалов. М., 2016. С.77.

28. Белокуров С.А. Московский архив Министерства Иностранных Дел в 1812 году. М., 1913. С.40.

29. РГИА. Ф.1345. Оп.98. Д.942в. Л.319.

30. Семенов М.Н. Москва глазами наполеоновской полиции // Эпоха 1812 года. Исследования. Источники. Историография. XIX: Сборник материалов. М., 2016. С.180.

31. [А. К. Рязанцев] Воспоминания очевидца о пребывании французов в Москве в 1812-м году. М., 1862. С.244.

БИБЛИОГРАФИЯ



Аторин Р.Ю.

Проблема брадобрития в православной традиции. М., 2009. -46с. Издание 2-е.

В данном исследовании затронута проблема сохранения одной из православной традиции - ношения бороды. Рассматриваются разносторонние аспекты (онтологические, канонические и др.) ношения бороды как обязательного и неотъемлемого атрибута в жизни православного христианина.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.

1. Онтологические, святоотеческие и канонические основания запрета на брадобритие.

2. Отношение к брадобритию в православной Руси.

3. Судьба традиции ношения бороды в русском православии после XVII века.

4. Обычаи брадоношения в старообрядчестве: история, современность и перспективы.

Заключение.

Примечания.

В.К. СЕМИБРАТОВ

**Г.Г. ВАЛИКОВ КАК ЗНАТОК И ИССЛЕДОВАТЕЛЬ
СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ИКОНОПИСИ**

Одним из «крупных, недооценённых при жизни» русских поэтов был Г.Г. Валиков (1927–1981) (1), в редких рецензиях на произведения которого авторы отмечали, например, богатство его «поэтического космоса» (2), «большой и глубокий ум» (3), «внутреннюю собранность», к которой «примешивается ирония, самоирония» (4).

«Недооценённость» валиковского творчества современниками и иными собратьями по перу (особенно с партийными билетами в карманах) была связана, прежде всего, с тем, что, редко откликаясь на злобу дня, Герман Георгиевич предпочитал вечные темы. Стержневой из них была русская история, пронизывающая стихотворения и поэмы вне зависимости от того, идёт ли в них речь о далёком прошлом, недавних событиях или сегодняшних временах (5). Отталкивало иных и частое обращение поэта в ту атеистическую пору к изображению древних церквей и монастырей, хотя он не только не говорил о своих религиозных чувствах, но даже публично отрещивался от них (6).

Симпатии к памятникам отечественной истории и культуры, о которых Г.Г. Валиков писал с большим знанием дела, возможно, зародились у него, уроженца д. Трайня Тверской области, во время учёбы в архитектурном техникуме. Не случайно, по воспоминаниям дочери поэта Дарьи, её «с детства окружали всякие учебники и пособия по архитектуре, прикладному искусству, альбомы живописи и каталоги с выставок. Особенно выделялись тома академического издания „Древнерусское искусство“, „История русского искусства“ Грабаря, замечательная, просто и изящно поданная „Советским художником“ серия „Памятники древнерусского зодчества“, в которой каждая книжечка посвящалась определённому городу (Ярославлю, Суздалью, Загорску и т. д.), изображённому каким-нибудь художником» (7).

А где храмы, там и резные иконостасы, и росписи на их стенах, и, разумеется, иконы. Последним у Г.Г. Валикова посвящены не только отдельные стихотворения (например, «Святой Христофорий»), но и большая поэма «Семь преображений», в которой, как и в других крупных произведениях поэта, по слову критика, «явственно ошутим взгляд на вещи и явления именно русского человека с его здоровым скептицизмом» (8).

В поэме предельно краткими выразительными штрихами нарисованы старинные образы, на коих изображены: «объятый грозою, / Илья, вознесённый в огне, / Сугасшей в дымах бирюзою, / С лазурью померкшею»; «праведный Сергей / С невятным другим старичком»; «Христофор пегий / С клыками, а уши торчком»; Иоанн Креститель, что в одном случае «багрянницей / Пылает и митрой блестя», а в другом «власяницей / Прикрыл свой

простительный стыд» (9). Как живые, встают перед глазами читателя «Казанская в шёлковой сарже», «Смоленская мать, построже, / Младенец лицом угловат», «багряное чудо – / Введение Марии во храм» (10), семеро детей, что «спят непробудно» в пещере, где «ни звука, ни солнца» и где «ни холодно им, ни тепло», в отличие от трёх отроков, что «корчатся / В огне пресловутой печи» (11).

Эти ёмкие профессиональные характеристики были бы невозможны без многолетнего изучения Г.Г. Валиковым образцов древнерусской живописи, без усердия и терпения в изучении соответствующей литературы и обращения к специалистам, без выездов в российскую глубинку и классические центры традиционной иконописи.

Один из них – с. Мстёру Вязниковского района Владимирской области – он посетил ещё молодым журналистом. На основе полученных здесь знаний и впечатлений Герман Георгиевич написал стихотворение «Мстёрские паруса» и ряд интересных очерков, составивших его первую (единственную прозаическую) книгу «Краски Мстёры».

Выпущенная в свет в 1959 г. Всесоюзным кооперативным издательством и содержащая ценную информацию об истории мстёрского промысла в целом и иконописи в частности, она почему-то мало известна даже специалистам (12). Так, в опубликованной в 2005 г. статье о старообрядческой иконе как историко-культурном феномене заместитель директора по науке Калужского областного художественного музея В.Г. Пуцко отметил: «Об особенностях поздних мстёрских икон стали писать совсем недавно, по конкретному случаю» (13).

Таким «конкретным случаем» стала атрибуция икон мстёрского происхождения, опытом которой с читателями вышедшего в 2001 г. научного сборника поделился сотрудник Государственного Научно-исследовательского института реставрации В.В. Баранов (14). Между тем, характеристика этих поздних (и не только) икон содержится в открывающем книгу Г.Г. Валикова очерке «Мстёрская старина».

Описывая скудный на земледелие Владимиро-Суздальский край «богомазов», автор особое внимание уделяет Палеху, Холую и Мстёре, которые «к концу XVIII века сосредоточили у себя всю иконопись края».

Несмотря на схожесть природных условий и зависимость от монастырей, эти находившиеся сравнительно недалеко друг от друга сёла «заметно отличались друг от друга и по художественным особенностям ремесла и по кругу своего товара» (15).

Вот какие «три лица, три характера» этих центров иконописи рисует в своём очерке их знаток и исследователь:

«Старшим был Палешанин. Был он

степенным, благонравным бородачом и больше других тяготел к официальным, каноническим правилам иконописи. Обслуживал солидного, богатого покупателя: церкви, монастыри, благочестивых в религиозном и благонамеренных в служебном отношении людей. Предпочитал знатных. Работал не торопясь, обстоятельно, и из-под рук его выходили самые качественные, дорогие иконы. Любил простой, открытый цвет — голубой, так голубой, красный, так чтоб красный! (16) Без лишних переливов. Любил золото. Выписывая святого, готов был чуть ли не заковать его в золотой панцирь.

Зато Холуянин более заботился о количестве. Писал он чаще „расхожую“, дешёвую икону и гнал её на базар возами. Крестьянам, ремесленникам и мелкому служилому люду она приходилась по карману и её разбирали. А если воз-другой и не раскупали, расторопный холуянин опять-таки не унывал: отправлялся по глухим деревенькам и обменивал иконы на яйца. На яйцах разводил краску и опять удивлял всех количеством. Качество при этом страдало, но он не смущался. Скорее всего, именно он пустил вход по Руси пословицу: „Не годится молиться, пригодится горшки покрывать“ (17).

А рядом с ними, хитро улыбаясь, стоял Мстеряк. Этот был себе на уме. Село у него бойкое, торговое — аккурат у дороги из Москвы в Нижний Новгород, рядом с судоходной Клязьмой. Мужик он был оборотистый, мастеровитый и мог написать любого святого, на любой вкус, по любой цене. Верил ли он сам в бога, а если верил, то в какого? — это вопрос особый» (18).

Говоря так, автор явно имел в виду исконное православие — старообрядчество, которое и оказало «решающее влияние на развитие мстёрской иконописи», тем более что «значительная часть Мстёры оказалась староверами» (19).

Очерк Г.Г. Валикова во многом перекликается со страницами вышедшей четвертью века ранее в том же Всесоюзном кооперативном издательстве книги А.В. Бакушинского и В.М. Василенко «Искусство Мстёры» (20), где, в частности, указано на «стилистические запросы» (21) ревнителей древнего благочестия из различных регионов страны. Вслед за известными искусствоведами, труд которых он досконально изучил, Герман Георгиевич пишет:

«Старообрядцы Беломорья, в большинстве своём выходцы из Новгорода, покупали иконы новгородского стиля. Донские, кубанские староверы, уральцы, сибиряки спрашивали икону московского письма. Старообрядчество центральных областей, по преимуществу купеческое, склонялось к так называемой „строгановской“ иконе письма» (22).

Воздавая должное мстёрским «знатокам и тонким ценителям иконописного искусства», Г.Г. Валиков отмечает, что они «чувствовали себя совершенно свободно в этих дебрях всевозможных стилей, манер, школ и пошибов иконописи. <...> Мастерство их было разнообразно, артистично» (23).

В результате «небogatый покупатель-старообрядец удовлетворялся лёгким привкусом старины, отличавшим его икону от ходовой, послениконовской. Писал такую икону мастер средней руки, писал под старину — стремился к плоскостному изображению, выдерживал икону в тёмном колорите, чтобы походила на старую, „обмолённую“. Так из бесстилия зародился во Мстёре свой стиль — местный подстаринный пошиб» (24).

Рассуждения Германа Георгиевича об этом стиле базируются на капитальном труде И.А. Голышева (1838–1896) об истории и достопримечательностях «Богоявленской слободы Мстёры», изданном в г. Владимире в 1865 г. (25).

«Писанные тёмными красками с темноватыми лицами, и на тёмном фоне» иконы, сообщал в своей книге учёный-краевед, «имеют как бы старый вид», при этом «образа подстаринного письма с „окладом“ на полях и венцами, выполненными из золочёной или серебряной меди, стоят от 10 до 13 рублей за 100 икон» (26).

Как и И.А. Голышев, Г.Г. Валиков раскрывает секреты мстёрской «кухни подстаринного дела», когда для придания иконе старинного вида её «писали тусклыми, подпорченными красками, покрывали грязной олифой. Если нужна была „патина времени“, то умели подкоптить. Нужны были трещины — перед тем, как наклеить, холст мяти. Подделывали даже пятна от сырости» (27).

Очерк, содержащий и немало других полезных сведений об истории мстёрской иконописи, логично завершается указанием на причины её угасания, главной из которых явилось то, что «отделение церкви от государства и школы от церкви освободило широкие массы трудящихся от религиозной идеологии. Массовый спрос на иконы прекратился. Ремесло иконописца отошло в прошлое» (28).

Так казалось Г.Г. Валикову в далёком 1959 г., когда «дорога на Радонеж» (29), близ которого он и упокоился, только начиналась. «Древняя славянская земля» упала на гроб поэта в 1981 г. «Волю друга помня наизусть» (30), его товарищи уговорили отпеть поэта одного из священников, что тот и сделал, в виде исключения, не в храме (по тем времена это было проблематично), а прямо на могиле (31).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Характеристика Г.Г. Валикова из письма В.К. Семибратову поэта и литературоведа Р.И. Винонена (г. Хельсинки, 18 авг. 2016 г.) // Архив автора.
2. Винонен Р.И. Вехи Германа Валикова // Винонен Р.И. Чувство пути: над страницами современной поэзии М., 1981. С.176.
3. Числов М.М. Время зрелости — пора поэмы: современное состояние жанра, проблемы, тенденции. М., 1982. С.115.
4. Зорин А.С. «Родина — часть сердечная» // Валиков Г.Г. Стихи разных лет. М., 1989. С.4.
5. См.: Семибратов В.К. Воспоминание о песне // Сельская правда. Малмыж, 1984. 11 нояб.
6. Например, в поэме «Семь преображений» или

почему-то выставленных на популярном интернет-сайте «Стихи.ру» (<http://www.stihi.ru/avtor/nasled>) в рубрике «Религиозная лирика» стихотворениях «Ивановская колокольная» и «В монастырском дворе».

7. Валикова Г.Г. Библиотека отца и книги детства // Вятский библиофил: альманах / гл. ред. и сост. В.К. Семибратов. Киров-на-Вятке, 2011. Вып.4. С.108.

8. Числов М.М. Указ.соч. С. 115.

9. Валиков Г.Г. Семь преображений // Валиков Г.Г. Другая природа: стихотворения и поэмы. М., 1984. С.170.

10. Там же. С.178.

11. Там же. С.180.

12. На сайте «Во Мстёре. Ру» единственное упоминание книги Г.Г. Валикова содержится в списке, завершающем очерк о Мстёре библиотекаря С.Н. Андриюшиной (см.: http://www.vomstjore.ru/publ/o_zhitelja-kh_mstjory/moja_mstjora_oherk_pamjati/42-1-0-183).

13. Пуцко В.Г. Старообрядческая икона как историко-культурное явление // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы VII Международной научной конференции. М., 2005. С.374.

14. Баранов В.В. К вопросу об атрибуции мстёрских «писем» // Русская поздняя икона: от XVII до начала XX столетия: сб. статей. М., 2001. С.243-252.

15. Валиков Г.Г. Краски Мстёры: очерки. М., 1959. С.4.

16. Возможно, именно палехскую икону имел в виду Г.Г. Валиков, когда писал в поэме «Семь преображений» о «волшебном диве» — иконе «Три отрока в печи огненной»: «До ярости краски горят / О как всё по цвету красиво!» (Валиков Г.Г. Семь преображений. С.180-181).

17. В одном из стихотворений поэта читаем: «Таким вот образом, бывало, / Мой дед дегтярку накрывал, А бабка пойло накрывала, / И сам господь их не карал» (Валиков Г.Г. Святой Христофорий // Валиков Г.Г. Другая природа. С.25).

18. Валиков Г.Г. Краски Мстёры. С.4–5. Через 40 лет после выхода в свет книги Г.Г. Валикова в томе «Русские», что пополнил издаваемую Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН серию «Народы и культуры», похожими словами

о мстёрской и холуйской иконописи сказала доктор исторических наук С.Б. Рождественская:

«Владея виртуозно техникой иконописания, мстёрские художники в прошлом прославились под старинными иконами, ценимыми, в частности, старообрядцами.

Холуйский промысел иконописания зарождается в XVI в. Его мастера писали дешёвые по цене, так называемые расхожие иконы, отступая нередко от принятых канонов, что осуждалось церковью» (Рождественская С.Б. Народное искусство и народные художественные промыслы // Русские / отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1999. С.787).

19. Валиков Г.Г. Краски Мстёры. С.5. Подробнее о числе старообрядцев с. Мстёра и истории местной общины в XVII — первой трети XX вв. см.: Борисов В.В. Мстёрская старообрядческая община Вязниковского уезда Владимирской губернии // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы VII Международной научной конференции. М., 2005. С.278-282.

20. Бакушинский А.В., Василенко В.М. Искусство Мстёры. М.—Л., 1934.

21. Там же. С.123.

22. Валиков Г.Г. Краски Мстёры. С.5. Другой пересказ пассажа из книги А.В. Бакушинского и В.М. Василенко см.: Баранов В.В. Указ.соч. С.247.

23. Там же.

24. Там же. С.5-6.

25. Голышев И.А. Богоявленская слобода Мстёра Владимирской губернии, Вязниковского уезда. История её, древности, статистика и этнография. Владимир, 1865.

26. Цит. по: Баранов В.В. Указ. соч. С.246.

27. Валиков Г.Г. Краски Мстёры. С.7. См. также: Баранов В.В. Указ.соч. С.246-247.

28. Там же. С.8.

29. «Дорога на Радонеж» — название сборника стихов Г.Г. Валикова, увидевшего свет в издательстве «Современник» в 1982 г.

30. Крыжановский С.Т. Вечная история // Крыжановский С.Т. Погода у моря: стихотворения. М., 1986. С.10.

31. Сообщение Д.Г. Валиковой (г. Пушкино Московской обл., 8 янв. 2017 г.).

БИБЛИОГРАФИЯ



Абакумова Н.В., Латышев Д.И. СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ПОКРОВКА.

Покровка — небольшое село на севере Молдовы, основанное в середине XIX в. русскими переселенцами — старообрядцами. За годы проживания на молдавской земле старообрядцы Покровки сохранили свою веру и традиции, дали Русской Православной Старообрядческой Церкви двух высших иерархов — епископа Балтского и всея Бессарабии Симеона (1818-1897) и архиепископа Московского и всея Руси Никодима (1916-1986), одного из самых авторитетных Первосвященителей старообрядчества.

Сегодня с. Покровка с динамично развивающейся экономикой и крепкой религиозной общиной продолжает традиции своих предков — традиции трудолюбия и духовности.

Е.С. СЕМИЛЕТНИКОВА

**СЛЕДСТВЕННЫЕ ДЕЛА XIX ВЕКА
КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ МЕСТНОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА
(НА ПРИМЕРЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА О СТАРООБРЯДЦАХ
ДЕРЕВНИ НЕКРАСИНО КЛИНСКОГО УЕЗДА МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ)
(1849–1867 ГГ.)**

Для исследователей, занимающихся историей местного старообрядчества конца XVII–XIX вв., материалы следственных дел дают уникальные сведения и являются важнейшим источником.

Как правило, материалы следственных дел содержат списки имен приверженцев «древлего благочестия» с указанием их возраста, уровня грамотности и семейного положения. Также материалы следственных дел вскрывают важные подробности старообрядческой жизни: наличие старообрядческих молен при доме, деревне, обстоятельное перечисление изъятых из молен и домов богослужебных книг. В качестве приложений к материалам следственных дел можно обнаружить разного рода записки, личную и деловую переписку старообрядцев.

В Центральном государственном архиве города Москвы и Российском государственном историческом архиве хранятся материалы одного довольно крупного следственного дела, касающегося старообрядцев деревни Некрасино Петровской волости Клинского уезда Московской губернии. Расследование было начато летом 1849 года, а последние сведения, относящиеся к делу, которые мне удалось обнаружить, относятся к 1867 году. Таким образом, следственные документы охватывают целых 18 лет.

Дело, хранящееся в ЦГА г. Москвы, состоит из нескольких томов и охватывает период с 1849 по 1850 гг.

Документы, продолжающие данное дело, которые мне удалось обнаружить, хранятся в РГИА, это два дела 1851–1852 гг. и 1852–1867 гг.

Материалы дела достаточно ярко характеризуют политику в отношении старообрядцев при императоре Николае I, а также содержат массу важных сведений различного характера, касающихся старообрядцев деревни Некрасино Клинского уезда Московской губернии и являются ценным бытовым, генеалогическим и краеведческим источником.

Практически все упоминания д. Некрасино Клинского уезда Московской губернии в публикациях связаны с описанием основания и деятельности Высоковской мануфактуры (1). Краткая история мануфактуры такова: в 1844 г. крестьянин д. Некрасино старообрядец Григорий Лаврентьевич Кашаев (1820–1890) начал работать на двух ручных ткацких станках, затем он привлек к работе жителей соседних деревень, и в 1849 г. построил контору для выдачи сырья. К 1861 г. на «рассеянной мануфактуре» Г.Л. Кашаева работало

уже 1500 станов (2). В 1864 г. Г.Л. Кашаев совместно с клинским купцом М.В. Васильевым на окраине д. Некрасино построили небольшую деревянную фабрику с 50-ю ткацкими станками (3). В 1876 г. фабрика сгорела, и в 1877 г. недалеко от д. Некрасино было построено новое каменное здание Высоковской мануфактуры, к 1897 г. фабрикой управляло Товарищество, в которое вошли Г.Л. Кашаев, М.В. Васильев, Колверт и племянник Г.Л. Кашаева – И.Н. Кашаев (4). Высоковская прядельно-ткацкая фабрика относилась к разряду крупнейших предприятий уезда.

Гораздо в меньшей степени деревня Некрасино известна как центр местного старообрядчества, а между тем, в XIX в. это была одна из крупнейших старообрядческих деревень в Клинском уезде Московской губернии. Известно, что старообрядцы д. Некрасино большей частью относились к беспоповцам-федосеевцам. 20 января 1907 г., после выхода высочайшего манифеста 1905 г., даровавшим свободу вероисповеданий, московским губернским правлением была зарегистрирована Некрасинская старообрядческая община последователей феофановского толка беспоповцев-единоверцев Преображенского богадельного дома (5).

Прежде чем обратиться к следственному делу, необходимо, на наш взгляд, дать краткий статистический обзор численности старообрядцев в Клинском уезде.

В 1896 г. центральный статистический комитет Министерства внутренних дел составил достаточно подробные описания всех населенных пунктов Московской губернии по уездам, а также таблицы распределения населения уездов по вероисповеданиям (6). Согласно данной переписи в Клинском уезде к концу XIX в. проживало свыше 1200 старообрядцев (7). Наибольшее количество старообрядцев в Клинском уезде проживало в Петровской волости – 924 человека (341 мужчин и 583 женщин), из них 392 человека принадлежали к беспоповцам, 488 – к «рогожскому согласию» и 44 – к «преображенскому согласию» (8). При общей статистической характеристике Петровской волости в документе особо отмечены две деревни – Некрасино и Кузнечково как наиболее крупные старообрядческие деревни волости. В Некрасино проживало 390 старообрядцев-беспоповцев и 669 человек господствующего вероисповедания, в Кузнечково – 264 старообрядца «рогожского согласия» и 48 представителей господствующего вероисповедания,

в Кузнечково также существовала старообрядческая молельня (9). Есть данные о существовании старообрядческой молельни и в Некрасино (10), но по каким-то причинам в переписи 1896 г. она не была указана.

Помимо этих двух старообрядческих деревень, в Петровской волости Клинского уезда старообрядцы проживали также в селе Петровское (42 старообрядца «преображенского согласия»), 84 старообрядца проживали при Высоковской бумагопрядильной ткацкой фабрике Товарищества Высоковской мануфактуры, в д. Бакланово проживало 214 старообрядцев «рогожского согласия», также старообрядцы проживали в деревнях Рыково, Захарово (11).

Следует отметить, что в литературе встречаются даже такие мнения, что «старообрядческие селения к западу от Клина (т.е. в Петровской волости — Е.С.) — Гуслицы в миниатюре» (12), поскольку «и здесь и там, старообрядцы жили в больших государственных деревнях, окруженных глухими лесами, и в Гуслицах, и под Клином мимо старообрядческих деревень проходили торговые пути местного значения, у истоков ткацкого производства и под Клином, и к востоку от Москвы стояли старообрядцы» (13).

Обратимся непосредственно к материалам следственного дела, которое носит название «О произведении расследования по доносу крестьянина С. Иванова о злоупотреблениях раскольников беспоповщицкой секты д. Некрасино Клинского уезда» (14). Из первых страниц следственного дела 1849 года мы узнаем, что московский генерал-губернатор А.А. Закревский получил сведения о том, что в Улитинной роще Клинского уезда проживает некая раскольница, у которой происходят собрания старообрядцев («сектантов»), а также у нее «хранится секретная переписка раскольников» (15).

К делу был также приложен донос некрасинского крестьянина Спиридона Иванова. В доносе, написанном от первого лица, сообщалось о том, что этот крестьянин был крещен «по секте Преображенского кладбища», затем он присоединился к господствующему вероисповеданию и вступил в законный брак. Однако местные старообрядцы убеждали его с семьей вновь перейти в «раскол». Эти старообрядцы поручили ему перевезти ворованное сукно, вследствие чего С. Иванов оказался в тюрьме. Когда он содержался в тюрьме, «раскольники почти ежедневно подсылали к нему разных людей» (16), которые уговаривали его вновь перейти в старообрядчество.

Помимо этого, С. Иванов также написал в своем доносе, что староверы рядом со старой часовней построили новую «под предлогом фабрики крестьянина раскольника Федора Петрова» (17); многие староверы живут со своими женами без венчания и прижили с ними незаконных детей (список всех этих семей приложен к доносу, всего 26 семей); староверы усиленно склоняют в раскол небольшую часть православных крестьян деревни Некрасино, «а кто не хочет, того угрожают

подвести под какое-либо наказание» (18). В своем доносе С. Иванов особенно указывал на Максима Ионина, Федора Петрова, его сестру Марию Петрову и Тихона Павлова как особенно активных «раскольников» в деревне.

Московское начальство поручило чиновнику Крипицкому съездить в Клинский уезд и проверить достоверность всех сведений. Крипицкий доложил, что в Улитинской роще, которая принадлежала московскому фабриканту, почетному гражданину Федору Алексеевичу Гучкову (старообрядцу-федосеевцу), находится ткацкая фабрика. Фабрика также принадлежит Ф.А. Гучкову. Опросив местных крестьян, Крипицкий выяснил, что старообрядцы, работающие при фабрике, не совершают в роще собраний для совершения молитв, а ходят «для молений и разных обрядовых служений» в моленную («часовню») в д. Некрасино, расположенную в пяти верстах от рощи (19). Старообрядка, руководящая «службою по обрядам Преображенского кладбища», и у которой хранилась, по сведениям чиновника, секретная переписка «раскольников», временно отсутствовала. Также чиновник выяснил, что «секретная» переписка некрасинских старообрядцев с московскими носит скорее деловой характер и связана с вопросами, касающимися отправления готовых товаров в Москву к Ф.А. Гучкову и получением от него материалов для работ.

Важно отметить, что и известный старообрядец Ф.А. Гучков (он возглавлял Преображенскую общину федосеевцев, был попечителем Преображенского кладбища и приюта для престарелых в Преображенском), и некрасинские крестьяне-старообрядцы принадлежали к одному федосеевскому согласию. Старообрядцы одного согласия всегда старались всячески помогать друг другу, поддерживать духовно и материально. Деловые отношения некрасинских старообрядцев с Ф.А. Гучковым — один из многих примеров взаимовыгодного сотрудничества староверов одного согласия. Можно предположить, что благодаря инициативе и помощи Гучкова в деревне Некрасино Клинского уезда стало развиваться надомное ткачество с использованием ткацких станков, что впоследствии и привело к основанию в 1877 г. знаменитой Высоковской мануфактуры.

Вернемся к следственному делу. Чиновник Крипицкий, доложив своему начальству о том, что в Некрасино есть старообрядческая молельня «по Преображенскому кладбищу» (то есть молельня беспоповцев-федосеевцев), получил задание выяснить, когда и с чьего разрешения была построена молельня в деревне Некрасино. Здесь необходимо отметить, что при императоре Николае I, когда гонения на старообрядцев были усилены, в рамках «мер к ограждению прав по отправлению раскольниками религиозных обрядов» (20) в 1826 г. был издан постановление, запрещающее строить новые старообрядческие молельни, запрещались также ремонт и переделка старых молелен. Однако те действующие молельни, которые были построены до 1826 г., оставались открытыми и ими разрешалось пользоваться. Таким

образом, чиновнику важно было выяснить, построена ли некрасинская молельня до или после 1826 г., а также проводился ли какой-либо ремонт здания после 1826 г. Помимо этого, в доносе С. Иванова было указано, что якобы старообрядцы выстроили новую молельню, что прямо нарушало предписание 1826 г. и грозило им серьезным наказанием.

Следователем и местной полицией, в присутствии доносителя, понятых и представителей со стороны крестьян, был произведен обыск в доме старообрядца Федора Петрова, а также было осмотрено здание, про которое в доносе было указано, что оно построено для молельни «под предлогом фабрики крестьянина раскольника Федора Петрова» (21). Согласно описаниям, это здание двухэтажное, нижний этаж каменный, на верхнем этаже размещены «семь станов и одна становальня для ткания» (22). Рядом с этим зданием расположена старая деревянная молельня, в ней «иконы фряческой иконописной работы» (23). По показаниям местного приходского священника она существовала еще до 1824 г. и была в списках моленных, известных начальству.

В ходе обыска 28 июля 1849 г. у Федора Петрова было обнаружено письмо от 5 февраля 1834 г., адресованное Ивану Федоровичу Гучкову. У Марьи Петровой нашли три записки: две записки (1846 и 1848 гг.) были написаны старообрядками, проживающими на Преображенском кладбище. Марью Петрову во второй записке называют «богопочтеннейшею и честнейшею девицею», «девственную красотою», «премудрой наставницей» (24). Третья записка от 1848 г. была получена от крестьянина с. Петровское Клинского уезда Гавриила Иванова, который проживал на Преображенском кладбище. В письме Г. Иванов просит М. Петрову взять на обучение двух малолетних детей, которые живут на кладбище, и посылает в моленную ситцевой материи и бутылку масла.

Также в ходе обыска у Марьи Петровой было обнаружено 15 печатных книг и 7 рукописных. Среди печатных книг:

- Евангелие 1632 г. «полулистовое, обложено рытым голубым бархатом с двумя медными застежками в обресе, издано при патриархе Иосифе»;

- Толковое Евангелие 1789/90 г., изданное в типографии короля Станислава Августа;

- «Цветослов или служба праздникам Господским и Богородичным и нарочито Святым» без обозначения даты и места издания;

- Апостол 1791 г.;

- «Трехмесячный пролог»;

- Часослов 1797/98 г., изданный в Почаевской типографии, «по благословению патриарха Иосифа»;

- Малый Псалтырь;

- Служба святым, издана в г. Вильно 1798 г.;

- две книги скитского покаяния со службами;

- службы «Одигитрию и Святителю Николе»;

- Малый Псалтырь;

- Часослов неполный;

- Новый завет на славянском и русском языках;

- Малый псалтырь 1651/52 «иосифовой печати»;

- Келейное правило.

Среди рукописных книг:

- Служба Тихвинской Богородице;

- Тропари и кондаки святым;

- Устав;

- Канон Пасхе;

- тетрадь, наполненная величаний;

- помянник;

- книга крюковых пений (25).

Следует отметить, что местный приходской священник признал несколько книг «вредными», а именно две книги скитского покаяния со службами и службы «Одигитрии и Святителю Николе», поскольку в них говорилось о приобщении святых тайн мирянином без священника. Из рукописных книг, «как наиболее противная православию», была выделена тетрадь поминовения усопших, в которой протопоп Аввакум признан «мучником пострадавшими за благочестие», а также упоминалась «благоверная» княгиня Феодосия. Все книги были отобраны и переданы на рассмотрение духовному начальству.

Таким образом, некрасинские крестьяне-старообрядцы были тесно связаны с московской Преображенской общиной. Марья Петрова пользовалась большим уважением в общине и, очевидно, судя по обращению к ней во второй записке («премудрая наставница») и адресованной к ней просьбе взять на обучение двух детей, являлась старообрядческой наставницей, обучала детей из общины грамоте и догматике беспоповцев-федосеевцев.

Обыски были проведены также у других крестьян, «исполняющих обряды по Преображенскому кладбищу», но ничего противозаконного у них не обнаружили.

Затем была осмотрена Улитина роша (принадлежащая московскому купцу Ф.А. Гучкову), роша располагалась между деревнями Некрасино и Кузнечково. Здесь была построена небольшая фабрика по производству «мусселина», фабрика также принадлежала Ф.А. Гучкову. (На фабрике изготавливалась ткань «мусселин», которая посылалась в Москву, а Ф.А. Гучков присылал материал для ее изготовления). В Роше находилось 3 флигеля, в которых были установлены станы для выделки ткани.

Таким образом, можно сделать предположение о том, что развитие надомного и фабричного ткачества в д. Некрасино и некоторых других деревнях Клинского уезда было непосредственно связано с тем, что крестьяне этих деревень являлись старообрядцами. Как уже было отмечено выше, старообрядцы-беспоповцы деревни Некрасино были ориентированы на московскую Преображенскую общину. Из дальнейших материалов дела мы узнаем также, что некоторые некрасинские старообрядцы крестились на Преображенском кладбище, ежегодно ездили на исповедь в Преображенскую

общину, а во время великого поста в 1849 г. в Некрасино из Москвы «с Преображенского кладбища» приезжал Антип Дмитриев, который исповедовал грехи у старообрядцев-беспоповцев из Некрасино. Старообрядка Марья Петрова из Некрасино пользовалась большим уважением в Преображенской общине, ей доверялось воспитание подрастающего поколения. Все эти факты говорят о тесном взаимодействии и общении некрасинских крестьян с Преображенской общиной. И поэтому видится совершенно закономерным то, что Ф.А. Гучков основал свою небольшую фабрику рядом с Некрасино. Являясь старообрядцами одного согласия, некрасинские крестьяне и крупнейшие текстильные фабриканты Гучковы взаимовыгодно сотрудничали, Гучковы могли оказывать покровительство своим собратьям по вере, Преображенская община могла выдать ссуду для закупки станов или основания дела на выгодных условиях. В свою очередь Гучков мог не думать о том, что материал, присылаемый для изготовления ткани, может быть украден, или сама ткань не будет изготовлена в обозначенные сроки. Это было просто недопустимо среди старообрядцев. Все эти обстоятельства способствовали развитию и широкому распространению надомного ткачества в Некрасино, а также в других близлежащих селах и деревнях Клинского уезда, прежде всего, в старообрядческой среде.

Продолжим рассмотрение следственного дела. Было принято решение допросить М. Петрову и устроить очную ставку с С. Ивановым, и в случае, если ее показания будут противоречить доносу С. Иванова, отправить «для представления лично» военному генерал-губернатору. Помимо этого, предполагалось произвести обыск в Преображенской общине в Москве у тех лиц, с которыми М. Петрова вела переписку, а также произвести обыски у других некрасинских старообрядцев.

Из допроса самой М. Петровой мы узнаем, что ей 55 лет, она не замужем, «веры по Преображенскому кладбищу», на исповеди ежегодно бывает в Москве на Преображенском кладбище «у старичков», но святого причастия никогда не принимала. Умеет читать, писать не умеет. Занимается крестьянской работой и проживает вместе с братом Федором Петровым. Родилась в Некрасино, родители также были старообрядцами-федосеевцами. По словам М. Петровой, с семьей купца Гучкова она и брат знакомы уже давно, так как они принадлежат к «одному обряду» и занимаются ткачеством из его материалов, но никаких особенных отношений с ним не имеют. По словам М. Петровой, дом, выстроенный по доносу С. Иванова для моленной, построен для проживания в нем (26).

На очной ставке все обвинения С. Иванова она отрицала, называла «несправедливым оговором». Все другие допрошенные некрасинские старообрядцы отрицали все обвинения С. Иванова против них.

29 июля 1849 г. следователи начали проводить повсеместные обыски во всех домах

деревни Некрасино, где проживали старообрядцы. Целью обысков было обнаружение «секретной переписки или чего вредного для распространения и поддержания раскола» (27). Всего обыскали 43 дома, но ничего не нашли. Благодаря подробному описанию данной части, мы узнаем, что в Некрасино, помимо старообрядцев «преображенского согласия», на момент обыска проживало также три старообрядческие семьи «рогожского согласия».

Затем были опрошены крестьяне господствующего вероисповедания, и 15 человек сказали, что «они никаких обид не имеют от раскольников-односельчан и ничего об их делах не знают» (28). Но 7 человек утверждали, что они «терпят стеснения и обиды от раскольников» (29), а также что в деревне были слухи о том, что дом Ф. Петрова строился для моленной и материал для его постройки был дан московским купцом Гучковым. Некоторые из опрошенных подтвердили, что старообрядцы стараются склонить в свою веру, далее следует перечисление, кто из старообрядцев и кого «совратил в раскол». С целью узнать, кто был изначально рожден от православных родителей и крещен по господствующему православному обряду, чиновником, ведущим расследование, были просмотрены метрические книги приходской церкви «Николаевского погоста, что на Железовке». В деле, хранящемся в РГИА (30), приведен список старообрядческих семей, с перечислением отца, матери и детей. Этот список важен с генеалогической точки зрения: имея данные о именах и отчествах более позднего периода, можно составить родословную цепочку некоторых крестьянских семей из деревни Некрасино.

Марья Петрова была доставлена следователем лично к московскому военному генерал-губернатору, но вскоре ее вернули в Некрасино. От нее потребовали, чтобы впредь она не учила детей грамоте и не исполняла никаких треб у старообрядцев. Клинскому исправнику было положено следить за этим.

В результате всех разбирательств, следствие пришло к выводу о том, что «раскол в деревне Некрасино в несколько десятков лет так усилился, что в числе раскольников оной оказывается более 70 человек, в разные времена совращенных» (31), раскольники «всеми средствами стараются склонять раскол крестьян господствующего вероисповедания. «Нравственное состояние раскольников так низко, что они, состоя в беспоповицкой секте, отвергающей брак, без обрядов и венчания живут, совратили так восемь женщин от православия» (32).

Сведения о том, что в Улитиной роще проживает «раскольница», у которой бывают «сборища» и хранится секретная переписка, не подтвердились, не подтвердился также и донос Спиридона Иванова. Старообрядцы не сознались и в других пунктах доноса, в том, что они хулят веру, склоняют в раскол, выстроили вновь новую моленную. Также они отрицали, что Марья Петрова является у них наставницей.

По результатам следствия были приняты следующие меры, о которых мы узнаем благодаря выписке из журнала Московского Секретного Совещательного комитета «по делу о раскольничьих сбираниях Клинского уезда в Улитиной роще и о распространении раскола в д. Некрасино»:

— М. Петрову удалить из Некрасино для того, «чтобы не могла иметь сношений с раскольниками и заключить по назначению духовного начальства в какой-либо монастырь с поручением духовному лицу вразумлять ее, чтобы оставила свое заблуждение»;

— найденные у М. Петровой 15 печатных и 7 рукописных книг отобрать и препроводить на рассмотрение духовного начальства;

— уездной и сельской полиции поручено наблюдать за новой постройкой, чтобы она не была превращена в моленную, а старая моленная не использовалась (ее признали противозаконной, т. к. после 1826 г. она подвергалась починкам, и, в связи с этим, подлежит опечатыванию);

— четырех женщин, соvrащенных в раскол, представить духовному начальству «уведещать на местах их сожительства чтобы возвратились в православие» (33).

Перед выполнением всех вышеперечисленных постановлений генерал-губернатору А.А. Закревскому надлежало ознакомить с делом министра МВД.

В 1851 г. московский военный генерал-губернатор А.А. Закревский доводит до сведения императора Николая I дело о «раскольниках» д. Некрасино и об их моленной. Показательно, что именно в 1851 г. Ф.А. Гучков был предан суду «за устройство в своем доме раскольничьей моленной» (34). Обращает на себя внимание то, что император лично занимался рассмотрением этого дела. Император распорядился принять следующие меры относительно старообрядцев деревни Некрасино (в целом император повторил предыдущие постановления, в некоторых случаях немного смягчая наказание): старообрядческую моленную при доме Ф. Петрова оставить опечатанною, а также набрать по распоряжению Синода двух или трех священников для «тщательного вразумления в догматах истинной веры и увещевать об обращении к святой церкви раскольницу Марью Петрову» (35) и всех активных старообрядцев Некрасино. Наиболее «упорных» старообрядцев было велено отсылать в духовную консисторию (не больше 20 человек за один раз и в удобное для них время). Если после этих мер раскольники не присоединятся к православию или единоверию, то М. Петрову поместить в монастырь, а остальным «строго внушить» не «соблазнять других», если же такое произойдет, то они будут арестованы.

За самыми активными некрасинскими старообрядцами было приказано учредить строгий контроль уездной и сельской полиции. Также полиции было поручено наблюдать за тем, чтобы недавно построенный дом не был превращен в моленную. Всех староверов Некрасино, которые были крещены в официальное православие и венчаны, обязать подписками, чтобы детей,

прижитых от таковых браков, непременно воспитывать в господствующем вероисповедании.

Изъятые у старообрядцев книги надлежало рассмотреть духовному начальству: «противные православию» необходимо было направить в МВД, а остальные книги вернуть владельцам.

В январе 1852 г. это высочайшее повеление было передано Синоду для исполнения. Из дела «О мерах к прекращению раскола в деревне Некрасино Клинского уезда Московской губернии и о заключении раскольницы Марьи Петровой в Ладинский Покровский женский монастырь Полтавской Епархии» (начато 11 января 1852, закончено 15 декабря 1867) (36) мы узнаем, что в апреле 1852 г. митрополит Филарет предписал провести увещевание священнику Петру Ромодановскому — благочинному Клинского уезда села Спасского, Телешева тож и местному приходскому священнику. В августе того же года митрополит Филарет доложил Синоду, что 68 человек «были увещеваемы к принятию православия» (37). Все 68 человек остались в расколе непреклонными.

Митрополит посчитал нужным удалить М. Петрову в какой-либо отдаленный православный монастырь, поскольку было замечено ее «вредное» влияние на других старообрядцев. Ровно через год, в августе 1853 г., Синодом был выбран Ладинский Покровский женский монастырь Полтавской епархии для заключения туда Марьи Петровой «в отдельную келью под строгий надзор» (38). Монастырь располагался в Полтавской губернии и его большая удаленность от Московской губернии исключала возможные контакты М. Петровой с другими старообрядцами и с Преображенской общиной. Настоятельница Ладинского Покровского монастыря было приказано доносить о поведении старообрядки преосвященному каждые полгода. В Ладинский Покровский монастырь она была доставлена, очевидно, в конце 1854 г. В июле 1855 г. игуменья монастыря Апполинурия донесла, что староверка Марья Петрова ведет себя скромно, «на увещевания отречься от раскола и присоединиться к православной церкви не обращает никакого внимания и остается непреклонна в своем прежнем загубелом заблуждении» (39).

Далее в деле мы видим рапорты 1856, 1857, 1858 (2 рапорта), 1859, 1862, 1864 (2 рапорта), 1865 (2 рапорта), 1866 (2 рапорта), 1867 (2 рапорта) годов о поведении М. Петровой. Содержание их в общем и целом повторяется: настоятельница монастыря пишет о том, что М. Петрова «ведет себя добропорядочно и скромно, исполняет все послушания, но пребывает непреклонною в своем заблуждении, в церковь не ходит и не подает никакой надежды на присоединение к православию». Более того, она «служит соблазном для прихожан монастыря» (40). С 1862 г. в тексте появляется запись о том, что «по старости лет и по болезни» (41) послушаний исполнять не может, но в своей вере остается непреклонна. В 1863 г. полтавский епископ Иоанн ездил в

Ладинский монастырь с целью лично сделать увещевание заключенной старообрядке. Здесь нельзя не обратить внимание на непреклонность М. Петровой в своих убеждениях, ее твердой уверенности в истинности своей веры, при этом она безропотно выполняла все послушания, возложенные на нее начальством монастыря.

Четыре раза (в 1856 г., 1858 г., 1859 г. и 1864 г.) об освобождении М. Петровой ходатайствовали родственники. Несмотря на то, что Синод ни одно прошение не удовлетворил, эти ходатайства еще раз свидетельствуют о тех принципах общинной взаимовыручки и взаимопомощи, которые были укоренены в старообрядческой среде. В 1862 г. М. Петрова сама просила разрешения о возвращении на родину, но ей было также отказано в этом. Из материалов дела о дальнейшей судьбе Марьи Петровой ничего не известно.

Подводя итоги, мы можем сделать несколько выводов на основе изучения и анализа рассмотренных следственных дел: развитие надомного и фабричного ткачества в деревне Некрасино и некоторых других деревнях Клинского уезда было связано с тем, что крестьяне этих деревень являлись старообрядцами; некрасинские крестьяне-старообрядцы были тесно связаны с крупнейшей старообрядческой Преображенской общиной в Москве, некоторые некрасинские старообрядцы (М. Петрова) были наставниками. Также по материалам дела видно, на какой жесткий контроль были поставлены дела, касающиеся старообрядцев, в ряде случаев, такие дела рассматривал сам император и Синод, а не местная администрация и судебная власть. Следственное дело ярко показывает личные взаимоотношения в старообрядческой среде — тесное деловое, дружеское сотрудничество, забота о попавшем в беду члене общины.

Небольшая Некрасинская старообрядческая община играла немаловажную роль в деятельности такого значительного центра старообрядцев-беспоповцев, как Преображенское кладбище в Москве. Поэтому безусловно важным видится дальнейшее изучение истории местных центров подмосковного старообрядчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Сулейкин Н.М. История основания фабрики товарищества Высоковской мануфактуры. Тверь, 1908; Лисицына Н.Е. У истоков города Высоковска -

мануфактура. Газета «Серп и молот». 13 января 2011 г.; Чистова С.В. Клин, что на реке Сестре. Клин, 2011. С.36-38.

2. Лисицына Н.Е. Указ. соч.
3. Там же.
4. Чистова С.В. Клин, что на реке Сестре. Клин, 2011. С.317.
5. ЦГА г. Москвы. Ф.199. Оп.2. Д.871. Списки старообрядческих общин Московской губернии 1914 г.
6. РГИА. Ф.1290. Оп.11. Ведомости распределения населения по вероисповеданиям по уездам. 1896. Фонд Центрального статистического комитета МВД.
7. РГИА. Ф.1290. Оп.11. Д.1398.
8. Там же.
9. Там же.
10. См.: ЦГА г. Москвы. Ф.16.109. Д.74. «О снятии колоколов с раскольничьих часовен в деревнях Некрасино и Кузнечково Клинского уезда». (1836 г.).
11. РГИА, Ф. 1290, Оп. 11, Д. 1398.
12. Бокарев А.В. Старообрядцы д. Кривцово Солнечногорского района Московской области // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С.208.
13. Там же. С.208.
14. ЦГА г. Москвы, Ф.16.109.487. Т.2.
15. Там же.
16. Там же.
17. Там же.
18. Там же.
19. Там же.
20. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. Спб, 1903. С.137.
21. ЦГА г. Москвы. Ф.16.109.487. Т.2.
22. Там же.
23. Там же.
24. Там же.
25. Там же.
26. Там же.
27. Там же.
28. Там же.
29. Там же.
30. РГИА. Ф.381. Оп.44. Д.23560.
31. ЦГА г. Москвы. Ф.16.109.487. Т.2.
32. Там же.
33. РГИА, Ф.381. Оп.44. Д.23560.
34. Ульянова Г.Н. История купеческих династий: Гучковы в истории Москвы в XIX веке // Российский парламентаризм: истоки, история и современность. М., 2013. С.131-140.
35. РГИА, Ф.381. Оп.44. Д.23560.
36. РГИА. Ф.796. Оп.133. Д.85.
37. Там же.
38. Там же.
39. Там же.
40. Там же.
41. Там же.

Е.М. СМОРГУНОВА

СОВРЕМЕННЫЕ «ПОМОРСКИЕ ОТВЕТЫ», ИЛИ ЭКСПЕДИЦИОННЫЕ ДИСПУТЫ

В наших экспедициях в домах местных староверов, в храмах и молельных домах после службы, порой даже при встречах на дороге, в многочисленных разговорах, беседах и диспутах обсуждаются различные темы, важные для наших «благодетелей», — о жизни, о вере, о книгах и исторических событиях.

Наиболее ярким примером тому стала ситуация, в которой мы оказались в нашей экспедиции в Пермской области. Мы только начинали работы, и руководители набирали свой начальный и трудный опыт (1).

В городе Верещагино, перед началом экспедиции, мы разговаривали с председателем исполкома, как тогда полагалось, чтобы представиться и получить разрешение на работы в районе. Он рассказывал о священнике бело-криничного молитвенного дома: «Хитрый. Образование начальное. В культурном отношении бескультурный человек». А потом мы увидели в Верещагинской церкви замечательное собрание рукописей и старопечатных книг, пояснения нам давал священник Иван Корнилович — с глубоким знанием истории русской церкви и особенностей своего согласия. Вместе с матушкой Прасковьей Ивановной они пели духовные стихи, и там впервые мы услышали стих: «Спит Сион, и дремлет злоба».

Провожая нас, Отец Иоанн сказал, что хорошо бы ему привезти: «Очень мне нужно, Миха-ална, „Иудейскую войну“ Иосифа Флавия и „Доклад о Плащанице“, который был в Римском музее несколько лет назад — я слышал» (2).

После поездки в Иерусалим, приехав летом в пермскую экспедицию, я много рассказывала тамошним знакомым о стране, об Иерусалиме и других местах, где удалось побывать. Впечатления были сильные и яркие, рассказов много, они продолжались и во время самой экспедиции (3). Нередко в Язьвинских деревнях Чердынского района, где мы тогда работали, возникали в домах во время бесед с местными жителями-староверами вопросы, на которые я отвечала, ссылаясь на свои недавние впечатления. И всегда просили рассказывать еще — что видела, как воспринимала увиденное и что думала или представляла о тех давних временах и местах, о которых говорится в Евангелиях.

Главным в разговорах был, конечно, Иерусалим.

Иерусалим. В первый же наш визит к Владыке, епископу Пермскому Леонтию, 80-летнему кормчему Ваньковской старообрядческой епархии, разговор зашел о современных событиях. И владыка видит многие признаки «последнего времени»,

которое скоро придет.

— А что тогда будет?

— Все будут в Ерусалиме. Я лично по-своему так понимаю: когда человек помрёт, он уже определил свое место. Ну, я вот так выражаю, что это в Иерусалиме. Где-то в Златоусте я об этом читал. А когда это будет, неизвестно (4).

Многие ответы уже дома, в Москве, формулировались более последовательно и детально (5), что-то приходилось искать в книгах и словарях. Эти занятия и сформулировали тему — Современные «Поморские Ответы», только обращенные в другую сторону: как в наши времена мы, исследователи и ученые, отвечаем на вопросы наших «благодетелей», если они возникают в беседах и разговорах.

Сатана. Самым трудным из всех разговоров оказался спор о слове «сатана» в библейских книгах. Вопрос исходил от Ефима Иннокентьевича Горшкова, из деревни Ванькова, человека очень грамотного, имеющего многочисленные выписки из старых книг и тетрадки с цитатами. Спор шел не один год, не в один наш приезд в те места, он помнил и находил новые доводы, но и мы дома могли найти свои доказательства.

Как переводят на русский слово «сатана» из библейских текстов? Очень важно, с какого исходного языка был сделан перевод: с древнееврейского или с греческого.

По-еврейски «стан» означает «противник», но не в современном значении «думающий не так, поступающий не так», а в прямом, непосредственном значении «против» — стоящий напротив, супротивник.

Захария 3, 1. И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему.

В тексте имя стоит с артиклем, то есть это — нарицательное имя, не собственное — «тот, кто препятствует и мешает». Если он спрашивает, он может быть обвинителем. Глагольная форма этого корня используется в языке для обозначения обвинения в суде.

Естественно, нас интересовало употребление этого слова в Книге Иова, где оно встречается несколько раз. Там сатана подвергает сомнению праведность Иова и предлагает Господу его испытать. Сатана выступает здесь как искушитель и обвинитель, недаром была поговорка: «Не открывая уста Сатане».

Существует несколько современных переводов библейской Книги Иова. В одном из переводов: сатана — смутьян, с возможным вариантом — баламут. В 1973 г. С.С. Аверинцев, переводя Книгу

Иова в серии «Библиотека всемирной литературы» (6) и намеренно архаизируя язык перевода, предлагал вариант — противоречащий. Такой перевод нельзя считать хорошим, и не только по смыслу — в еврейском тексте нет оснований для такого толкования: сатана Господу не противоречит. Но, главным образом, перевод не годится фонетически: в еврейском «стан» — двусложное слово, из пяти звуков, с одинаковыми гласными, с ударением на первом слоге. В предлагаемом варианте 7 с половиной слогов, звуков — 16 (поскольку «ч» и «щ» состоят из двух согласных), ударение падает на четвертый слог. И само слово в русском языке — причастие.

Это объяснение Ефиму Горшкову понравилось.

Современный перевод Библейского Общества (7) предлагает слово «Враг» и с большой буквы, как имя собственное. По смыслу такой перевод близок к Новому Завету, но не к книге Иова. Соответствующий подлинному тексту смысл слова — «сомневающийся», лучше бы всего перевести как «скептик», или «циник», если бы слово не было уже занято.

Все исследователи и переводчики говорят о сложности перевода Книги Иова. Так, еще в V в. один из отцов Церкви — ученый-филолог Иероним (8), переводивший книгу Иова с древнееврейского на латинский, с огорчением признавался, что ухватить смысл многих мест в ней было для него так же трудно, как трудно человеку удержать в руках мурену — самую скользкую рыбу: чем сильнее ее сдавливаешь, тем скорее она выскальзывает из рук.

И это последнее сравнение удовлетворило всех слушавших нашу беседу.

А самое современное значение слова — название компьютерного вируса «Сатана».

Это опасный вирус, он записывается в начало файлов при их запуске, особенно по пятницам, когда он пишет: Satana 666. А 11 ноября ставит в начало файлов известную строку: «Сатана там правит бал».

В газете Ефим читал о компьютерах, «у них номер 666. И нужны они, чтобы снабдить всех печатями. В новом паспорте будет электронная пластинка, с 18-тизначным числом. Там будут значиться и область, и район. Читал это в 18-м номере „Аргументы и факты“. Когда люди будут получать паспорт, то это будет удостоверение личности, и даже характеристику человека можно будет узнать. А самое главное — это безденежная система, и этим делом будет руководить Антихрист. Когда будет человек получать карточку, то номер этот должен проникнуть в руку и в лоб. И когда я услышал об этом, то понял, что это и есть тот самый „зверь“, который в Люксембурге будет вести учет над всеми» (9).

Владыка Леонтий считает, что в последнее время и запреты увеличиваются и становятся более строгими, потому что нужно оберегать себя. Телевизора нельзя смотреть, потому что «можно залезть не туда, куда следует. И лечиться ничем не

надо. И уколы никак не надо принимать, нельзя пакость в кровь впускать».

— У нас и электричества в церкви нету. Только свечи. Бедная церковь у нас.

Мария Трофимовна, которая оставалась в церкви при разговоре с Владыкой, попросила: «А ты расскажи, Михална, что такое свеча, по-ученому, и какая у нее история».

Свеча. Свеча по-латински называется «канделя», отсюда в русском языке существует слово «канделябр». Свеча — это источник света, она представляет собой цилиндр из твердого горючего материала, который постепенно плавится, и от этого горит фитиль в середине свечи.

Свечи или масляные светильники употребляются в обрядах многих религий. В древнем Иерусалимском храме стояла менора (др. евр. «светильник»), подставка для семи постоянно горящих лампад, как сказано в книге Исход 25, 31–40.

Для христиан свечи с самого начала выполняли практическую функцию, освещая помещение, в котором совершалась служба, иногда в темных катакомбах. Особенно важно это было для чтения Библии. И сейчас при торжественных богослужениях возле священника, читающего Евангелие, встают два свещеносца со свечами в руках.

При обычной службе на алтаре должны стоять две горящих свечи, и они соответствуют Ветхому и Новому Завету. При торжественных службах число свечей увеличивается до четырех или шести. Если службу совершает епископ, то добавляется седьмая свеча, которую ставят за распятием. Семь алтарных свечей архиерейской службы означают семь даров Святого Духа, которыми обладает епископ; они же символизируют семь светильников или семь ангелов из книги Откровения, которые предстоят перед престолом Господним (Откр. 1, 12), и семь архангелов, они «возносят молитвы святых» (Товит. 12, 15).

В христианском богослужении традиционно использовались свечи из пчелиного воска. Его белый цвет и чистота (пчелы производят воск из сока и нектара цветов) символизируют Пречистое Тело Христово, а пламя — Божество Христа. Воск толковали также как прославленный сонм святых, а пламя — как их преображение во Христе; воск — как чистоту душ, которая должна сиять пред Господом; пламя же — как знак того, что они должны стать «сынами света» (Ин 12, 36). Для литургии употребляются только свечи из пчелиного воска.

На Пасху зажигается особая большая свеча — пасхал, символизирующая Воскресшего Христа. Литургия навечерия Пасхи начинается с обряда освящения огня, зажигаемого обычно во дворе церкви; священник оснащает свечу христианскими символами — крестом, греческими буквами А и Ω (Откр 1, 8) и четырьмя цифрами текущего года. В отверстия на концах и в центре креста влагаются пять зерен освященного ладана — напоминание о пяти ранах Христовых. Пасхал торжественно

вносят в храм, где погашены все огни, и верные зажигают от него свои свечи. Пасхал стоит у алтаря всё пасхальное время до Пятидесятницы.

И после моего рассказа Мария Трофимовна подарила мне свечку, — как она сказала, «в поминание твоей матушки — хорошая, верно, была женщина».

На каком языке Иисус говорил с Апостолами? (10).

Такой вопрос задал Ефим Горшков — мы пришли к нему, когда он строил баню.

Начнем с того, что Писания Евангелистов рождались и записывались во времена существования одновременно двух языковых культур: еврейской, или арамейской, и греческой.

По-гречески «евангелие» — благая весть, Сам Христос называл его «бесора» по-арамейски.

В те времена в Палестине разговорным языком был арамейский язык (11).

Иоанн 20, 16: Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввуни! — что значит: Учитель!

Иисус зовет своих учеников в Галилею (Матф 28, 10). Там был особый диалект. Жители Иерусалима постоянно упрекали галилеян за ту легкость, с которой они общались с язычниками, и высмеивали их скверное произношение. Этим произношением Петр обнаружил свое происхождение, когда стоял во дворе Каиафы, дожидаясь исхода суда над Учителем. Матф 26, 73. Подошли стоявшие там и сказали Петру: точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя.

Носителями арамейского диалекта Галилеи были евреи Иудеи, принявшие христианство. Некоторые исследователи арамейским называют иудейско-палестинский язык — основной разговорный язык Палестины межзаветных времен. Он был родным языком Иисуса Христа и его окружения.

Обычно к оригиналу наиболее близки имена собственные и географические названия. Примером может быть форма Его имени: др. евр. Йегоша, арамейский варипнт — Иеша, греч. — Йесс, в византийские времена при прежнем написании с буквой «эта», читалось уже как Йисус, отсюда славянское и русское — Иисус, у староверов — форма Иисус в соответствии с византийской одной буквой для гласного «и».

Иудейско-палестинский арамейский диалект и является тем языком, который в Новом Завете называется «еврейским языком»: Деян.21, 40; 26, 14.

В греческом тексте Евангелий сохранены некоторые арамейские слова и выражения.

Русский перевод порой доносит их с искажениями.

1. На кресте Он восклицает: Эли, Эли, лема швактани? В синодальном переводе: Элои! Элои! ламма савахфани? Боже мой, Боже мой, для чего ты оставил меня?

Марк 15, 34-37, 34. В девятом часу возопил Иисус громким голосом: Элои! Элои! ламма

савахфани? — что значит: Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?

35. Некоторые из стоявших тут, услышав, говорили: вот, Илию зовет.

Матф. 27, 46. а около девятого часа возопил Иисус громким голосом: Или, Или! лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?

2. Марк 5, 41. И, взяв девицу за руку, говорит ей: „талифа куми“, что значит: девица, тебе говорю, встань. 42 И девица тотчас встала и начала ходить.

талифа — араб. девица, девочка; куми, кум — араб. повелит. встань.

3. еффафа, эффафа — араб. отверзись, откройся Мк 7, 34.

Марк 7, 32. Привели к Нему глухого косноязычного и просили Его возложить на него руку. 33. Иисус, отведя его в сторону от народа, вложил персты Свои в уши ему и, плюнув, коснулся языка его; 34 и, воззрев на небо, вздохнул и сказал ему: „еффафа“, то есть: отверзись. 35. И тотчас отверзся у него слух и разрешились узы его языка, и стал говорить чисто.

«талима кум» — девочка, встань и «эффатах» откройся — подлинные арамейские слова Господа, которые остались в памяти Евангелистов. Но есть слова и выражения, которые в подобных ситуациях, не дошли. Переправляясь через озеро, Он сказал: «Молчи, стихни». И подлинное речение нам не известно.

Представление о Христе у первых христиан было, возможно, богаче нашего. В прологе Евангелия от Луки говорится о многих евангельских записях, которые имел перед собою автор. Евангелист Марк объясняет арамейские слова, он писал для живущих вне Палестины. В отличие от него, Матфей не объясняет местных обычаев и арамейских слов. Матфей записал изречения Господа на еврейском языке, а переводили уже другие. Видимо, устные рассказы об Иисусе имели ритмическую форму, что помогало запоминать наизусть большие связные тексты.

Деян.20, 35: Во всем показал я вам, что, так трудясь, надобно поддерживать слабых и памятовать слова Господа Иисуса, ибо Он Сам сказал:

«блаженнее давать, нежели принимать». Этот перевод близок к греческому тексту.

По-еврейски: ki-hu' 'amar tov 'aser tit-ten missettiiah. Ибо Он сказал: хорош тот, который дает (в интенсивной породе глагола), чем который принимает.

Антихрист. В Ильин день, 2 августа 1992 г. мы ехали в Пермскую область, в деревни на Верхней Язьве, в верховьях реки Колвы. Раньше в наших экспедициях темы «конца света» и «второго пришествия» специально не обсуждались. Естественно, если заходила об этом беседа, мы записывали рассказы, но активности и охоты в тех разговорах не было. А нам хотелось понять систему старых представлений и ее отношение к нынешним временам.

Легче всего разговор о конце света начинался, если у нашей собеседницы была книга «Григориево видение», или «Апокалипсис», печатная книга или рукопись, может быть, еще и лицевая — с картинками, — и что думает наша ваньковская староверка: в какие мы теперь времена живем? Рассказ обычно начинается быстро и активно. В местных стиховниках, сборничках духовных стихов, часто встречается «Стих о последнем времени», и мы записали такой стих от просвирницы Татьяны Петровны (12).

В то лето 1992 г. разговоры о близком «конце мира» возникали будто бы сами по себе. И наши пермские староверы стали говорить о том, что будет «после». Людям совсем не хочется, чтобы время кончалось. Все хотят, чтобы стало все по-другому, новое чтобы было. В разговорах появилась удивительная тема, ранее не встречавшаяся так ярко. Это тема денег. Но не заработной платы или платы за какую-то конкретную работу — «вот Николай табуретку сделал», а денег, получаемых «не за что», к таким относят пенсию, пособие по беременности и родам: «вот баба ро'дит, ей деньги пло'тют. А теперь вот беременная и сколько получаешь. Ребенка родит, и потом, и всё совершенно не за что деньги дают. И еще всякие «кормовые» и «одежные» В том году, кто квартиру получил, даже на мебель дали в совхозе».

В соседнем доме у Анны Леонидовны, главного знатока об Антихристе, был непростой разговор:

— При Антихристе будет такое мучение, как не было от создания мира. Как написано, так оно и будет. И вместо храма превратится в вертеп хулиганов.

— Пока сидишь, нет грека (в местной фонетике нет звука [x]). А как выйдешь, опять грек сотворишь. Раньше, как были колхозы, запрещали молиться-то, сколько тогда посадили людей. Отец Григорий 10 лет сидел за это. А теперь вот скоро тоже не будут давать молиться. Так написано в книгах. Еще будет гонение. Скоро, наверное, будет. Антихрист и придет тогда.

— А какой он?

— Дьявол, вот какой. Они так сделают, написано вот, читали недавно, такой же будет, ангелом делается. Как ангел. Люди, которые шибко веруют, они не будут знать. Всё смешается. Им будет, будто Бог или Ангелы. А когда придет — ни праздника, ни воскресенья, ни среды, ни пятницы — ничего нету. И еще скажу. Про Антихриста. Антихрист процарствует три года, печати поставит, чудеса будут, гора с горой сойдутся, остров выйдет из моря (13).

И все это вместе тесно заплетено с понятием греха и покаяния.

«Грех» и «Покаяние». Начнем с древней притчи:

Соседи у раввина Меира были люди злые и безнравственные. Довели они его до того, что он стал просить Бога о их смерти. И услышал он тогда мудрый совет:

— Нет, муж мой, не на грешников надо гибель просить, а на грехи. Об этом и просил Господа Псалмопевец, говоря: «Да исчезнут грехи с земли — и нечестивых не будет более». Помолись же лучше, чтобы люди эти раскаялись и исправились. Воззвал Меир к милости Господней — и злые соседи его сделались людьми честными и добрыми. Итак — «Не грешники, но грехи».

Словообразовательный ряд корней «грех» и «покаяние», т.е. существительных, прилагательных, отглагольных образований и наречий, был значительно шире (14).

С корнем ГРѢХ в рукописях слова: грѣховный, грѣховый, грѣховой, грѣходлатель, грѣходтельный, грѣхолюбец, грѣхолюбительный, грѣхолюбный, грѣхопадение, грѣхопадный, грѣхослужимый, грѣхотворный, грѣхотворно — нареч. Буде грхотворно я учинилъ, и вы меня простите. Ав. Ж., 39. 1673 г. Многочисленные примеры из Синайского Патерика XI–XII вв, Скрижали 1656.

В глаголе «грѣшати» можно выделить значение: Пропускать, обходить в чем-л., чем-л.

Грѣштити. 1. Чего, кого. Допустить ошибку, просчет; отклониться от чего-л., пропустить что-л., кого-л. Лишиться (лишаться) чего-л. Грѣштити н а д е ж а — потерять надежду.

Грѣштитися. 1. Ошибиться, промахнуться. Сочетание Г р ѣ ш н а я мѣра — несчастье, беда. И какая грешная мѣра учинится оть соломы и оть горшечниковъ оть горновъ, что тѣ горны у посадскихъ людей во дворѣхъ. АМГ I, 247. 1629 г. Грѣшною мѣрою — к несчастью, на беду.

Ѣхаль я холопъ твой за тобою государемъ въ Смоленскъ... и грѣшною мѣрою меня холопа твоего въ сотнѣлошедь била и ногу мнѣ переламила. Мат. медиц., 646. 1656 г.

В словарях у слова «покаяние» в современном языке описывается значение — «признание своей ошибки, признание грехов». Специальная помета «книжное» сопровождает значение — «добровольное признание в совершенном проступке, ошибке». И фразеологический оборот «Отпустить душу на покаяние» означает «оставить кого-либо в покое». Соответственно и прилагательному «покаянный» в современном нормативном словаре русского языка приписано только книжное употребление — «содержащий покаяние, виноватый»: например, в таких выражениях, как «покаянный вид», «покаянное письмо».

Слово «покаяние» в рукописях XIV, XV и XVI вв. встречается со значением — «признание грехов; исповедь; обряд, таинство покаяния». Рукописный список XVI в. одного из памятников русского канонического права начала XV в. «Ответ митрополита Киприана игумену Афанасию» 1405 г. дает пример: «Черньца приимати къ покаянию, яко же и мирянина».

Возможные словообразовательные варианты: покаянствие, показнь, покаязнь, покаяльник, покаяльный, покаянный, поканный, покаянно.

«Показнь» со значением «покаяние» (вар. «покаязнь»): «Оставивъ съ потщаниемъ грехъ, обратится къ своему Господу с молбою и с

показанию». Рук. XV в., список с 1047 г.

«Покаяльник» — «приносящий покаяние, подвергшийся епитимье». «А говение есть всемъ крестьяномъ равно, акы покаалникомъ, тако непокаалникомъ». Поучение Ильи XV в. — памятник русского церковного права. «Покаяльный» — прилагательное к слову «покаяние». «Глаголи молитву усты со вниманием и тропари покаяльны со умилением». Слово митр. Даниила к епископу Геннадию в сб. XVI в. С этим прилагательным отмечены в древних памятниках многочисленные устойчивые сочетания: «покаяльные дети» — по значению то же, что «духовные дети»; «покаяльный сынъ» — то же, что «покаяльник» (в Правилах к исповеди XVI в.). Выражение «Покаяльный отецъ» — «исповедник, духовник» — встретилось в рукописи XVI в., список «Книги паломник» архиепископа Новгородского Антония, который в 1200 г. составил описание своего путешествия в Царьград и правил покаяния в Константинопольской церкви: «Покаяльныхъ отцевъ белцевъ не держать, но иноковъ старыхъ, умеющихъ заучити закону господню». Со словом «покаянный» — «относящийся к покаянию» существуют словосочетания «покаянная изба», «покаянная тюрьма» — «место заключения, где в XVII в. содержались уголовные преступники, прирученные к тяжкому наказанию».

В русских текстах корень «каять» встречается очень широко и может обозначать действие и качество. Слово «каятие» со значением «признание своих грехов, покаяние» имеет морфологические синонимы: «каята» и «каязнь» — с продуктивным суффиксом «знь», который активен и в других словах — «казнь, болезнь, жизнь, кознь, приязнь, боязнь»; и также прилагательные: «каязньный» и «каязный»: «Худое се и казанное житие» (Пролог XV в.).

В церковных текстах у глагола каити (вариант каяти (форма 1 лица — каю)) главным значением было «порицать», и в этом значении слово «каяти» равнозначно современному и диалектному «хаять». В русских говорах встречаются формы, равнозначные слову «покаяние», но другой словообразовательной модели — «каянье, каета, кайка и каятины», соответственные диалектные прилагательные к этим именам — «каятельный, кайчивый» со значением «склонный к раскаянию». Имя деятеля от глагола «каять» в русских диалектах выражается словом «кайлыщик» и «кайлыщица» (жен. род), а также «кайщик, кайщица» — «кто кается» или «кого ругают, хают».

Каин и раскаянье

Имя Каин в русском употреблении совпало по звучанию с корнем «каять», и близкое звучание оказалось очень важным, значение имени приобрело дополнительный смысл.

Каин — евр. *kajin* — «приобретение»: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа» (Быт 4,1). Имя «Каин» в еврейском языке однокоренное с глаголом «*kanah*», который означает «получать, покупать, приобретать».

Для современного русскоязычного человека на память неизменно приходят знаменитые строчки Булата Окуджавы: «Каину дай раскаянье — И не забудь про меня».

Про электричество. Разговор в старообрядческой общине села Егоровка Флорештского района, в Молдавии, 20 августа 1986 г. (15). В эти места в XVIII в. переселились жители слобод Стародубья, потомки староверов, выходцев из России.

В первый же день экспедиции мы участвовали в беседе со старостой Осипом Прокопьевичем. Она была записана не на магнитофон, которого у нас тогда не было, а просто от руки, в транскрипции, чтобы по возможности передать местное произношение. Прихожанка спрашивает у старосты: он сильно грамотный — у него есть «Житие и деяния Иоанна Богослова».

— Вопрос! Осип, а как если у нас около икон горит электричества? это не грех?

— Лучше — лампадка, и в ней масло белое.

— Я белое покупаю, но не фатает мене капиталу. Лампадку не могу засветить, ноги болят.

— В Добрудже и в Москве веть горит электричество.

— Вот хочу спросить, Осип. Я считаю: лампочка красиво горит и бесперерывно.

— Был епископ, и веть видел свет. И ничего не говорил.

— Почему у вас горит? Приходил ко мне человек из исполкома. — Почему у вас горит? Ленин сделал хорошо на свете жить. — И ничего он не сказал.

— Христос сотворил свет и землю. — И ничего он не сказал.

— Осип! А как мне причащаться? (Сильно волнуется). Я веть уже всё сама делаю, и читаю, и порядок весь знаю. У отца Сергия я причащалась, а теперь не могу.

— Как древние патриархи и епископы делали, так и вы творите.

Вот какой бесценный материал сохраняют нам полевые дневники!

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Более 40 лет, с 1972 г., Археографическая группа Исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова вела комплексные экспедиционные исследования в местах проживания старообрядцев — от Брянщины до Казахстана, от Печоры и верховьев Камы до Нижней Волги, от подмосковных Гуслиц и Вереи до Бессарабии, Кавказа и Алтая. Работами руководила доктор исторических наук Ирина Васильевна Поздеева, руководителями экспедиций и поисковых групп в разные годы были многие сотрудники Археографической группы, студенты, аспиранты и другие участники экспедиций.

2. Полевой дневник, июль 1976 г., Пермская обл., г. Верещагино.

3. Сморгунова Е.М. Terra Sancta. Спутник паломника по Святой Земле. The Pilgrimage to the Holy Land // Theologia. Collegium Catholicae Theologiae a Sancto Thoma Aquinate. М., December, 1. 1992.

4. Полевой дневник Надежды Фрейдиной, август 1986 г., Пермская обл., Чердынский район, д. Ванькова.
5. Сморгунова Е.М. Паломничество в Иерусалим – цель и повод // *Jews and Slavs. Volume 10. Ed. W.Moskovich and S.Schwarzband. Semiotics of Pilgrimage. Jerusalem, 2003. P.161-178.*
6. Книга Иова / Перевод С. Аверинцева. Библиотека всемирной литературы. Том 1: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 563, 566–567, комм. с.716–720.
7. Книга Иова / Перевод, комментарии и текстологические примечания А.С. Десницкого // *Dtn[bq Pfdtn/ Gthtdjl с lhtdytttdhtqcrjuj/ Hјссbqcrjt <b,ktqcrjt j.otcndj/ V/? 2002/ C/ 88Библия*
8. Иероним Евсевий, христианский богослов IV в. н.э., перевел Библию на латинский язык.
9. Полевой дневник, 1994 г., Пермская обл., Верхняя Язьва.
10. Сморгунова Е.М. Опыт языковой реконструкции

евангельских Verba Christi // Язык церкви: материалы Международной богословской конференции (Москва. 22–24 сентября 1998 г.). М.: Свято-Филаретовская московская высшая православно-христианская школа, 2002. С.220–233.

11. Арамейские исследования и Язык Иисуса (Matthew Black, Aramic Studies and the Language of Jesus. St. Andrews. 1957).

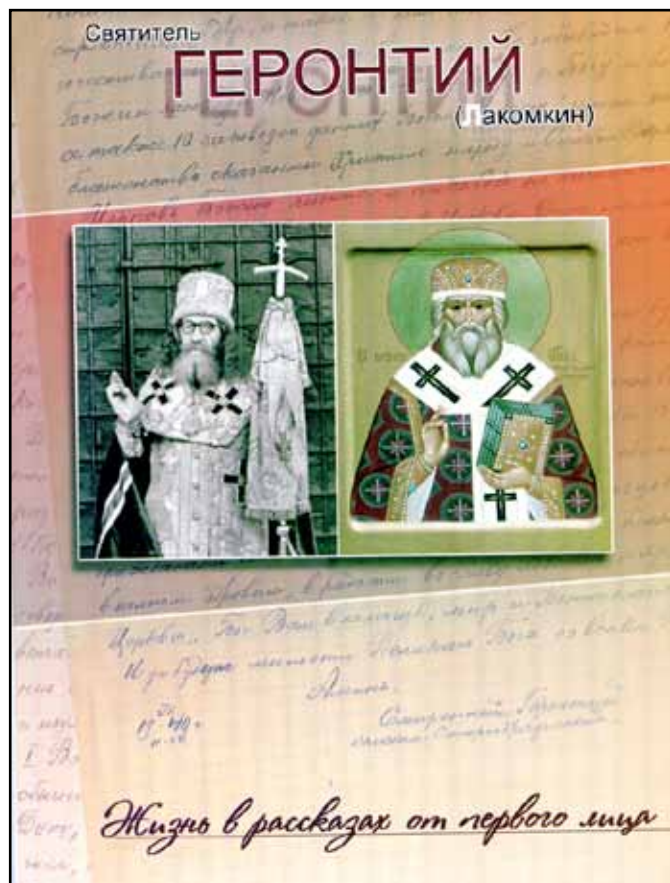
12. Полевой дневник, август 1992 г., Пермская обл., дер. на Верхней Язьве.

13. Сморгунова Е.М. Антихрист – краси-и-вай! О признаках конца света // WAM – World Art Музей 2003. №6. С.99 –122.

14. Слова «грех» и «покаяние» в русских памятниках XV–XVII веков // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей. Академическая серия. Выпуск 5. М., 2000. С.44–71.

15. Полевой дневник, август 1986 г., Молдавия, с. Его-ровка Флорештского района.

БИБЛИОГРАФИЯ



Святитель Геронтий (Лакомкин). Жизнь в рассказе от первого лица. Верещагино, 2015.

В этой книге приведено несколько ярких историй, собственноручно написанных святым, просиявшим в XX в. Святитель Геронтий (Лакомкин) удостоился общецерковного прославления в 2012 г., примкнув к сонму православных мучеников и исповедников, из которых более сотни были канонизированы после раскола XVII в. Народное почитание наравне с самиздатом его богатого наследия распространялось и в хрущевские, и в брежневские, и в горбачевские времена.

В данной книге представлены избранные рукописи, изданные во славу Божию на средства читателей сайта «Старовер» в виде «Народного жития». Также рекомендуем к прочтению подробный многостраничный

сборник наследия святителя Геронтия, изданный в Ярославско-Костромской епархии.

Содержание

Предисловие.

От редактора .

Обращение к читателю.

Десятилетие вне свободы.

Автобиографический очерк св. Геронтия о десяти годах трудов, испытаний и духовных подвигов 60-летнего епископа в ГУЛАГе.

Краткая биография святителя Геронтия.

Жизнь в рассказах от первого лица

Подробные воспоминания об истории семьи, страны и Церкви, написанные св. Геронтием в наизидание потомкам.

Родословие Лакомкиных.

Истории семейного предания.

Армейские испытания святителя Геронтия.

О жизни начала XX в.

Пусть пастырский.

Епископство святителя Геронтия.

Семейные истории: нравы, судьбы, утраты.

Архипастырское приветствие со днем Ангела.

Разъяснение о роли, которую Ангел-хранитель играет в жизни человека и как следует поступать, чтобы не прогневать Господа.

Поучение новобрачным, но совершени[и] брака.

Собственноручно написанное напутствие молодоженам, вступившим в законный брак, с появлением символизма венчания.

Духовное завещание

Обращение еп. Геронтия к чадам Церкви, подготовленное святителем в 1950 г. в ожидании близкой кончины.

Воспоминания о владыке Геронтии.

Грамота поставления во чтеца.

Выписка интервью с епископом Геронтием из журнала «Огонек».

Чудеса.

Канон святителю Геронтию.

И.О. СОБЕННИКОВА

ПУТЕШЕСТВИЯ ПО ЗАБАЙКАЛЬЮ

*«Не убивая врагов своей религии
можно её защитить, а умирая за неё».
(Луций Цецилий Фирмиан Лактанций,
принявший в 303 г. христианскую веру,
воспитатель наследника
римского царя Константина (306-337))*

Я, Собенникова Инна Оровна, правнучка сибирских купцов Молчановых, хочу поделиться информацией, касающейся моей семьи по линии бывших старообрядцев и их вклада в освоение Сибири.

Дома у нас, кроме множества самых разнообразных икон и иконок, было достаточное количество толстых рукописных книг в кожаных переплетах. Написаны они были на старославянском языке витиеватыми буквами коричневыми чернилами. Ценности этих книг я тогда не понимала, прочитывать их не могла, и они перекладывались из коробок на антресоли и обратно. В результате во время бесконечных переездов по Москве они просто затерялись. Даже не вспомню где и когда.

Только теперь я поняла, что это были те самые рукописные книги, написанные ещё до раскола, которые, переселяясь за Байкал, везли с собой мои родственники-староверы в числе самого необходимого. Эти древние фолианты неукоснительно хранились в каждом поколении моих предков по линии бабушки Молчановой, матери моего отца; передавались от отцов детям. Мне они тоже были переданы моими родителями, но только никто не мог объяснить их происхождения, поскольку давно уже все перешли в официальную православную веру.

Теперь из литературы я узнаю, что книги эти, времен святой старожитности, были написаны при первых пяти святейших патриархах Московских: Иове, Гермогене, Филарете, Иоасафе и Иосифе. Да и все великие русские чудотворцы благоугодили Богу именно этими книгами. Очень жаль, что утеряны ценные исторические и домашние реликвии. Очень больно. Это как по пословице: «Имеем - не храним, потеряем - плачем».

Говорят, что подобные книги в большинстве своем были уничтожены во время репрессий 1920-1930-х годов или позже, по невежеству; иные же закопаны в могилы с их владельцами или попали в нечистые руки скупщиков, но у нас в доме они еще оставались в 1990-х годах, привезенные в 1910 г. в Москву на обозах вместе с другими вещами из дальнего сибирского уголка на границе России и Монголии, называемого Кяхтой.

Бесцельно наказывать людей за веру, которую они считают истинной, и в связи с этим

Аксаков писал в 1901 г.: «Орудия церкви могут быть только духовные, способные соблюсти свободу совести. Если же церковь в деле веры прибегает к орудиям не духовным, к грубому вещественному насилию, то это значит, что она отрекается от своей собственной духовной стихии, сама себя отрицает, перестает быть „церковью“, становится государственным учреждением» (1).

Из-за преследований на почве религиозных разногласий староверы толпами бежали из России во все сколько-нибудь безопасные места, в том числе страны сибирские. Многие, в том числе мои предки, оказались в Иркутской части Сибири, в Забайкалье.

Родня по нашей линии упоминается в иркутских источниках самого начала XVIII в., причем в связи со смертью, а это означает, что в реальности эти люди могли попасть в Сибирь к концу XVII в.

Так, по информации из переписной книги, выбывшим после 1-й (1722 г.) ревизии, под 1732 г. значится умерший в Иркутске Тимофей Молчанов. В книге 3-й ревизии, по-видимому, относящейся к периоду 2-й половины XVIII в., указаны Михайло Молчанов 37 лет, и его жена Ирина Анисимовна 30 лет, «взята Кудинской слободы у крестьянина Анисима Олешева» (2).

Местные сибирские историки, работавшие в архивах Иркутска, говорят о мещанах Молчановых, в самом начале XIX в. перебравшихся в Кяхту - торговую слободу на границе с Китаем (теперешняя Монголия) и осевшими там на 200 лет до самой революции 1917 г. Кяхта — это место, куда стекались торговцы со всей России и через которое с конца XIX в. проходил знаменитый «чайный путь».

Кяхта в XIX в. была невелика по размерам, но представляла собой очень богатый купеческий город и один из крупных культурных центров Сибири. На средства местных купцов тут строились богатые церкви, дороги, больницы, дома трудолюбия, приюты, 9 учебных заведений, которые и содержались на средства купечества. Купечеством же был создан местный богатый краеведческий музей при Троицкосавско-Кяхтинском Отделении Приамурского Отдела Императорского Русского Географического Общества (с 1894 г.), которое также не только поддерживалось купеческими семьями материально, но и оснащало русские исследовательские экспедиции, направлявшиеся в Восточно-Азиатский регион из нашего приграничного пункта — Кяхты.

Здесь две параллельные линии Молчановых, находящиеся в родственных узах, перешли из мещан в купеческое звание, удачно на протяжении

нескольких поколений проявили себя в торговле и имели большие деньги, считались миллионерами. Большие семьи Молчановых были одними из самых богатых в городе, а некоторые из них являлись потомственными почетными гражданами города, и, таким образом, имели отношение к руководству городом. Это братья Лука Тимофеевич (род. 1787), Григорий Тимофеевич (род. 1790) и Диомид Тимофеевич (род. 1797) Молчановы.

Их потомки по линии Луки Тимофеевича Молчанова были успешными купцами-предпринимателями до самой революции. Особенно интересен его сын — Николай Лукич Молчанов (1829—1904), купец 1 гильдии, виднейший торговый деятель Кяхты, крупная забайкальская фигура, занимавшийся золотодобычей, участвовавший в «Кяхтинском пароходном товариществе», существовавшем в 1881–1894 гг., которое открыло регулярное сообщение по Селенге и Байкалу. Более доходной для Николая Лукича была чайная торговля с Китаем. С этим семейством связана одна история, которая в свое время наделала много шуму.

Высоко в горах, пролегающих по реке Чикой, на границе Китайской Монголии в 150 верстах от Кяхты находился Чикойский Иоанно-Предтеченский монастырь. У подножия этих гор раскинулись на несколько километров селения Голдановка, Урлук (в семи верстах), далее Кудара. Они все в свое время были заселены старообрядцами.

История возникновения монастыря такова: в этих глухих местах в 1820 г. устроил себе келью некий Василий Федотович Надежин, впоследствии отец Варлаам. Вскоре к нему присоединились другие люди, и образовалась братия будущего монастыря. Пустынники начали посещать именитые и почетные граждане Кяхты, они оказывали ему материальную помощь для устройства пустынной общины. В 1826 г. тут была устроена часовня во имя св. Пророка и Предтечи Иоанна, а по сторонам ее выстроилось несколько келий. Через некоторое время власти и духовенство также приняли участие в строительстве церкви, а при ней монастыря, с целью обращения бурят. Его присоединили к большому Троицко-Селенгинскому монастырю, что стоял около д. Посольское на Байкале. Из Кяхты были пожертвованы в скит богослужебные книги и колокола для часовни (3).

Сохранилось изображение этого монастыря (4). На нем видны церковь, дом монахов и другие здания, которые были буквально прилеплены к скале. Вблизи монастыря находилась пещера, на дне которой была вечная мерзлота.

В 1828 г. преосвященный Михаил — иркутский архиепископ с 1814 г. — предписал настоятелю Троицкого Селенгинского монастыря, иеромонаху Израилю, постричь в монашество пустынножителя Василия Федотова Надежина с именем о. Варлаама. Варлаама знал даже подвижник Саровской пустыни, блаженный старец Серафим.

Израиль (в миру Иван из Костромской

епархии), сорокалетний мужчина, имел благообразную наружность, статную осанку. Занимался иконописью. Говорили, что имел отношение к миссионерской деятельности в Пекине. Старики, знавшие Израиля, отзывались о нем, как о просвещенном и интересном человеке.

За ним присматривали, но в Сибири он «снова впал в заблуждение» и привлек к себе рядом живущих староверов, в том числе некоторых почетных людей г. Кяхты, в особенности семейства купцов Молчановых.

«Много толковал он о порче православия, указывал на отступления священников от истин Христова учения, говаривал, что он сам и есть сын Божий, во второй раз присланный на землю». В содержании его учений было много мистического. Обрядом предшествовало пение священных песен.

Для отправления религиозных обрядов он собирал всех либо в доме купца Молчанова, либо — чаще всего — в Троицком монастыре, который при нем быстро обустроился благодаря богатым вкладам купцов (5).

Пишут, что он вместе с кяхтинской купчихой Екатериной Петровной Молчановой (1796/7—?), женой одного из самых богатых кяхтинских купцов Луки Тимофеевича Молчанова (род. 1787 г.), организовал «раскольничью секту», которая получила название Молчановского толка по фамилии одной из богатых её основательниц. Женщина эта была необыкновенной толщины и дородства, а также замечательного ума. Это была совершенно самостоятельная и самобытная секта, но образовавшаяся в Кяхте в Чикойском монастыре и больше походившая на хлыстовщину.

У него была книга «О подражании Христу». В собраниях он обыкновенно заставлял мальчиков читать Евангелие на русском языке, псалтырь и пр., что придавало этим собраниям вид благочестивых бесед. Общества эти сходны были с сектою «людей Божиих или духовных христиан».

Описывается одно из таких богослужений, имевшее место 17 февраля 1834 г. Израиль поставил в зале настоятельских келий стол, а на нем разложил, «как на престоле, кресты, дарохранительницу со святыми дарами, дискос и проч., накрытые лучшими покровами, поставил аналогии с раскрытой библией. В зале на стульях сидели три девицы и три женщины в белых костюмах и несколько лиц мужского пола». Приказано было сесть и Варлааму.

После чтения одним мальчиком кофизм, приказано было Варлааму читать пророчества. Потом Израиль вынул из дарохранительницы ковчежец со св. дарами, вложил их в простую чайную чашку, покадил, и произнес: «Со страхом Божиим и верою приступите», и начал приобщать всех бывших в зале, начиная с девиц. Затем стоял на коленях, читая составленную им молитву, после того открыл дискос и, сняв звезду, четверугольно обрезал хлеб и раздал для вкушения находившимся тут. Они ели и запивали вином из сосуда. Тут

же принесен был таз, и Израиль, препоясанный платом, начал умывать ноги, начиная с девиц.

«В 3 часа по полуночи отслужил по обычаю утреню в церкви» и, «будучи в чрезвычайном душевном расстройстве», «приставил к дверям церкви сторожа», «заставил девиц мыть алтарь, а женщин — церковь».

На следующий день была воскресная служба, прибыли люди из деревень. «В церковь были принесены 12 стульев; за теми, которые несли стулья, шел Израиль с крестом на голове, по обе стороны его внесены были подсвечники, одна девица несла сосуд вина, другая дискос с хлебом, трое — евангелие и дарохранительницу. Израиль принял из рук их все в царских вратах и поставил на престол, покадил, и приказал всем садиться. Те, у кого он умывал ноги, должны были садиться на стулья, а другие на лавки». В этот день при самом выезде из Чикойского скита он был арестован.

Молчановский толк прекратил свое существование. Купчиха Молчанова подверглась самой суровой каре, но спаслась благодаря деньгам мужа. Её пороли на кяхтинской площади, а затем еще долго таскали для дачи показаний на допросах вместе с её малолетними детьми. В потомстве же Молчановых с тех пор никаких старообрядческих идей не наблюдалось, а её сын Николай (р.1829/30—1904), уже после её смерти, даже был избран купечеством церковным старостой кяхтинского собора, хотя осенял себя двуперстием. Игумен Израиль был сослан в Соловецкий монастырь на вечное заточение. Там он и умер в 1863 г. Постепенно все дело забылось.

По-видимому, крайняя затрудненность в получении старообрядческих священников, а потом и их полное отсутствие в глубинке Сибири, привели к тому, что старообрядцы с радостью обретали священнослужителей.

Проживший среди кяхтинцев более 10 лет в самом конце XIX в. и будучи нашим дальним родственником, ссыльный Попов И.И. в свое время интересовался историей жизни некоторых наиболее видных членов семьи Молчановых. Но он тщетно пытался установить к какого рода толку принадлежало ранее это семейство. Все, что он смог выяснить из рассказов сторожила, это то, что он, будучи мальчишкой, видел, как старшие иногда уходили глубоко в тайгу для сборов в своей молельне, и что якобы Николай Лукич Молчанов, видный кяхтинский воротила, был тогда трехлетним ребенком, а его сестра Ларисса — шестнадцатилетней девушкой, и они во время богослужения изображали Деву Марию с младенцем. Больше ни от кого не было тому подтверждения, и сам Николай Лукич никогда не говорил на эту тему.

Когда через несколько лет после смерти Николая Лукича Молчанова, в марте 1909 г., Троицкосавск-Кяхту посетил епископ Забайкальский и Нерчинский Мефодий, то он почтил память лучших его граждан, отслужив литию

на могиле известного кяхтинского общественного деятеля Николая Лукича Молчанова. Вспоминали его, как бывшего попечителя местного мужского Алексеевского училища (1892—1895), добрыми словами. Ещё в бытность его Городским Головой, училище это было открыто. А в феврале 1895 г. в здании произошел пожар, занятия пришлось прекратить. Тогда Николай Лукич, пожертвовав 5000 рублей, восстановил здание.

Запомнился он местным своими ежедневными многокилометровыми прогулками во всякую погоду между Кяхтой, где он проживал, и Троицкосавском, где был впоследствии похоронен. Такое постоянство, граничащее с упрямством, сочеталось с чрезвычайным хладнокровием. Он не терялся ни при каких обстоятельствах и хорошо умел скрывать свои волнения.

Как-то раз он играл в винт (в карты). Ему принесли срочную телеграмму. Молчанов принял ее, положил в карман и продолжал играть как ни в чем не бывало. Когда его спросили о телеграмме, то Николай Лукич спокойным голосом ответил, что на порогах Ангары разбило две его баржи с чаями. Между тем, он понес миллионные убытки. Чай не был застрахован, так как ввиду опасности пути страховые общества не страховали товары, сплавляемые по Ангаре.

Как и вся жизнь Николая Лукича Молчанова, с самых его ранних лет, была неординарной, такой же был и необычный его конец. Очевидцы рассказывали, что Николай Лукич настолько владел собой, так мог контролировать свое тело, что и смерть не застала его врасплох. Еще за несколько дней до своего конца он привел в порядок все свои дела, сходил в церковь и при встрече с соседями спокойно сказал как бы между прочим, что вряд ли ещё придется с ними в этой жизни повидаться. Ему никто, конечно, не поверил, поскольку он ничем не болел и ни на что не жаловался. Но по возвращении домой он лег на кровать и 29 ноября 1904 г. умер, как писали в некрологе, скоропостижно.

Что касается заселения старообрядцами Забайкалья, то они занимали многие селения Верхнеудинского округа (уезда) по берегам рек Селенги или её притокам - Хилке и Чикойю, как бы образовав селенгинскую и чикойскую группы. В чикойскую группу вошли уроженцы сел Урлук, Хилкотой, Н. Нарым и Альбитуй, селения Малый и Большой Кудары. Селенгинская группа состоит из уроженцев сел Б. Куналей, Тарбагатай, Жирим, Куйтун, Надеино, Десятниково, Бичура (6). Пишут, что староверы были выведены сюда из Черниговской и Могилевской губерний.

Места эти любят называть забайкальской Швейцарией. Селение Бичура тянется на 10 верст. Сначала Старая Бичура, где с постройками старожилов, исповедующих официальное православие, перемешаны постройки старообрядцев, но, несмотря на близкое соседство, между ними смешанных браков не бывает. Новая Бичура — старообрядческое село беглопоповского толка. В начале XX в. среди местных староверов

можно было наблюдать 3 группы. А именно: поповцы белокриницкого толка, беглопоповцы и беспоповцы.

Мой собственный прадед, Александр Аверкиевич Молчанов (1833–1885), купец 2 гильдии, был родней Николаю Лукичу Молчанову и занимал высокое положение в кяхтинском обществе конца XIX в. Он являлся членом первого Попечительского Совета Алексеевского Реального училища г. Кяхты (тогда Троицкосавска), которое окончило все местное мужское население, а также заседателем Кяхтинской городской Ратуши. Все Молчановы с середины XIX в. были почетными потомственными гражданами Кяхты.

Когда начался сплав леса по Амуру, и появилась надобность в обеспечении товарами переселенцев на Амуре, А.А. Молчанов открыл совместно с другими купцами фирму под названием «Приамурское товарищество», которая занималась пушной торговлей на севере Якутии, на Чукотке, в Монголии и давала фирме возможность обменивать меха на китайские чаи (7). Как пишут, основана она была на вере.

Владела она также рядом золотых приисков в Забайкалье, имела пароходство. На всех предприятиях фирмы было занято 1500 человек (8). В 1885 г. на балансе предприятия было 614 тыс. руб. оборотного капитала и 31 тыс. руб. запасного капитала (9). Чтобы понять, как велики были эти суммы, вспомним, что, например, входная плата на Нижегородскую ярмарку в 1885 г. составляла 30 коп, а это было немало.

От родных знаю, что отец А.А.Молчанова был богомазом, и сам он также был знаком с этим искусством. По крови, это зыряне, люди суровые, честные и работающие. Труды этнографического отдела за 1874 г. говорят о том, что часть Чудского племени, что с Урала, также была зырянами.

Поскольку я являюсь правнучкой по этой генетической линии, то мне понятен и интересен дух этих людей, связывающий предков и потомков воедино. И я не только и не столько начала заниматься исследованием этого рода моих предков, но и проехала по местам их жизни в Сибири, стараясь проникнуться их чувствами, их образом жизни в далеких забайкальских краях, пройти по их земле, увидеть кладбища с их захоронениями и подняться высоко в горы, окружающие Кяхту, чтобы вместе с ними оказаться у истоков монастыря, где когда-то в старину, по зову крови их давно ушедших предков, править неразрешенные и к тому времени искаженные временем службы по своим, только им известным понятиям.

Не скрою, что, оказавшись в Кяхте, я пережила чувство растерянности и некоторого разочарования от того, что увидела. Ведь это была простая, такая же, как многие другие виденные мною в пути, деревня: темные от времени деревянные однотипные дома, белосиние окна, ставни, скромное резное украшение наличников, сараи — почти всё времени столетней давности. Их жильцы — внуки и правнуки прежних владельцев, которые жили в одно время с моими

родными.

Возможно, я ожидала увидеть хотя бы остатки той богатой Кяхты, которая описывалась в дореволюционных книгах и моими родными в бытность их проживания там. Раньше в кяхтинской слободе, совсем недалеко от таможни и перехода через монголо-китайскую границу, стояли добротные богатые деревянные дома первых кяхтинских купцов, одними из которых являлись мои родственники — купцы Молчановы. Отсюда родом моя бабушка Александра Александровна Молчанова (р. 1861), в замужестве Собенникова, и вся остальная моя родня.

Теперь на месте этих домов стоят двух-трехэтажные кирпичные однотипные и безликие здания, составляющие спальный район провинциального небольшого городка. Рядом с ними — старый разрушенный и заброшенный за ненадобностью громадный чайный двор, в котором в былые времена кипела работа по расфасовке («ширке») чая нескольких поколений моих родных по дедушкиной и бабушкиной линии, собственно, как и всех остальных купцов, благосостоянию которых можно только позавидовать.

Говорят, что в 1920-е годы дома эти были безвозмездно переданы монгольской стороне, просто в качестве сырья. Таким образом, они были разобраны и перевезены по другую сторону границы. А на образовавшемся в результате этого большом пустыре начали строить уже позже каменные низкорослые дома, которые стоят в двух шагах от великолепного и могучего Воскресенского собора, иконостас которого в бытность тут моих прадедов и дедов был украшен с помощью купеческих денег хрустальными колоннами и чистым золотом, которых, конечно, теперь нет. Но сам храм восстановлен и сверкает своим богатым ликом.

Между Кяхтой и бывшим Троицкосавском (теперь все называется Кяхтой) стоит действующая Успенская кладбищенская церковь, ярко выкрашенная в голубой цвет. Отец Олег — бурятского происхождения, молод, полон подвижнических целей. Ему хотелось бы отметить происхождение всех троицкосавских церквей, а также имена тех, кто их строил, кто поддерживал материально в эпоху их процветания.

Большое кладбище при церкви, огороженное старой оградой, пусто. Тут при советской власти снесли все надгробия, пытались соорудить стадион. Из этого ничего не вышло, но и узнать теперь, кто и где был похоронен, тоже невозможно, так как сохранившиеся каменные надгробия просто аккуратно сложены в одну кучку.

Внутри храма, у самого алтаря, слева, лежит почти черная от времени икона «Споручница грешных». Продается современная, яркая по краскам, ее копия, которая внешне даже отдаленно не напоминает всю черную от времени икону с неясным ликом и еще менее ясными красками. Этот едва просматривающийся, плохо прорисованный лик на черной доске — верный признак её старины. А еще есть уголок в церкви,

где нашли свое пристанище старинные, в том числе старообрядческие, образа. Они в добром соседстве с современными, и их никто не гонит.

«Споручница грешных» — один из наиболее любимых в Сибири образов Пресвятой Богородицы, который, кстати, доставил в Троицкосавск Диомид Молчанов в самом начале XIX в. Ежегодно 11 июня, в день празднования этой иконы, из Успенского храма проводится крестный ход к Иоанно-Предтеченскому (Чикойскому) монастырю.

Обычно люди собираются в селении Урлук и затем идут 3 километра в гору по довольно крутой тропинке. Редко кто ходит туда среди года. В этот раз мы шли с отцом Олегом вдвоем.

Подъем оказался не простой и даже опасный. Совершенно безлюдное место среди тайги и завывание то ли волков, то ли одичавших собак совсем не успокаивали душу. В таких условиях мы провели половину дня, и я до сих пор считаю себя счастливой, что нам удалось живыми добраться до людей. Но, конечно, красоты там наверху горы неземные, ручей из источника и вправду с хрустальной водой. Из людей никого.

Однако, всё же бывают тут люди, которым место это небезразлично, поскольку начал кем-то строиться молельный дом и маленькая трапезная. Но давно сгнили деревянные кельи, от храма виднеются лишь остатки каменной кладки. Мощи святого Варлаама находятся в одном из Читинских монастырей, а здесь, на месте его упокоения под бывшим алтарем, где было обнаружено тело старца, стоит крест с табличкой, и каждый, кто сюда поднимется, может помолиться у его могилы.

На всем протяжении более ста пятидесяти километров от Кяхты до Урлука, что у подножия Чикойских гор, стоят бывшие старообрядческие деревни, в том числе Малая и Большая Кудара. Живут ли там до сих пор потомки бывших староверов, населявших раньше эти места? Одно понятно, что жить там тяжело. Никакого сообщения между населенными пунктами нет. Надо иметь свою машину. Но видно по домам, как бедны люди, что тут проживают или доживают свой век.

Удалось мне в один из своих приездов посетить старообрядческую деревню километрах в семидесяти от Кяхты — Новодесятниково. И даже пожить в ней несколько дней. Туда так просто не добраться: надо пересекать реку паромом, который, естественно, работает не круглый год. Так вот, в деревне этой мне повстречалась одна женщина по фамилии Молчанова, которая уверяла, что пришли Молчановы сюда, так же как и в Кяхту, из Истока, что лежит с восточной стороны Байкала чуть выше Улан-Удэ. Но фамилия эта распространенная, а поэтому нет никакой гарантии, что именно наши до Иркутска жили в этом местечке под названием Исток.

В Новодесятниково меня отвели к дому, который считается местным музеем, так как он

расписан хозяйкой всюду, где только возможно: стены дома снаружи и внутри, табуретки, двери, сундуки, столы, посуда, горшки — все разрисовано хозяйской рукой яркими, прекрасными, простыми и незатейливыми, почти детскими, узорами. У хозяев я провела полдня; мы пили чай и рассуждали о старой вере.

Хозяйка собрала несколько старых вещей из одежды, которая когда-то принадлежала ее предкам, и устроила небольшой музей из этих вещей. В другой комнате она расположила разные деревянные домашние хозяйственные принадлежности, которыми пользовались в быту столетие назад. Аккуратнейшим образом развешаны по наружной стенке сарая принадлежности для молотьбы, косы, топоры и разная металлическая хозяйственная утварь. И можно было только удивляться, как эта немолодая женщина, не теряя ни одного часа, отпущенного ей жизнью, собирает, украшает, моет, сажает, расписывает, превращает свой дом в самобытный музей, который, к сожалению, мало кто видит.

Несмотря на то, что молодое население этих мест постоянно уменьшается, министерство культуры Бурятии не дает забыть старообрядцам их самобытную культуру, песни и пляски. С их помощью проводятся фестивали духовного единения старообрядцев мира, что направлены на сохранение, возрождение и передачу культурных традиций молодым.

Мне показывали фотографии и печатные материалы, которые представляют «восемь фольклорных делегаций семейских», съехавшихся из разных уголков Мухоршибирского района Бурятии в село Новый Заган на праздник старообрядчества «Исток», данный по названию того места, откуда пришли их предки. И теперь это уважительно называется «Православное старообрядчество» (10). Там они по сей день собираются каждый год.

Кроме того, Организация ЮНЕСКО внесла семейскую культуру, распространенную в Бурятии, в число мировых шедевров. Считается, что именно среди потомков бежавших сюда от гонений старообрядцев — самый высокий процент музыкально образованных людей, которые ко всему прочему бережно сохраняют свои традиции прикладного искусства.

Посетив, во второй мой приезд, селение Бичура, населенное староверами, я также была там принята очень благожелательно. Но надо сказать, что меня туда направил кяхтинский старообрядец, который служит в охране местной маленькой гостиницы, где я остановилась. Без его звонка вряд ли мне было бы оказано так много внимания. Здесь меня сводили в их местный маленький музей, который состоит из игрушек ручной работы, деревянной утвари, используемой более столетия назад, и разного рода поделок и вышивок. Местные женщины имеют вкус, золотые руки и невероятно трудолюбивы. Меня удивило то, что по деревне расхаживают огромные боровы, причем таких размеров, какие я только в своем детстве

видела на Выставке народного хозяйства. Своим сытым и вальяжным видом они украшают простые плетни и пыльные дорожки.

Посещение селения Тарабагатай было кратким, и мне не удалось попасть в местный музей, собранный старообрядческим священником. С ним прибывающие созваниваются заранее с тем, чтобы получить экскурсию в этот музей старообрядческих редкостей. Здесь удалось разглядеть расписанные наружные части домов и ворот, где самые красивые росписи в виде белых коней радовали глаз своей необычностью.

Завершая своё сообщение, надо сказать, что среди многих российских промышленников и купцов были старообрядцы. Крупнейшими меценатами России также были староверы. Сибирь не была исключением. Конференция дает возможность вспомнить о вкладе этих людей в сохранение их традиций и развитие потенциала страны. Думается, что если бы этих талантливых, работоспособных и здоровых людей в свое время не притесняли, не гнали, не уничтожали, то и страна наша была бы совершенно иной, а ее прогресс и мощь возросли бы многократно.

К сожалению, в настоящее время жизнь старообрядческих деревень и селений по своему благополучию являет жалкое зрелище. Как и прежде, старообрядческие деревни сегодня представляют собой «затерянные мирки» на территории нашей громадной Родины. Это больше не таежные чащи, но умирающая часть страны, которая так и не выбралась из XIX в.

Начало новому разорению поднявшихся было дальних деревень и селений, положили 1990-е годы, когда, по словам местного населения, приехали люди, которые вывезли весь скот, включая лошадей (500 голов) и столько же коров (Новодевятниково). Соответственно, ненужным стал построенный предыдущими поколениями молочный завод, который сейчас превратился в груды обломков.

И такая картина всюду в забайкальских деревнях — старообрядческих и не старообрядческих. Потомкам людей, которые когда-то были вынуждены покинуть центральные области России, не уделяется должного внимания. Они лишены элементарной медицинской помощи, а за простой мукой надо выезжать за много километров. Работа практически отсутствует, или труд оплачивается настолько мизерно, что некоторым не хватает даже на оплату электричества.

Заканчивая на этой невеселой ноте свое сообщение, хочу выразить благодарность за данную мне возможность привлечь внимание общественности к данной теме.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Забайкалье. Газета. Чита. 1901. №2.
2. Об этом см.: Найденов Н.А. Иркутск. Материалы для истории города XVII–XVIII столетий. М., 1883.
3. См.: Пустынник Варлаам, основатель Иоанно-Предтеченского Скита на границах Китайской Монголии, в Чикойских горах за Байкалом. Иркутск, 1894.
4. Семенов П.П. Живописная Россия. Журнал. Т.12. СПб., 1895. Ч.1. С.206 Рис. Чикойский монастырь.
5. См.: Максимов С.В. Виноватые и обвиненные // Максимов С.В. Собрание сочинений. СПб., 1896. Т.2.
6. См.: Русские старожилы Сибири. Историко-антропологический очерк. М., 1973.
7. Воспоминания: Торговля в монархическом Красноярске - <http://www.sibmedport.ru/article/11072-torgovlja-v-monarhicheskom-krasnojarske/>
8. См.: Адресная и справочная книга Москва-Сибирь торгово-промышленных фирм. На 1910 г. М., 1910.
9. Летопись Забайкалья. Газета. №1–2, 4–5. Чита, 1908.
10. <http://www.edinoslavie.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=156>

А.Н. СТАРИЦЫН

**ГЕОГРАФИЯ РАССЕЛЕНИЯ СОЛОВЕЦКИХ ВЫХОДЦЕВ –
ОСНОВАТЕЛЕЙ СТАРОВЕРЧЕСКИХ ПУСТЫНЕЙ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII В.**

Выходцы из мятежного Соловецкого монастыря известны как распространители известий об осаде монастыря, о взглядах и мученической кончине его защитников (1). Немногие монахи оказались за пределами монастыря до осады. Общее число монахов и мирян, вышедших или высланных из монастыря во время осады с 1668 по 1676 гг, по подсчетам О.В. Чумичевой приближается к 160 (2). Многие уходили из монастыря, чтобы принять реформированный обряд и сотрудничать с церковными и светскими властями. Непризнанный восставшими и изгнанный из монастыря архимандрит Иосиф обосновался в Сумском остроге, где сформировал альтернативную администрацию Соловецкого монастыря из монахов, принявших церковные нововведения. В Сумском остроге находилась тюрьма для соловецких выходцев, отказавшихся признать церковную реформу. Многие сумели избежать тюремного заточения или освободиться из него. Некоторые из них, такие как иноки Епифаний, Герман Коровка, Геннадий Качалов, священноинок Пафнутий, черные дьяконы Игнатий и Пимин и др., положили начало традиции северного пустынножительства во времена церковной реформы. Определение ареала расселения соловецких беглецов и локализация их пустыней является предметом исследования в данной статье.

Основной массив использованных источников представляет собой комплекс документов старообрядческого и официального происхождения, содержащих разнообразные сведения об интересующей нас проблеме. Это в первую очередь старообрядческие сочинения, принадлежащие выговской литературной школе: жития иноков Корнилия Выговского (2 редакции: Пахомия и Трифона Петрова), Епифания и Геннадия, исторические сочинения И. Филиппова «История Выговской пустыни» и С. Денисова «История о отцах и страдальцах соловецких» и «Виноград Российский». Староверческие источники, характеризующиеся высокой степенью достоверности, обладают уникальной фактологической наполненностью.

К официальным документам относятся: служебная переписка, возникавшая в случае обнаружения староверческих поселений (изветные челобитные, митрополичьи грамоты, донесения и отписки воевод, подьячих и других должностных лиц), материалы переписи Олонцкого уезда 1678 г. и I ревизии начала XVIII в. Эти документы содержат надежную информацию о лицах, известных из староверческих сочинений. Особым видом источников официального характера

являются следственные дела и допросные речи арестованных староверов и лиц, подозреваемых в староверии. Эти источники требуют осторожного обращения, потому что попавшие в трудное положение люди могли давать ложные показания, чтобы по возможности смягчить или избежать сурового наказания.

Помимо источников, вышедших из двух противоположных лагерей – староверческого и официального – нами привлекаются свидетельства устных преданий, воспоминаний, рассказов местных жителей, позволяющие в новом свете взглянуть на известные факты.

В основу изложения материала положен географический принцип. Сначала будут рассмотрены окрестности Соловецкого монастыря, Беломорское побережье, потом район между Онежским озером и Водлозером, получивший название Выговский суземок. Хронологическая последовательность возникновения пустыней будет иметь второстепенное значение, потому что в большинстве случаев установить точную датировку не представляется возможным.

На Соловецком острове у Вихля озера соорудили себе келью 2 соловецких монаха Никодим и Савелий. Они были пойманы в лесу стрельцами во время осады Соловецкого монастыря в 1670 г. и доставлены в Сумский острог, где их допросили. В своих показаниях монахи сообщили, что вышли из Соловецкого монастыря 24 мая 1670 г. (3). Старцы готовились к пустынножизни всю зиму, тайно вынося из монастыря сухари и муку. Никодим принял постриг на Соловках в 1668 г. До пострижения «был он москвитин боярский человек, служил у Давыда Микифорова сына Неплюева, звали его в мире Нестерком», жил в Москве. Савелий постригся в 1664 г., а до этого 20 лет прожил в монастыре в суконной службе. Он был сыном ярославца, посадского человека Агея Иванова сына Рогуева, занимавшегося суконным промыслом (4). В пустыни Никодим и Савелий прожили 5 недель и были пойманы стрельцами 28 июня 1670 г. На допросе они заявили, что их не устраивали радикальные взгляды повстанцев, что они выжидали время, чтобы покинуть остров (5). Но в это трудно поверить, т.к. оба являлись духовными детьми радикально настроенных старца Тихона Вологодского и черного священника Лаврентия (6), высланных ранее из монастыря (7). Из обстоятельств ареста пустынников следует, что они не искали встречи со стрельцами, чтобы сдаться, а были обнаружены случайно. Название озера Вихлей скорее всего было утрачено, так как в современных реестрах водных



**Келья на берегу Малого Кумяжьего озера, июль 1967 г. Фото В.Д. Коханова.
Из личного архива сотрудницы Кандалакшского заповедника А.Л. Беляевой.**

ресурсов такое название не встречается. Исходя из этимологии названия, можно предположить, что оно имело искривленную или извилистую форму. Допустимо отождествить его с Большим Кривым озером, расположенным в центральной части Большого Соловецкого острова приблизительно в 7 км от монастыря.

В Ковдской волости, как следует из «Истории о отцах и страдальцах соловецких» Семена Денисова, на необитаемом острове Великом в Кандалакшском заливе поселились оставившие Соловецкий монастырь черный священник Павел, черный дьякон Серапион и слуга Логин. Пустынь просуществовала 30 лет, т.к. по сообщению С. Денисова, столько пустынники прожили на острове. К моменту открытия их убежища рыбаками в живых оставался один только о. Павел (8). Из «Истории» не ясно, когда они вышли из монастыря и когда были обнаружены рыбаками. В «Материалах» Н.И. Субботина есть свидетельство о высылке из монастыря священника Павла в 1674 г. (9) Но для отождествления его с великоостровским пустынником нет серьезных оснований.

Остров Великий — самый крупный из островов Кандалакшского залива Белого моря (22 км в длину и 6,5 км в ширину). Данных С. Денисова, изложенных в «Истории о отцах и страдальцах соловецких», недостаточно, чтобы установить точное место обитания на нем соловецких беглецов, однако можно высказать следующее предположение. С.В. Максимов, посетивший о. Великий в 1857 г., видел в центральной части острова остатки скита, в котором,

по рассказам местных жителей, жили старушки-староверки, выселенные незадолго до приезда Максимова (10). В настоящее время о. Великий входит в состав Кандалакшского государственного природного заповедника, в научном архиве которого сохранились воспоминания старожилов и сотрудников заповедника о существовании скита вблизи Малого Кумяжьего озера, расположенного в центральной части острова: «Интересно отметить на острове Великом прежние скитские строения. Местные жители, тот же Вакулин В.В. [и] другие, помнят, как еще в детстве ходили на озеро Кумяжье М. к старцу Андрею на поклонение, келья которого находилась на красивом высоком берегу озера. Здесь служили молебны приезжие из Мурманска и Архангельска попы, освящая воду озера. Теплое чистое озеро являлось купелью и исцелителем всех духовных и телесных страданий. Оно и до сих пор у многих старых жителей зовется священным. Старец Андрей провел здесь всю свою старость. После смерти прах его был похоронен в той же келье. Позднее по большим праздникам съезжались богомольцы. Часовня лет сорок тому назад обновлялась, и ныне это маленькое своеобразное убежище выглядит свежим и крепким. Оно примерно в 2,5 м ширины, 3,5 м длины, 2 м высоты, с маленьким отверстием вроде окна 1015 см и низкой дверцей. Прах старца перенесен» (11). Запись в Летописи природы сделана в 40-х годах XX в., отсюда можно приблизительно вычислить, что время пребывания на острове старца Андрея падает на конец XIX в. Судя по тому, что на озеро к келье старца приезжали священники из Мурманска

и Архангельска, он не был старообрядцем. Небольшое упоминание о некоем отшельнике (возможно, о том же самом) есть в воспоминаниях биолога М.Е. Виноградова, впервые попавшего на остров Великий в 1948 г. Воспоминания были записаны и обработаны сотрудницей заповедника Н.А. Горяшко (псевдоним — Александра Горяшко): «... А раньше на Великом отшельники жили. Была там келья отшельника. Внутри гроб с камнями, и он спал в гробу на камнях. А потом, когда там сделали концлагерь, то он как-то растворился в контингенте» (12).

Возникает предположение, что староверы, а позднее, возможно, и православные отшельники поселились на месте описанного С. Денисовым первоначального поселения соловецких выходцев, которое следует локализовать в районе Малого Кумяжьего озера.

По свидетельству «Истории Выговской пустыни» И. Филиппова, на морском побережье в Канда拉克шской волости обосновался священноинок Пафнутий кинешемец, который покинул Соловецкий монастырь накануне восстания (13). Неизвестно, сразу он осел в Канда拉克шской волости или странствовал в других местах. Можно лишь осторожно предположить, что с Соловецких островов он сначала отправился в Каргополь по указанию своего духовного сына старца Ефрема, который организовывал побег недовольных монахов из монастыря. В Каргополе Пафнутий мог скрываться до 1677 г., когда убежище соловецких монахов в Спасо-Преображенском монастыре прекратило существование. В основанной на Беломорском побережье пустыни он пребывал до 1695 г. Потом ушел в Выговское общежительство, где провел 7 лет, участвуя в устройении внутренней жизни общины на основе устава Соловецкого монастыря. Как следует из материалов I ревизии, Пафнутием были пострижены почти все выговские монахи, известные в 20-х годах XVIII в. (14). С Выга он ушел к морю, много путешествовал по побережью, доходя до Зимнего берега (Золотницкая волость Двинского уезда), где посвящал в монашество обитателей зимнесторонских пустыней (15), и вернулся на прежнее место в беломорскую пустынь (16). В 1702 г. к Пафнутию в Канда拉克шскую волость пришел казначей Александр-Свирского монастыря Давид. В поисках истинного благочестия Давид посетил Соловецкий монастырь и Анзерскую пустынь, где ему, вероятно, посоветовали поискать Пафнутия на Беломорском побережье. Пафнутий поучил его в старой вере, перестриг по старому обряду и возложил на него схиму, дав ему имя Давыд. Пожив некоторое время с Пафнутием, Давыд попросился отпустить его жить отдельно в собственной пустыни. Так в Канда拉克шской волости у моря возникла еще одна пустынь, которая просуществовала, по сведениям И. Филиппова, около 20 лет (17).

Точные места на берегу Белого моря в Канда拉克шской волости Кольского уезда, где обитали Пафнутий и Давыд неизвестны. В материалах I ревизии сохранились показания

староверов о существовании в начале XVIII в. многих «Поморских пустыней в лесу у Топозера» (18). Можно предположить, что речь идет о Топозерском ските, частью которого явились пустыни и в Канда拉克шской волости. Однако к настоящему моменту нет достаточных данных, чтобы отождествить сведения о пустыни Пафнутия в Канда拉克шской волости с Топозерским скитом. Возможно, Пафнутий перешел из Канда拉克шской волости в Елетьозерскую и построил себе келью в лесу недалеко от Топозера, явившись, таким образом, основателем Топозерской пустыни. О пребывании Пафнутия у Топозера (19) сообщил его постриженник тоже Пафнутий (Кумсозерский) на допросе, произведенном в 1735 г. в тюрьме Тайной канцелярии. Пафнутий указал время, когда он обнаружил старца у Топозера — 18 лет назад, то есть в 1717 г. По слухам, дошедшим до Пафнутия (Кумсозерского) от крестьян, Пафнутий Соловецкий умер 15 лет назад, то есть в 1720 г. (20). К указанным датам следует относиться с осторожностью, так как основаны они на памяти и имеют явные погрешности. Так, соловецкий архимандрит Фирс, по словам Пафнутия (Кумсозерского), тоже умер 15 лет назад, то есть в 1720 г. (21). Однако точно известно, что Фирс умер 5 марта 1718 г. (22). По данным I ревизии Пафнутий Соловецкий умер приблизительно в 1713 г. (23).

Любопытные наблюдения можно сделать, если сопоставить информацию, содержащуюся в показаниях Пафнутия (Кумсозерского), с местным (топозерским) устным преданием, изложенным И. Прушакевичем в статье «Сказание о Топозерском ските» (24). Прушакевич пишет, что по преданию основателем скита был некий Иосиф выходец из Выговского общежительства, где он был уставщиком, и, вступив в конфликт с первенствующими лицами в общежительстве, вынужден был его покинуть. На Топозере он нашел удобное место, где, по предположению Прушакевича, уже существовала пустынь, построенная выходцами из Соловецкого монастыря (25). Обращают на себя внимание три обстоятельства: 1) выговский уставщик с именем Иосиф неизвестен; 2) в первые годы существования Выговского общежительства Пафнутий выполнял в нем роль уставщика; 3) он сам и был выходцем из Соловецкого монастыря. Очевидно, что в основе предания лежат действительно имевшие место события, искажено только имя основателя скита.

В неизвестной волости в пустыни у моря жили выходцы из Соловецкого монастыря черный дьякон Пимин, старец Григорий и дьячек Иван Захарьев. Их арестовали в 1670 г. по извету «варзуженина» Павлика Титова (26). Возможно, и сама пустынь находилась близ устья р. Варзуги на Терском берегу. На это косвенно указывает тот факт, что спустя 3 года после разорения пустынного убежища соловецких отшельников в Варзугу продолжали приезжать соловецкие мятежники для рыбного промысла и находили

сочувствие как у местного населения, так и у соловецких приказных старцев — представителей официальной администрации, сотрудничавшей с осаждавшими монастырь воеводами (27). О существовании староверческих пустыней на Терском берегу свидетельствуют показания староверов, сделанные во время I ревизии (28). Арестованных пустынников препроводили в Сумский острог к воеводе Игнатию Волохову. Судьба их известна: Иван Захарьев был казнен, а Пимин и его ученик Григорий после годичного заключения отпущены (29).

Получив свободу, дьякон Пимин обосновался в Лопских погостах, имевших давние экономические, административные и духовные связи с Соловецким монастырем (30). Здесь он пребывал около 16 лет, проповедуя старую веру в окрестных деревнях. Пустыня Пимины благодаря его активной проповеднической деятельности со временем преобразовалась в крестьянское поселение. Он погиб в огне во время разорения стрелецкой командой его пристанища на Березовом острове Тунгудского озера вблизи от д. Березов наводок Шуезерского погоста 9 августа 1687 г. (31). Нельзя утверждать, что Пимин на протяжении всех 16 лет, которые он провел в Лопских погостах, имел постоянное пристанище на Березовом острове. Вполне допустимо думать, что он менял места для проживания, а Березов остров стал местом его последней пустыни.

Соловецкий старец Геннадий Качалов против своей воли оставил монастырь в 1667 г., т.к. был привлечен к следствию, проводившемуся стольником А.С. Хитрово. Несколько лет он находился в заточении сначала в Ярославле, потом в Москве. Совершив побег из московского Новоспасского монастыря, Геннадий 12 лет прожил в пустыне на р. Тихвинке. О странствиях Геннадия сохранилась подробная информация в старообрядческом сочинении агиографического жанра «Краткое сказание о ревности и подвизех духовных преподобного отца Геннадия, жившаго при реце зовомой Немене, яже у Спаса на Бору» (32). Это сочинение было создано выговскими книжниками в первой половине XVIII в. Подобно другим выговским сочинениям, основанным на свидетельствах очевидцев, «Сказание» отличается высокой степенью достоверности (33). Согласно «Сказанию» Геннадий поселился в лесу на реке Тихвинке в хижине, устроенной его единомышленником Фаддеем (34). Его пустынь просуществовала до января 1683 г. Арестованный Геннадий был допрошен митрополитом Корнилием, которому отказался подчиниться. Его отправили для исправления в Антониевский монастырь, где Геннадий вынужденно принес покаяние господствующей церкви (35). Потом он был препровожден в Клопский монастырь, откуда сбежал в июле того же года. По сведениям тихвинского краеведа начала XX в. И.П. Мордвинова, он скрывался на р. Сясе у своего родственника Давыда Качалова в Островке (36). Когда его убежище было обнаружено, Геннадий ушел из

Тихвинского уезда в Повенец. Там, сговорившись с местным священником Ефремом и старцем Пафнутием Слепым, он ушел на Нюхчозеро. Устроив недалеко от озера себе убежище, пустынники, прожили в нем около шести лет с 1684 по 1690 гг. (37). Оттуда Геннадий переселился на Выг в пустовавшую келью инока Кирилла. Позже он перешел жить к речке Немене недалеко от места, получившего позднее название Тихвиноборский скит, и умер в 1696 г. (38). Последнее пристанище инока Геннадия находилось на полпути между Тихвиноборским скитом и поселением «Старый завод».

Черный дьякон Игнатий, оставив Соловецкий монастырь до его осады, сначала скрывался в Каргополе в Спасо-Преображенском монастыре у игумена Евфимия (39). После ухода из Спасо-Каргопольского монастыря в 1677 г. Игнатий некоторое время путешествовал по Каргополью и другим землям, доходя до Псковских пределов (40). В 80-е годы он вернулся в Заонежье и обосновался в районе Пурнозерских озер, а затем построил келью на острове Сарозера в 16 км от Повенца. Игнатий был талантливым проповедником, и вокруг него собралось множество учеников. Около года в его Сарозерской пустыни укрывался будущий выговский руководитель Даниил Викулов (41). Келья Игнатия на Сарозере могла превратиться в крестьянское поселение, т.к. туда стали приходиться люди (42). Но усилившиеся поиски тайных поселений вынудили Игнатия покинуть Сарозеро, как предположила Е.М. Юхименко, чтобы увести гонителей от этих мест и пострадать в Палеостровском монастыре 4 марта 1687 г. (43). Время выхода Игнатия с его учениками из Сарозерской пустыни можно установить с точностью до месяца. По сообщению И. Филиппова староверы пробыли в Палеостровском монастыре больше недели, следовательно, Сарозерская пустынь была оставлена в апреле 1687 г. во время Великого поста (44).

Соловецкий инок Герман Коровка был выслан из монастыря вместе с группой радикально настроенных иноков и мирян 11 сентября 1669 г. (45). По сведениям С. Денисова год он провел в тюрьме Сумского острога (46). Потом, освободившись, как следует из «Жития Корнилия Выговского», отправился в Каргополь, где скрывался в монастыре вместе с дьяконом Игнатием, Иосифом Сухим и другими соловецкими монахами (47). Оставив Спасо-Каргопольский монастырь в 1677 г., Герман ушел в Олонецкий уезд, где его нашел каргополец Василий Быков, ушедший из Каргополя вслед за своим духовным отцом. Пустынники поселились у Тамбичозера «и поставиша келию, и живяху пустынным нужным житием, сосну и дуб и траву толчаху и ядыху, и пашню пашуще мотыкою» (48). В воеводской памяти, опубликованной в «Олонецких губернских ведомостях», их пустынька называлась Георгиевской на Пазбачо-озере в 30 верстах от Челможи и от Палии. Скорее всего, это неправильная передача названия Тамбичозера.

Как следует из текста воеводской памяти, вследствие доноса пудожгорского священника (49) на Тамбичозеро за пустынниками была послана стрелецкая команда в 1681 г. С Германом и Василием проживал еще некто Ивашка, а посылка была организована из Москвы из приказной палаты (50). По сведениям И. Филиппова, посылка была из Новгородского Разряда, куда их и доставили в оковах. Арестованных пустынников отправили под надзор в новгородские монастыри: Германа — в Хутынский, а Василия — в Антониев, из которых они сбежали через год (51).

Соловецкий инок Епифаний, покинувший монастырь по благословению своего духовного отца старца Мартирия в 1656 или 1657 г., долгое время прожил на Виданском острове в Сунской пустыни у её основателя старца Кирилла (52). В 1664 или 1665 г. он переселился на р. Водлу к старцу Корнилию, вместе с которым основал пустынь недалеко от Кяткозера. Оттуда в 1667 г. он ушел в Москву обличать новую веру (53).

На Челозере в промежутке времени между 1674 и 1676 гг. обосновался соловецкий черный дьякон Питирим. Постриженник Диодоро-Юрьегорского монастыря, он оказался в Соловецком монастыре во время восстания. В 1674 г. Питирим перешел жить в Анзерскую пустынь, где вместе с другими монахами занимался доставкой продовольствия в осажденный монастырь. Там он был арестован посланной из Холмогор специальной комиссией, выяснявшей благонадежность анзерских старцев. Оставленных на Анзерском острове монахов, видимо, не очень тщательно охраняли, потому что дьякону Питириму удалось ночью на лодке покинуть остров. Беглец благоразумно отказался от кратчайшего пути мимо Соловецких островов, к островам Большому и Малому Жужмуям и дальше в сторону Сумского посада. На этом маршруте он легко мог попасть в руки осаждавших Соловецкий монастырь стрельцов. Питирим избрал окружной путь более длинный, но более безопасный. На Летней стороне, куда направился Питирим, два года назад анзерские монахи закупали рыбу для соловецких сидельцев, и население сочувственно относилось к восставшим (54). Переплыв через Восточную Соловецкую салму, он двинулся вдоль Лямецкого берега до устья р. Онеги. Отсюда он, избегая селений, проплыл вдоль берега моря до Кушерецкой волости. Из повествования И. Филиппова, который подробно описал передвижение старца Питирима от берега Белого моря вглубь материка, можно заметить, что стрелецкие караулы находились только на побережье, а внутренние территории оставались неподконтрольными властям. В Кушерецком погосте, центре религиозной и общественной жизни волости, должна была располагаться стрелецкая застава, призванная отлавливать соловецких выходцев и не позволять местному населению общаться с монастырем. Именно Кушерецкий погост беглому монаху следовало

обойти стороной по совету некоего христороуба, с которым он встретился в устье Кушреки. Здесь из-за невозможности плыть вверх по извилистым, порожистым рекам Питириму пришлось расстаться с лодкой и продвигаться лесными тропами через горный кряж Ветреный пояс до селения Калгачиха. Еще один встретившийся в пути христороуб указал старцу дорогу в глухие пустынные места, находящиеся в бассейне р. Выг, где можно было укрыться от преследований. Питирим добрался до озера Челозеро и там прожил некоторое время. От Челозера он перебрался на Выг, когда уже там стали появляться первые жилища переселенцев из ближайших обитаемых волостей. Через них он установил связь с родными в деревне Гангозеро и сумел перевезти на Выг свою племянницу с матерью. Вслед за ними на Выг переехал и брат Питирима, принявший иночество с именем Ионы. Сам иеродьякон Питирим постоянно переходил с места на место и часто бывал в родных местах — в Кижском и Шуйском погостах. В один из таких приходов зимой 1692 г. в с. Космозеро он был схвачен по приказанию космозерского священника (55) и отвезен в село Великую губу. Оттуда его скованного под караулом отослали в Олонец с отпиской, в которой говорилось, что соловецкие старцы приходят из Выговской пустыни и учат народ, а один из них по имени Питирим пойман. Весть об аресте старца Питирима дошла до находившегося в то время в Шунгском погосте Даниила Викулова. Он собрал пятерых помощников и послал их на конях вдогонку за старцем. Они настигли арестованного Питирима у села Пряжи на волоке и отбили его у конвоиров (56). Питирима укрыли от преследователей в Шунгском погосте, а затем перевезли в Выговскую пустынь. Оставшуюся часть своей жизни на Выгу Питирим прожил у Солотозера. Он умер в глубокой старости и был погребен в Солотозерском скиту (57).

На основании изложенного материала можно заключить, что соловецкие монахи, покидая монастырь, оседали в ближайших местах, основывая новые пустыни на хорошо им знакомых землях Соловецкой вотчины. Территории, близко прилегающие к владениям Соловецкого монастыря (Кольский, Двинский и Олонецкий уезды), также становились местами поселений соловецких выходцев. Геннадий Качалов, имевший родственников в Тихвинском крае, пытался сначала построить себе убежище недалеко от Тихвина, но потом тоже ушел в пределы владений Соловецкого монастыря.

При передвижении на дальние расстояния монахи пользовались хорошо известными дорогами как сухопутными, так и водными. Например, водно-сухопутный путь из Онежского озера до Белого моря был в средневековые популярен у купцов и паломников, добравшихся до Соловецкого монастыря (58). При преодолении коротких расстояний (в зимнее и летнее время) использовались лесные тропы, знакомые местным крестьянам и охотникам.

Таким образом, ареал заселения соловецкими монахами лесных просторов Севера охватывал в основном земли, примыкавшие к Белому морю. Это Соловецкий остров, Ковдская, Кандалакшская волости Кольского уезда, Варзужская волость Двинского уезда, Лопские погосты, Выгозерский и Пудожский погосты Олонецкого уезда. В Каргопольском уезде, несмотря на то, что там скрывались многие соловецкие монахи, ими не было основано ни одной пустыни.

Локализовать 13 пустыней (у Вихлея озера, Великоостровская, Топозерская, на Беломорском побережье, на Терском берегу, у Тунгудского озера, на реках Тихвинке и Сяси, Нюхчозерская, Сарозерская, Тамбичозерская, Кяткозерская, Челозерская), основанных соловецкими выходцами, возможно в большинстве случаев лишь приблизительно, когда есть привязка к озеру или реке.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Шапов А.П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XVIII // Сочинения А.П. Шапова в 3 томах (с портретом). СПб.: Издание М.В. Пирожкова, 1906. Т.1. С.287; Дружинин В.Г. Старообрядческая колонизация Севера // Очерки по истории колонизации Севера. П., 1922. Вып.1. С.70; Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. М., 2002. Т.1. С.15-16.
2. Чумичева О.В. Соловецкое восстание 1667-1676 годов. М., 2009. С.119.
3. РГАДА. Ф.125 (Монастырские дела). Оп.1. Д.5. Л.2-3.
4. Там же.
5. Там же.
6. Там же.
7. Чумичева О.В. Указ. соч. С.237-238.
8. Повесть об осаде Соловецкого монастыря // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. М., 1988. Кн.1. С.167.
9. Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н.И. Субботина. М., 1878. Т.3. С.350-352.
10. Максимов С.В. Год на Севере / вступ. статья, подгот. текста и примеч. С. Плеханова. Архангельск, 1984. С.160.
11. Летопись природы Кандалакшского заповедника. Кн.1. 1939-1947 гг. // Научный архив Кандалакшского государственного природного заповедника.
12. Виноградов М.Е. Воспоминания / запись и литературная обработка А. Горяшко [Электронный ресурс] http://www.littorina.info/kinde/bbs_mgu/ochevidci/vinogradov.html. (Дата обращения: 20.02.2017).
13. Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С.313.
14. РГАДА. Ф. 350 (Ландратские книги и ревизские сказки). Оп.2. Д.2367. Л.1285-1286.
15. ГААО. Ф.1025 (Канцелярия епископа Архангельского и Холмогорского). Оп.5. Д.330. Л.40б.
16. Филиппов И. Указ. соч. С.87, 113, 313.
17. Там же. Указ. соч. С.311-314.
18. РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.2367. Л.278 об.-279.
19. Пафнутий (Кумсозерский) назвал это озеро

Топль. В Атласе Российской империи 1745 г. Топозеро обозначено как «озеро Топль». См.: Атлас Российской, состоящий из девятнадцати специальных карт, представляющих Всероссийскую империю с пограничными землями, сочиненный по правилам географическим и новейшим наблюдениям, с приложенною при том генеральною картою великия сея империи, старанием и трудами Императорския академии наук. СПб., 1745. Карта №1: Российская Лапландия.

20. Есипов Г.В. Раскольничьи дела XVIII столетия. Извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии Г. Есиповым / Издание Д.Е. Кожанчикова. СПб.: Тип. товарищества «Общественная польза», 1863. Т.II. С.135.

21. Там же. С.132.

22. Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877. Стб.818.

23. РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.2367. Л.128.

24. В публикации И. Прушакевича слово «Топозерский» пишется с двумя «п»: Прушакевич Ив. Сказание о Топпозерском ските // Архангельские губернские ведомости. 1868. № 63.

25. Там же.

26. Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С.30.

27. Во время Соловецкого восстания мятежные монахи, засевшие в монастыре, потеряли контроль над многочисленными монастырскими усольями и промыслами, расположенными на Беломорском побережье. Приказные старцы посылались на места из Сумского острога. См.: Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта // ЧОИДР. 1883 год. М., 1883. Кн.IV, разд.V. Смесь. С.16-18.

28. РГАДА. Ф.350. Оп.2. Д.2367. Л.1279.

29. Повесть об осаде Соловецкого монастыря. С.164-165.

30. Жуков А.Ю. Управление и самоуправление в Карелии в XVII в. Великий Новгород, 2003. С.101-103.

31. Карелия в XVII в. Сб. док. / Сост. Р.Б. Мюллер. Петрозаводск, 1948. С.308-309; Филиппов И. Указ. соч. С.30-34; ОР РГБ. Ф.178. Д.698. Л.185. Березов наволоку на современной карте локализуется в районе озера Тунгудское (См.: Общегеографический региональный атлас. Республика Карелия. М., 2002. Л.52. Е).

32. «Сказание» известно по многим спискам конца XVIII-XIX веков. Нередко входило в состав сборников выговских житий наряду с житиями Епифания Соловецкого, Корнилия Выговского, Кирилла Сунского, Андрея и Семена Денисовых. См., напр.: ОР РГБ. Ф.98 (Собр. Егорова). №1137, 1966, 1968; Ф.178 (Музейное собрание). №4125; ОР РГБ. Ф.199. (Собр. Никифорова). №587 и др.

33. Юхименко Е.М. Указ. соч. С.460.

34. ОР РГБ. Ф.199. №587. Л.30б.

35. Архив СПбИИ. Ф.89 (Мордвинов И.П.). Оп.1. Д.70. Л.50.

36. Мордвинов И.П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. Тихвин, 1925. С.46.

37. Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. СПб., 1898. С.XIII.

38. ОР РГБ. Ф.199. №587. Л.7-8.

39. Брешинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции (тексты) // Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома: Сб. науч. трудов. Л., 1985. С.90.

40. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения, 1691 года / Сообщение Х. Лопарева. СПб., 1895. С.26.

41. Филиппов И. Указ. соч. С.86; Слово надгробное блаженной памяти боголюбивому Выго-пустынному общежителю Екклесиарху Петру Прокопиевичу; сочинено того же общества господином Киновиархом Андреем Дионисиевичем // Русская старина. СПб., 1879. Т.26. Ноябрь. С.532.

42. Шашков А.Т. Иван Евстафьев Второго и его сын Емельян (из истории социального и религиозного протеста жителей Заонежья во второй половине XVII в.) // Проблемы истории России. Екатеринбург, 2000. Вып. III: Новгородская Русь: Историческое пространство и культурное наследие. Сб. науч. тр. С.339.

43. Юхименко Е.М. Указ. соч. С.20.

44. Филиппов И. Указ. соч. С.38-39.

45. Чумичева О.В. Указ. соч. С.238.

46. Повесть об осаде Соловецкого монастыря. С.186.

47. Брешинский Д.Н. Указ. соч. С.90.

48. Филиппов И. Указ. соч. С.124.

49. В переписной книге 1678 г. указано, что в Пудожской Горе в церкви страстотерпца Георгия служил

священник Иосиф Федоров (См.: РГАДА. Ф.1209 (Поместный приказ). Оп.1. Д.1137. Л.144об.).

50. Память воеводы подьячему о поимке иноков и двух бельцов // Олонецкие губернские ведомости. 1849. №31. С.5.

51. Филиппов И. Указ. соч. С.125.

52. Барсков Я.Л. Указ. соч. С.230-231.

53. Бубнов Н.Ю., Юхименко Е.М. Епифаний // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVIII. Египет древний — Ефес. С.545.

54. РГАДА. Ф.125 (Монастырские дела). Оп.1. 1670 г. Д.5. Л.130.

55. По данным переписи 1678 г., в Космозерском селе при церкви Успения Пресвятой Богородицы служил поп Григорий Артемьев, который вместе с детьми Василием Большим и Василием Меньшим проживал в деревне Еремеевской. Там же жил дьячок Петрушка Антонов (РГАДА. Ф.1209 (Поместный приказ). Оп.1. Д.1137. Л.375 об.).

56. Филиппов И. Указ. соч. С.96.

57. Там же. С.128.

58. Данков М.Ю. «Русский Север — Terra incognita»? О карельских маршрутах первопроходцев к Белому морю в XV—XVIII вв. // История в подробностях. М., 2011. №1(7). С.8.

БИБЛИОГРАФИЯ



УСТИНОВ А. В. «ВЕЛИКИЙ РАСКОЛ» ДАНИИЛА МОРОДОВЦЕВА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ. — М.: ЛЕТНИЙ САД, 2016. — 252, [4] с.: ил.

Монография посвящена роману Д. Л. Мордовцева (1830-1905) «Великий раскол». Особое внимание уделено раскрытию социально-политической проблематики, характерной для пореформенной России 1860-1880-х гг., корни которой Мордовцев справедливо усматривал в событиях эпохи Раскола русской церкви XVII

века. Издание предназначено как для специалистов-филологов, так и для любителей русской литературы и истории.

Монография основана на диссертации на соискание степени кандидата филологических наук (специальность 10.01.01. - русская литература) «Роман Д. Л. Мордовцева "Великий раскол" в контексте русского исторического романа XIX века», успешно защищенной А. В. Устиновым в Ивановском государственном университете (г. Иваново) 25.12.2015 г. Научный руководитель — доктор филологических наук, профессор Ю. В. Лебедев (Костромской государственный университет им. Н.А. Некрасова).

Содержание

Введение

Глава 1. «Обычный» и «исторический» герои русского исторического романа XIX века

§ 1.1. Становление и развитие русского исторического романа XIX века

§ 1.2 «Обычный человек» как герой русского исторического романа 1830-1840-х гг.

1.3. «Исторический человек» в историческом романе 1860-1880-х гг.

Глава 2. Роман «Великий раскол»: история и современность

§ 2.1. Художественный мир Д.Л. Мордовцева

§ 2.2 История создания романа «Великий раскол» и его современное звучание

§ 2.3. Русское старообрядчество в романе Мордовцева

Глава 3. Художественность романа «Великий раскол»

§ 3.1 Художественное своеобразие романа «Великий раскол»

§ 3.2 Образы протопопа Аввакума и патриарха Никона

§ 3.3 Образы боярыни Морозовой и царевны Софьи

Заключение

Г.П. СТАНКЕВИЧ

БЫЛА ЛИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ «СЕКТА СЕКАЧЕЙ»?

Одним из громких «обращений в старообрядчество» во второй половине XIX в. стало дело о так называемой «секте секачей» в с. Лопатни и слободе Рдуль Городнянского уезда Черниговской губернии (ныне Репкинского района Черниговской области) (1).

О «секачах» стало известно благодаря статьям светской периодической печати (2). Затем последовали перепечатки этих сообщений в Тульских (3) и Донских епархиальных ведомостях (4).

Наиболее полно изложил и проанализировал фактическую сторону событий, связанных с «секачами» А.С. Пругавин (5). Все последующие публикации о «секачах» опираются именно на его материалы (6).

В Государственном архиве Черниговской области автору удалось выявить некоторые материалы, которые позволяют более глубоко проанализировать, уточнить и дополнить написанное А.С. Пругавиным.

Память об этом событии сохранилась и у местных жителей. Интересен и факт многочисленных находок старообрядческих нательных крестиков в Лопатнях.

История «секты секачей» в публикациях представляется следующим образом.

Весной 1879 г. священники Одинцов и Амплиев донесли в Черниговскую духовную консисторию о появлении в рядом лежащих деревне Лопатнях и слободе Рдуль Городнянского уезда Черниговской губернии старообрядческой «секты секачей» (7). У её истоков, по их мнению, стояли два человека — старообрядка-безпоповка мещанка слободы Рдуль Анна Ивановна Домнова и казак деревни Лопатней Семён Григорьевич Свенко.

Они познакомились на почве хозяйственных отношений — С.Г. Савенко продавал Домановым дрова, оказывал транспортные услуги — возил А.И. Доманову в Добрянку, Чернигов и другие населённые пункты.

В ходе общения у них начались разговоры о вере, в результате которых Савенко прекратил посещать синодальную церковь. Вокруг него собралась группа последователей, которая всё время увеличивалась.

И синодальные священники, и А.С. Пругавин, а вслед за ними современные авторы утверждают, что взгляды С.Г. Савенко имели достаточно ярко выраженный сектантский характер скорее протестантского, чем старообрядческого типа.

Естественно, что синодальное духовенство не могло не отреагировать на происходящее. Подключились полицейские власти, началось следствие.

В результате следствия А.И. Домановой было

предъявлено обвинение в «совращении в раскол» и создании «секты секачей». 21 марта 1882 г. начался суд (8). А.И. Доманова была осуждена на ссылку в Закавказский край, откуда, по местному старообрядческому преданию, присылала письма, написанные на бересте.

С.Г. Савенко вначале проходил по делу А.И. Домановой как свидетель. Однако в его объяснениях «суд усмотрел «политические признаки» и, потому постановил, — разбор дела о Савенко отложить и произвести о нём особое, дополнительное следствие» (9). Ему было предъявлено обвинение по ст.196 Уложения о наказаниях и 20 декабря 1882 г. он был сослан, как и Доманова, в Закавказский край (10).

Такова версия событий, излагаемая А.С. Пругавиным.

Дабы пресечь распространение старообрядчества среди местного населения черниговское епархиальное начальство приняло решение о строительстве в Лопатнях церкви, справедливо полагая, что отсутствие оной стало одним из факторов, способствовавших обращению части лопатнёвцев к старообрядчеству.

«Для ограждения жителей Лопатней давно нужна была более существенная мера, которая давно чувствовалась и всеми сознавалась, но не находилось такого лица, которое дало бы толчок этой мере. Мера это — устройство православной церкви в деревне Лопатнях» — отмечали «Черниговские епархиальные известия» (11).

29 июля 1881 г. новопостроенная кладбищенская церковь во имя св. князя Александра Невского в с. Лопатнях была освящена (12).

Как уже отмечалось выше, сегодня практически единственным источником сведений о «секте секачей» являются публикации А.С. Пругавина. На основе документов Государственного архива Черниговской области попытаемся дополнить, и в некоторых моментах исправить, его сообщения.

Как сообщал А.С. Пругавин, Анна Ивановна Доманова происходила из семьи крестьянина до 1861 г. принадлежавшего помещикам Милорадовичам (13). Её отец Иван Бузыкин был старообрядцем (вероятнее всего — безпоповцем) — он не значится в исповедных книгах Радужской Покровской единоверческой церкви 1843, 1857, 1861, 1889 годов. В исповедной ведомости 1889 г. значится брат А.И. Домановой — Бузыкин Димитрий Иванович, 1832 г.р., против которого помечено «раскольник» (14).

Родилась Анна в 1830 г. (15). В 1857 г. она уже замужем за Анисимом (Онисимом) Харлампиевичем Домановым. Детей у них не было.

Имеющаяся информация позволяет сказать, что Анна Ивановна, как это часто бывало с

женщинами-старообрядками, была достаточно сильной личностью. Крепостная крестьянка, она выходит замуж за выходца из зажиточной мещанской семьи, которая, во всяком случае формально, принадлежала к единоверию.

Видимо, в целом прав священник Радульской Покровской единоверческой церкви Пётр Александрович Шведов, утверждавший, что «Алексей Доманов и жена его Анна Иванова Доманова до 1860 года принадлежали к приходу радульской единоверческой церкви, в которой они были венчаны, и в которой исполняли все христианские требы. Но, в 1863 г., Анна Доманова совратилась в раскол, а затем совратила мужа своего и брата его, а также многих других» (16).

Однако в это заявление священника следует внести некоторые уточнения. Во-первых, Анна Доманова была замужем за Анисимом, а не Алексеем Домановым. Алексей старше на 2 года брата Анисима (17).

«Совратилась в раскол» и «совратила» других Анна раньше 1863 г. В 1857 г. вся многочисленная семья Домановых, в том числе Анисим с женой Анной значится, как исповедовавшиеся и причащавшиеся в единоверческой церкви (18), а в 1861 г. — ни Анисим, ни Анна на исповеди уже не были, также как и жена старшего брата Анисима Алексея Мария Ефимовна (19).

Таким образом, видно, что деятельность Анны Домановой «по совращению в раскол» проходила гораздо раньше её встречи с Семёном Савенко и была достаточно успешной. Этому способствовала и, в значительной степени, формальная принадлежность семьи Домановых к единоверию.

Несомненно, Анна была грамотной, и имела доступ к различной духовной литературе, которой было немало в старообрядческих семьях.

В приговоре Черниговского окружного суда 21 марта 1881 г. отмечалось, что «мещанка слободы Радуль Городницкого уезда, Черниговской губернии Анна Иванова Доманова 50 лет, признана виновною в том, что отступивши от единоверчества и приняв учение вновь образовавшейся в слободе Радуле секты, отрицавшей св. таинства православной веры и поклонение св. иконам распространяла в 1878 году и раньше этого означенное учение, совративши нескольких лиц православной веры в эту секту» (20).

Таким образом, видно, что суд определил только 2 основных момента вероучения «секты секачей»: отрицание таинств Синодальной церкви и поклонение иконам.

Сама Анна Доманова на суде «совершенно отреклась от солидарности с какою-бы то ни было сектой, и виновною себя в распространении её не признала» (21). Характерно её самое первое показание во время следствия 15 апреля 1879 г.: «Я — старообрядка, в православную церковь не хожу, грамоту хотя и знаю, но писать не могу» (22). В последующих показаниях она рассказывала: «к расколу я принадлежу с самого дня рождения; в этом расколе я была воспитана с молоком матери. ... я выучилась читать по-славянски и молилась Богу всегда дома; иконы у нас старообрядческие. В церковь мы,

то есть я и мои родные не ходим, священников не признаём, молились мы всегда по псалмам, других-же книг и проповедей не имею» (23).

Могут ли обвинения, выдвинутые против Домановой судом считаться особенными, не «вписывающимися» в мировоззрение (вероучение) старообрядцев-безпоповцев и составляющими особое «сектантское» вероучение?

Полное отрицание таинств новообрядческой церкви является краеугольным камнем вероучения всех направлений безпоповского старообрядчества (24). И ничего нового здесь А.И. Доманова не придумала и не проповедовала.

Вопрос об отрицании Домановой поклонения иконам также является не таким простым, как это отмечено в приговоре суда.

Как уже отмечалось выше, сама Доманова показывала, что у них дома имеются старые иконы, которым, естественно, воздаётся и должное почитание.

Правда, свидетели Василий Харитонович, его жена Федосья Афанасьевна Домановы, Михаил Харитонович Доманов (25) действительно отмечали, что Анна Доманова, и они, как её последователи, не поклоняются иконам (26).

Однако свидетель Кондрат Михайлович Стачков показал, что «Анна Доманова живёт скромно, почти нигде не бывает, в церковь не ходит, но старым иконам поклоняется; у неё в комнатах все стены в образах, перед которыми горят лампы» (27).

Такое противоречие в показаниях свидетелей относительно почитание/непочитания икон Анной Домановой и её последователями А.С. Пругавин предположительно объясняет тем, что вопрос здесь в старых и новых иконах (28). Радульские старообрядцы-безпоповцы, действительно, не почитали и не почитают новых икон, однако старые всегда были и есть предметом благоговейного почитания.

Что же касается показаний некоторых свидетелей, что Доманова «присяги не признаёт и отдаёт предпочтение законам Божиим перед гражданскими» (29), то это также вряд ли можно считать признаком особого «сектантского» вероучения. Такое отношение к государству и вообще мирским институтам было присуще радульским безпоповцам и не является чем-то исключительным в старообрядчестве. К слову сказать, в Радуле ещё живы безпоповки, отказывающиеся от государственной пенсии (30).

Никаких иных следов «секты секачей» в Радуле не обнаружить не удастся — Доманова контактировала с единоверными ей безпоповцами соблюдая необходимые по тем временам условиям конспирации.

Посетивший Радуль, ещё до своего переезда единоверие 6 декабря 1892 г., известный синодальный миссионер Василий Родионцев, упоминает о встрече там «с новым сектантом Иваном Афанасьевым Землянским» — создателем «секты пасхальников», последователями «секты никудышников» Романовичами-Тарасичами, но совершенно ничего не говорит о «секачах» (31).

Что касается названия «секты» - секачи, то А.С. Пругавин раскрывает происхождение этого, на первый взгляд, странного термина. «Название это секта получила от клички главных её приверженцев, братьев Домановых, прозванных почему-то народом секачами» (32). В Радуле по сей день имеются люди, носящие эту кличку. Однако в конфессиональном отношении они ничем не отличаются от прихожан бывшей единоверческой (ныне практически полностью никонианской) (33). Покровской церкви и никакой религиозной нагрузки эта кличка не несёт.

В судебных документах сохранились описания внешности Анны Домановой. «Доманова имеет от роду 50 лет, телосложения слабого, имеет на правой ноге, на берцовой кости утолщение мышечков и рубцы от прежних язв, в сердце заметны шумы — следы бывшего воспаления створчатых клапанов, внизу во рту не имеет ни одного зуба; поэтому Доманова следовать пешком по назначению в Закавказский край не может, на основании статей 108 и 252 уст. о ссыльных; далее Доманова примет следующих: росту 2 арш. 3 вершка; волосы, брови русые с проседью, глаза серые, нос, рот умеренные, подбородок крутой, лицо чистое, особые приметы: на обеих ногах ниже колен раны, на левом ухе одна родимая бородавка и на шеи тоже с левой стороны маленькая бородавка» (34).

14 сентября 1881 г. Анна Доманова была «отправлена из Городнянского Тюремного Замка за выздоровлением её этапным порядком, в распоряжение Тюремного Губернского Правления» (35) в Чернигов, а оттуда — в Закавказье. Казалось бы, история «секты секачей» на этом заканчивается.

Однако «Пристав 3 Репицкого стана рапортом от 27 истекшего ноября (1881 г. — Г.С.) за №4027 донёс что он 23 числа того ноября месяца бывши в слободе Радуле узнал, что сосланная на поселение за распространение раскола мещанка Анна Ивановна Доманова возвратилась в Радуль, потому он вызвал её расспрашивал о поводе возвращения, причём Доманова объяснила, что когда она была отправлена вместо ссылки, то за нею следовал брат её крестьянин Любечской волости Илья Бузыкин для узнания места её ссылки, который раньше прибыл в г. Тифлис, где в Губернском Правлении ходатайствовал о возвращении её на родину, и когда она только прибыла на этапный двор в г. Тифлис то вследствие распоряжения Великого Князя Михаила Николаевича (36) отпущена на родину, но при том никаких документов она не имеет; из Тифлиса она следовала с братом её свободно, на свои средства» (37).

Полицейские власти Черниговской губернии рассказам Домановой не поверили, и резолюцией черниговского вице-губернатора 5 декабря 1881 г. было предписано возбудить против неё судебное преследование по ст.63 Уложения о наказаниях.

Однако полицейские власти Городнянского уезда поступили иначе — 28 декабря 1881 г. они снова отправили Анну Доманову по этапу в Тифлис. В ответ на возмущенный запрос губернских властей последовал ответ, что её выслали обратно на Кавказ «потому что Доманова, как начальница новой

ереси, непризнающей существующего порядка, возвратясь самовольно в прежнее место жительства, где у неё много последователей, могла принести существенный вред, опасный для сохранения порядка, новыми своими проповедями, особенно в минувшие Рождественские праздники» (38). 22 марта 1882 г. она прибыла в Елисаветполь (ныне Гянджа, Азербайджан).

В 1886 г. А. Доманова снова на родине — в Радуле, куда, на сей раз, она прибыла по годовому паспорту выданному полицейским управлением Батума. Полицейское начальство снова отмечает, что она «по прежнему, остаётся в расколе и в распространении раскола ещё не замечена» (39). После оживлённой переписки между Черниговом, Тифлисом, Кутаисом и Елисаветполем 22 февраля 1894 г. она наконец-то была снова выслана в Закавказский край. После чего её следы теряются во мгле истории...

Муж Анны Домановой Анисим (Онисим) Харлампиевич Доманов происходил из зажиточной семьи климовских мещан Харлампия (Харлампиевича?) и Евдокии Мироновны Домановых (1793 г.р.), которая в 1843 г. уже была вдовой (40). У них было восемь детей: Фока(Фома), Фёдор, Пётр, Василий, Алексей, Анисим, Михаил, Евдокия.

Родился А.Х. Доманов в 1825 г. (41); не позже 1861 г. перешёл в старообрядчество, в котором он остался, видимо, до конца жизни. Во всяком случае, в Исповедной книге 1889 г. среди единоверцев он не значится вовсе. Характерно, что Анисим Доманов при объявлении ему о ссылке его жены А.И. Домановой в Закавказье «при предложении к подпису сего показания Доманов объяснил что подписать таковое по убеждению его совести не может» (42). Следовать за женой в ссылку «по преклонным летам и слабому здоровью отказался» (43). Впрочем, этого не желала и Анна.

В конце XIX—начале XX в. А.Х. Доманов владел в Радуле канатным заводом, который был основан в 1849 г. (44).

Второй главный герой истории «секты секачей» казак деревни Лопатни Семён Григорьевич Свенко.

«Семён Григорьев Савенко — молодой, тридцатидвухлетний казак села Лапотней. Он имеет жену и трёх малолетних детей; занимается хлебопашеством, имеет собственный дом и хорошее хозяйство. «Казак зажиточный» — говорят о нём свидетели-односельцы» (45).

К словам «свидетелей-односельцев» нужно добавить, что Семён Григорьевич Савенко родился в 1850 г., был «женат первым браком на Татьяне Дмитриевой и имеет детей сына Ивана 6-ти лет, дочерей Прасковью 4-х лет и Аксиныю 2-х лет» (46). Сохранилось описание внешности героя: «имеет от роду 32 года, росту 2 аршина 71/2 вершка, лицо чистое, волосы, брови тёмнорусые, глаза карие, нос рот умеренные, подбородок обыкновенный, особых примет не имеет» (47).

Как и Анна Доманова, Семён Григорьевич Савенко был незаурядной личностью; по свидетельству священника Троицкой церкви с. Ка-

менки (в приход которой входили и Лопатни) Одинцова «Савенко твёрд и непоколебим в своих словах» (48). Круг его общения был достаточно широк — он бывал не только в различных местах Черниговской и соседних губерний, но и в Киеве. Самостоятельно научился читать и писать, покупал книги и читал их. «После разговоров с Домановой, я внимательно начал читать евангелие и библию. В то же время, я читал и разные раскольнические книги, печатные, и стал верить всему тому, что было написано в тех книгах. Но более интересного оказалось в книгах православной церкви, и я по ним стал исполнять обряды» (49).

Из этого показания Савенко видно, что «сдвиг» в его религиозном сознании произошёл под влиянием общения с Анной Домановой. И первоначально этот «сдвиг» был явно в сторону старообрядчества — он читает «разные раскольнические книги», сам признаёт «что оставил православие и перешёл в раскол» (50). В протоколе медицинского освидетельствования и статейном списке С.Г. Савенко также отмечено, что он «раскольник, не признающий православия» (51). В местных преданиях, сохранившихся и в Радуге и в Лопатнях, утверждается, что Савенко «пошёл в староверы», и что Доманова его крестила в Днепре. Старообрядцы утверждали, что во время крещения видели сияние, исходившее над местом крещения.

Однако на этом Савенко не остановился. Его религиозные воззрения развивались принимая некоторые черты протестантизма: отрицание поклонения иконам, таинств, священства, самостоятельное, иногда очень своеобразное толкование Священного Писания, стремление к активной миссионерской деятельности, чувство собственной религиозной исключительности — всё это позволяет согласиться с утверждением А.С. Пругавина, «что Доманова — простая старообрядка, между тем как учение, которое развивал Савенко, несомненно носит печать религиозного рационализма» (52).

Из проведённого анализа можно сделать вывод, что не Анна Доманова, а именно Семён Савенко был создателем «секты», которая совершенно случайно и необоснованно получила наименование «секачей». Начало этой «секты», несомненно, было старообрядческое, но затем С.Г. Савенко начал проповедовать религиозное учение, явно противоречащее старообрядчеству.

И если в Радуге сторонников «секты» Домановой было до двадцати семейств, которые, скорее, были более радикальными старообрядцами-безпоповцами, то в Лопатнях сторонников Савенко было гораздо больше — свидетель Ященко показал, что «почти половина нашего села стала придерживаться учения Семёна Савенко», а Демьян Шинкаренко добавил «если-бы не началось следствие, то Савенко целое село совратил-бы в свою веру» (53).

Судьба С.Г. Савенко была подобна судьбе А.И. Домановой. Сначала он проходил по делу Домановой в качестве свидетеля, но в его объяснениях «суд усмотрел «политические признаки» и, потому, постановил — разбор дела

о Савенко отложить и произвести о нём особое, дополнительное следствие» (54). В результате этого следствия Черниговским окружным судом «козак деревни Лопатни Городницкого уезда Черниговской губ. Семён Григорьев Савенко, 32 лет признан виновным в том, что отступивши от православия и принявши учение вновь образовавшейся секты отрицавшей св. таинства православной веры и поклонение св. иконам распространял в 1878 г. и ранее этого означенное учение и совратил несколько лиц в эту секту» (55). Ему было предъявлено обвинение по ст.196 Уложения о наказаниях и 26 ноября 1882 г. он был приговорён к лишению всех прав состояния и ссылке на поселение в Кавказский край.

Жена вместе с детьми пожелала следовать на поселение вместе с Семёном Савенко. Следовать в ссылку он должен был пешком «закованным в ножные кандалы с выбритою правою половиною головы; а жена с детьми — при общих арестантских партиях под присмотром конвойных с дачею для детей подводы, где следование не по железной дороге» (56). 14 марта 1883 г. Савенко с семьёй был отправлен по этапу в Тифлисскую губернию. Сведений о его дальнейшей судьбе пока найти не удалось. Однако и в начале XX в. в Лопатнях были люди, самостоятельно читавшие Библию, но отказывавшиеся от общения со священниками и называвшие их «жрецами».

Из вышесказанного можно сделать следующие выводы:

— организационно «секта секачей» так и не была оформлена, как не сложилось окончательно её вероучение;

— это была не религиозная секта, а религиозное движение, которое было пресечено властями на начальном этапе его возникновения потому не получившее своего дальнейшего развития;

— старообрядческим это движение считать никак нельзя, религиозные искания егооснователя Семёна Савенко начались в старообрядчестве, а затем перешли в плоскость протестантизма;

— Анна Доманова сыграла роль «катализатора» в религиозных исканиях С. Савенко, однако сама она осталась старообрядкой.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центр уезда — город Городня. Сконца XIX в. название уезда с Городницкий изменилось на Городнянский, каковым оно остаётся и до нашего времени.

2. Из Городни, Черниговской губернии // Неделя. 1881. №17; Новая секта. // Страна (СПб.). 1881. 28 апреля. №50. С.3.

3. Тульские епархиальные ведомости. Прибавления. 1881. 15 июня. №12. С.348.

4. Донские епархиальные ведомости. 1882. 1 мая. №9. С.348.

5. Пругавин А.С. «Новая секта» (Секачи). Очерк из области современных религиозно-бытовых движений русского народа // Русский Курьер. 1883. №30, 31, 35; Он же. Раскол-сектанство. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. Вып.1. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887. С.465-466; Пругавин А.С. Новая секта // Пруга-

вин А.С. Религиозные отщепенцы (Очерки современного сектантства). Вып.2. СПб., 1904. С.105-134.

6. Таевский Д. Христианские ереси и секты I–XXI вв. Словарь. М., 2003. С.188; Он же. История религии. Секачи. — <http://religion.babr.ru/chr/east/prav/sect/seka.htm>; Секачи — <http://www.pravoslavie.by/podpod.asp?id=91&Session=100;http://www.blagovesnik.narod.ru/konfes/east/prav/sect/seka.htm>.

7. Д.А. Таевский в указанной выше работе приводит даже дату — 1875 г.; в приговорах А.И. Домановой и С.Г. Савенко указывается, что они начали свою деятельность «в 1878 г. и раньше этого» — Государственный архив Черниговской области (далее — ГАЧО). Ф.127. Оп.164а. Д.238. Л.2об.; Ф.127. Оп.166а. Д.15. Л.2. Понятно, что эти даты нужно считать сугубо условными.

8. Пругавин А.С. Новая секта С. 132.

9. Там же.

10. Ведомость справок о судимости. Издание Министерства юстиции. Ч.2. Справки о судимости по приговорам общих судебных установлений. 1883. Кн.4. 33348–40465. СПб., 1883. С.284. Ст.196 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных: Виновные как в распространении уже между отпадшими от православной церкви ересей и расколов, так и в заведении каких либо новых, повреждающих веру сект, подвергаются за сии преступления: лишению всех прав состояния и ссылке на поселение: из Европейской России в Закавказский край, из Ставропольской губернии и Закавказского края в Сибирь, и из Сибири в отдаленнейшие оной места.

Тем же наказаниям и на том же основании подвергаются раскольники, которые, по заблуждению фанатизма осмелятся явно оскорблять церковь православную или духовенство оной. // Уложение о наказаниях уголовных и исправительных, с приведением статей других томов сводов законов, на которые сделаны ссылки и указания в этом уложении (изд. 1866 г.) — (Неофици изд.). М., 1867. С.61–62.

11. О постройке новой церкви во имя св. Благоверного Князя Александра Невского, в деревне Лопатнях Горюничского уезда // Черниговские епархиальные известия (далее — ЧЕИ). Прибавление. Часть неофици. 1882. №1. 1 января. С.7.

12. О постройке новой церкви С. 9.

13. Пругавин А.С. Новая секта С.110.

14. Исповедная ведомость, данная в единоверческую Покровскую церковь, в слободе Радуль в 1889 году // ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.456. Л.58.

15. Исповедные книги единоверческих церквей Черниговской губернии за 1857 г. // ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.254. Л.79; Исповедная книга единоверческих церквей уездов Черниговской губернии за 1861 г. // ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.570. Л.88об.

16. Пругавин А.С. Новая секта С.108.

17. См. указанные выше Исповедные книги Радульской Покровской единоверческой церкви за 1857 и 1861 годы, а также Исповедную книгу за 1843 г. // ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.5135. Л.34. Такое заявление священника П.А. Шведова свидетельствует о том, насколько «досконально» он знал своих прихожан и положение дел в приходе. Это и не удивительно. В 1889 г. священник П. Шведов был переведён из Радуля в Малиноостровский девичий единоверческий монастырь, но уже 31 декабря того же года определён псаломщиком к Успенской церкви Чурович (ЧЕИ. Часть офици. 1900. №2. 15 января. С.34), а затем низведён в причетники и служил псаломщиком в разных церквях, причём «отрешался» от занимаемого места, пока 10 апреля 1904 г. не был определён священником в новообрядческую церковь с. Курова Стародубского

уезда Черниговской епархии (ЧЕИ. Часть неофици. 1904. №9. 1 мая. С.300).

18. ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.254. Л.79.

19. Там же. Д.570. Л.88об.

20. Там же. Ф.127. Оп.164а. Д.238. Л.2об.

21. Пругавин А.С. Новая секта. С.105.

22. Там же. С.106.

23. Там же. С.108.

24. См.: Беспоповцы. // Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.47–48.

25. У А.С. Пругавина ошибка. Это старший и младший братья Анисима Доманова — Василий и Михаил Харлампиевичи Домановы. См. Исповедную книгу Радульской Покровской единоверческой церкви за 1861 г. — ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.570. Л.88об.

26. Пругавин А.С. Новая секта С.120–122.

27. Там же. С.122.

28. Там же. С.121.

29. Там же. С.108.

30. Павленко С. Бабка Марія не отримувє пенсії. Принципово! // Голос України (Киев). 2002. 20 июля; Життя Полісся (Репки Черниговской обл.). 2002. 15 августа.

31. Родионцев В. Воспоминание о моей жизни в старообрядчестве и обращении в лоно св. соборной и апостольской церкви. М., 1897. С.12–13.

32. Пругавин А.С. Новая секта С.122.

33. См. об истории этой церкви: Станкевич Г.П. Из истории Покровского единоверческого прихода сл. Радуль Черниговской губернии // Старообрядчество: История, культура, современность. Материалы VIII Международной конференции. Т.1. М., 2007. С. 252–275; Он же. С древлеправославной верой, надеждой и любовью. Краткий очерк по истории Радуля. Сумы, 2009. С.32–42.

34. ГАЧО. Ф.127. Оп.164а. Д.238. Л.3–3об.

35. Там же. Л.11–11об.

36. Великий князь Михаил Николаевич Романов, последний сын Императора Николая I, был наместником Кавказа с 6 декабря 1862 г. по 23 июля 1881 г.

37. ГАЧО. Ф.127. Оп.164а. Д.238. Л.15–16.

38. Там же. Л.19.

39. Там же. Л.20об.

40. Исповедная книга Покровской единоверческой церкви слободы Радуля за 1843 год // ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.5135. Л.34.

41. ГАЧО. Ф.679. Оп.1. Д.254. Л.79; Д.570. Л.88об.

Правда, в Исповедной книге Радульской Покровской единоверческой церкви за 1843 г. годом рождения Анисима Доманова указан 1822 г. — ГАЧО. Ф.679. Оп.2. Д.5135. Л.34.

42. ГАЧО. Ф.127. Оп.164а. Д.238. Л.5–5об.

43. Там же. Л.5, 7, 9об.

44. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.20. Оп.12. Д.242. Л.38–39; Вся Россия. Русская книга промышленности, торговли, сельского хозяйства и администрации. Т.1. [СПб.], 1899. Стлб.23.

45. Пругавин А.С. Новая секта. С.112.

46. ГАЧО. Ф.127. Оп.166а. Д.15. Л.5–5об., 6об.–7, 8.

47. Там же. Л.6.

48. Пругавин А.С. Новая секта. С.125.

49. Там же. С.112–113.

50. Там же. С.112.

51. ГАЧО. Ф.127. Оп.166а. Д.15. Л.6об., 9об.–10.

52. Пругавин А.С. Новая секта. С.115.

53. Там же. С.131.

54. Там же. С.132.

55. ГАЧО. Ф.127. Оп.166а. Д.15. Л.2–2об.

56. Там же. Л. 8об.

Е.Л. ТИХОНОВА

ИСТОРИЧЕСКИЕ РАССКАЗЫ СТАРООБРЯДЦЕВ БУРЯТИИ (СЕМЕЙСКИХ) О ЗАСЕЛЕНИИ И ОСВОЕНИИ КРАЯ

Локальный репертуар преданий старообрядцев Забайкалья сформировался под воздействием конкретно-исторических обстоятельств, включающих в себя и переселенческий фактор: старообрядцы переселялись в Сибирь, избегая преследований и притеснений, применяемых властью и официальной церковью с самого начала раскола, или же переселялись насильственно. «С 1676 г. издавались специальные указы о преследовании «раскольников», к которым применяли наказание кнутом, пытки, ссылки с конфискацией имущества и смертную казнь, — пишет П.Ф. Коробейников. — <...> Преследования приняли столь массовый характер, что старообрядцы были вынуждены искать себе новые места жительства. Часть из них нашли прибежище в Австрии, Польше, Пруссии, другие искали себе места в глухих, недоступных местах матушки России» (1).

В 2015 г. общественность Республики Бурятия отметила 250-летний юбилей переселения старообрядцев за Байкал, прибытия в Бурятию. В народных же рассказах об этом событии время появления семейских в Бурятии осмысливается второй половиной XVII в., то есть на сто лет раньше, чем это произошло на самом деле: «*Первыми пришли в Бичуру 3 фамилии <...> лет триста пятьдесят назад*» (зап. от Белых А.С., 1898 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.). Сегодня, 57 лет спустя после фиксации предания, это уже (в народной интерпретации) более четырехсот лет. И здесь важно понимать, что это не банальное незнание истории, не искажение исторических фактов, а их народное переосмысление — главное, не когда точно появились семейские в Бурятии, а как долго они живут на этой земле. Это то, что мы называем фольклорной традицией. Б.Н. Путилов сказал по этому поводу: «И происходит это (трансформация, „выворачивание“ реальности, по словам Б.Н. Путилова — Е.Т.) не от незнания реальности, не от капризов устной молвы и даже не от преднамеренных идеологических заданий, не от сознательных устремлений отдельных лиц или коллективов, а в силу природы фольклора, его сущности, коренных законов его жизни» (2).

Время появления семейских в Забайкалье может осмысливаться и через смену поколений, что особенно характерно для генеалогических преданий, повествующих о родословной тех или иных семей, сосланных в Сибирь «за веру». Осмысление времени основания населенного пункта (а следовательно, и времени появления здесь семейских) через свою генеалогию встретилось в предании, записанном в Мухоршибирском районе РБ в 2000 г.: «*Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. <...> Один из его сыновей был моим дедом. Это я маленькая*

была, дед Дорофей рассказывал, а ему, наверное, в то время девяносто лет было. Вот и считайте, сколько лет Никольскому» (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р., с. Никольское). По всей видимости, генеалогическое время ближе к действительности, рассказчики опираются на свидетельства своих не очень далеких предков.

В целом предания старообрядцев Забайкалья о заселении края вполне традиционны и содержат в своей структуре мотивы основания селения одним, двумя/тремя или группой первопоселенцев. Однако в отличие от преданий данного цикла других этноконфессиональных групп Забайкалья (старожилов-новообрядцев, казаков) предания старообрядцев содержат мотивы, обусловленные историей старообрядчества: раскол веры, приверженность старым обрядам и обычаям, мотив гонений на старообрядцев и некоторые другие мотивы.

Наиболее традиционным из всех мотивов, структурирующих тексты преданий о заселении семейскими территории современной Бурятии, является мотив основания селения одним первопоселенцем. Однако специфика образа первопоселенца в преданиях семейских заключается в том, что на новое место жительства он прибывает не один, а с семьей (ссылали семьями). В преданиях же других групп русского населения Бурятии первопоселенец (как правило, это ссыльный или беглый каторжник, реже — добровольный переселенец) сначала основывает поселение, а затем уже обзаводится семьей. Таким образом, в семейских преданиях мотив основания селения одним первопоселенцем трансформируется в мотив основания селения одной семьей (представленной, конечно же, ее главой): «*Слепневская фамилия переселена сюда из Самары. Сосланы за религию, слышал, поди, про раскольников-то. Когда Иван Слепнев со старухой приехали сюда, здесь жили одни буряты да монголы. <...> Потом появились Григорьевы, муж с женой, казацкий род. Тоже староверы, с Дону сосланные*» (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.); «*Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. Пять сыновей у него было*» (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.); «(Как старообрядцы сюда пришли, в этот район, в Хоринский? — Соб.). *Дедушка наш, наш дедушка рассказывал, мы маленьки была, ... и говорит, на двух конях едут, двояшками — муж с женой и другой муж с женой. Четыре человека*» (зап. от Мартыновой Ф.К., 1924 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.). Именно этим фактом истории (ссылали семьями) объясняют старообрядцы самоназвание «семейские»: «*Приезжали все парами, семьями,*

значит. Потому и семейские» (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.); «Вот они шли и семьями, вот за то их и сямейскими и назвали» (зап. от Варфоломеева С.А., 1930 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.).

Следует отметить, что в забайкальской локальной традиции хотя и присутствует, но довольно редок мотив основания селения братьями. Тем показательнее, что данный мотив был зафиксирован в фольклорной традиции семейских. Ведь мотив основания селения братьями является наиболее древним и интернациональным (вспомним классические примеры основания Рима Ромулом и Ремом или Киева — Кием, Щеком, Хоривом и сестрой их Лыбедью). Предание с данным мотивом записал в 1939 г. Л.Е. Элиасов. «Первыми из семейских за Байкал попали Феломей и Аристарх Рыжаковы. Они были двумя родными братьями. <...> Когда другие семейские сюда пришли, Рыжаковы Куналей основали, и там от них свой род пошел» (3). Согласно преданию, братья-первопоселенцы основывают село Большой Куналей. И сегодня в этом селе живут потомки братьев Рыжаковых с той же фамилией.

Исторические рассказы семейских Бурятии о заселении и освоении края содержат и мотив основания селения соседями-первопоселенцами. Архаичность этого мотива подтверждается наличием в нем традиции трехперсонажности: основателями селения являются, как правило, три семьи. По информации М.Ф. Слепнёва, 1882 г.р., село Бичура было основано тремя фамилиями — Гнеушевыми, Слепнёвыми и Григорьевыми. Наличие в Бичуре других фамилий рассказчик объясняет так: «Ну, а другие фамилии, так я думаю, что они тоже слеппёвски, или гнеушевски, или григорьевски. Только, как это сказать, где-то в роду по другой фамилии стали» (зап. от Слепнева М.Ф., 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.);

Интересно, с точки зрения бытования древней традиции трехперсонажности в исследуемом цикле преданий, повествование жительницы села Тарбагатай Ефимовой Устины Вавиловны. Из множества перечисленных ею наиболее распространенных среди семейских фамилий рассказчица выделяет по 3 фамилии, характерные для того или иного села: «Вот щас возьмите Куйтун, там только фамилии Зайцевы, Борисовы, Павловы, в основном. У нас в Тарбагатае Чебунины, Ефимовы и Медведевы, вот это вот распространенные. Первые наши» (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.). В повествовании У.В. Ефимовой присутствует и мотив вынужденного переселения, характерный для преданий о старообрядцах: «Знаю, что ссылали семьями. Но вот как вот по разговору, как мы, допустим, мы, по-моему, из поляков, Куйтун переселялся. Сначала в Польшу Екатерина Вторая сослала нас, туда. А с Польши потом она почуяла, что в Сибири большие богатства, разработки. Семейски трудолюбивы вроде».

Трехперсонажность, объединенная общей

функцией (основание поселения), как отголосок архаичного мотива присутствует и в следующем предании: «Первыми пришли в Бичуру три фамилии: Кирюхановы, Белых и Петровы, лет триста пятьдесят назад. Вторыми — Афанасьевы и Слепнёвы, за ними — Перелыгины и Утенковы, потом — Савельевы и Павловы. После пришли и другие <...>» (зап. от Белых А.С., 1898 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.). Показательна четкая хронологическая последовательность, с которой перечисляются прибывшие в Забайкалье фамилии. Народная память бережно хранит фамилии тех людей, которые первыми прибыли на неосвоенную территорию и, следовательно, испытали большие трудности в освоении новых земель. В народной традиции, как известно, по труду и честь. Поэтому чем раньше прибыла та или иная семья в Забайкалье, тем большим почетом и уважением она пользовалась. Отсюда и строгая фиксация — кто прибыл первым, кто вторым и т.д. Народные предания выступают в данном случае не только трансляторами исторического опыта этноса, но и гарантами исторической справедливости.

В структуре преданий о заселении семейскими территории современной Бурятии встречается мотив основания селения так называемыми разнопоселенцами, то есть смешанными в этноконфессиональном отношении группами людей. «Возьмешь вот щас село Пестерёво. Но это уже как сибиряки. У их уже своё, совсем оне с другой у них даже говор другой совершенно, вот, село Пестерёво. Там оне так и селились, что оне не семейские. Оне не считают себя семейскими. Оне уже так, как уже как пришельцы, или как были. Сейчас очень много у нас здесь живет, допустим, в Пестерёво, село там, однако, очень много во время войны селилось. Тарбагатай-то — это старинное село, Куналей — это все старинные села, Куйтун. А вот это село Пестерёво, Бурнашово, допустим, это уже основано Бурнашово — это ещо там много семейских. Десятниково — это село тоже старинное село. А вот эти вот, как Пестерёво, Хандагатай, это уже больше наезжий народ» (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.).

Основание в Сибири сел и деревень различными этноконфессиональными группами поселенцев — явление исторически более позднего порядка. Это явствует и из приведенного выше текста, в котором села, названные старинными (Тарбагатай, Куналей, Куйтун, Десятниково), оказываются основанными людьми, принадлежащими к одной этноконфессиональной группе — старообрядцам-семейским. А села, состав населения которых неустойчив, постоянно меняется, осмысливаются рассказчицей как более поздние по времени возникновения. Хронологическая последовательность возникновения сибирских сел, о которой повествуют информанты, в определенной мере зависит, таким образом, от типа персонажей, выступающих в роли основателей селений — чем стариннее село, тем однороднее в социальном, этническом и конфессиональном отношении группа

первопоселенцев, и наоборот.

Спецификой бытования преданий о первопоселенцах является то, что носителями этих преданий очень часто оказываются прямые потомки тех людей, о которых повествует народный рассказ. Не являются исключением и предания о первопоселенцах-старообрядцах. *«Первым поселенцем из Китаевых был Китаев Мартын Никитович. Мне он был прадед»* (4); *«Пришел сюда Никита какой-то с пятью сыновьями. <...> Один из его сыновей был моим дедом»* (зап. от Леоновой М.П., 1934 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.). Мотив «первопоселенцы — прямые предки» встречается в преданиях о первопоселенцах и других этноконфессиональных групп Забайкалья, что, например, не наблюдается в севернорусских преданиях аналогичной тематической группы. Объясняется это, по-видимому, тем, что колонизация Русского Севера началась намного раньше (IX—X вв.), чем Восточной Сибири (XVII в.), и носители севернорусских преданий о первопоселенцах, естественно, не могут так глубоко отследить свою генеалогию. В забайкальских же преданиях первопоселенцы зачастую являются прапрадедами и прапрапрадедами современных исполнителей.

Эстетический идеал (одним из воплощений которого является предок-первопоселенец для современного рассказчика преданий) в фольклоре всегда связан с трудовой деятельностью человека. «Кульτ труда», свойственный всей фольклорной (и шире — культурной) традиции этноса, в условиях Сибири периода освоения края становится особенно актуальным. Поэтому практически все предания (и не только семейских), повествующие о заселении края, содержат в своей структуре мотив трудности освоения новой территории. В рассказах современных старообрядцев трудности, испытываемые их предками при освоении новых земель, воплотились в мотивы «старообрядцы осваивают новые территории» и «семейские проявляют необыкновенное трудолюбие, работоспособность при осваивании новых земель»: *«Как шли. Чё-то же они везли, с чем-то же они попали. Ведь лес, тайга. <...> А бывало, вот такие пни стоят! Ведь спиливали, строились. Тут трясина больша была, да болота была. Строились люди»* (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.); *«(А когда Большой Куналей основался? — соб.). Ну, по-видимому, лет триста, так однако, примерно. Ну так заселялись. Вот переселялись, сюды заселялись семьями-то, которы вот самые таки трудолюбивые люди. Это же усё леса были. Корчевали. Вот может быть, мой прадед уже. Вот оне корчевали, пашни разрабатывали. И вот так эта жизнь и продолжалась. <...> А сямейские поселялись там, где было можно жить, разрабатывать своим трудом. Вот и разрабатывали, корчевали вручную. Щас молодежь некоторые и техникой не хотят работать, а это корчевали руками, а потом разрабатывали. Пашни сеяли, и так это постепенно»* (зап. от Болоневы С.Х., 1912 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.); *«Сямейских когда сослали сюда, самые*

трудолюбивые, самые работали пашни надо было... Первый раз поселились — жилье построили, дома. А потом начиналось — обрабатывали поля, пашню, сеяли. Вольно было. Воля была, свобода. Чо хочишь, то и делай. Работали» (зап. от Семенова Г.Л., 1927 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.); *«Сразу Господь тебя благословит, на коня — и поехали. Да в какую глубь заезжали! Вот попробуй счас по старой деревне по старой дороге доберись до Бичуры. Как они добирались, какими тропами шли?! А тропами шли, лошадей за собой. А потом вот это, стали домиштити-то, чуть поглубже в лес, рядом они работающие, семейские. Стали рубить домиштити»* (зап. от Ястреба Г.А., 1929 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 2003 г.). В преданиях старообрядцев-семейских о трудностях освоения новых земель наличествует удивленно-почтительное отношение к их предкам-первопоселенцам (Как они добирались, какими тропами шли?!). Почтение это идет, в частности, от понимания тех трудностей, которые пришлось преодолеть старообрядцам-первопоселенцам (как вы думаете, легко, что ли, было?! Кругом тайга). Жительнице села Большой Куналей Сластиной Соломонеде Аверьяновне, 1898 г.р., в свое время удалось кратко и по-народному точно и емко выразить это понимание: *«Они работали кони так не работали»* (зап. от Сластиной С.А., 1898 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 1971 г.). В таких оценочных комментариях чувствуется личное, духовное погружение рассказчиков в историю своего народа.

Наряду с общесибирскими мотивами основания селения первопоселенцами в преданиях старообрядцев о заселении края выделяются более частные мотивы, связанные, главным образом, с историей происхождения раскола и народным осмыслением сущности этого явления. Однако в рассматриваемом нами цикле эти мотивы не являются сюжетообразующими, в отличие, например, от цикла преданий о протопопе Аввакуме, опубликованного в сборнике «Фольклор семейских», №451-466 (5). Эти мотивы возникают в связи с необходимостью мотивировки появления старообрядцев в Бурятии: *«Ссылали их за веру Христову. Там вера другая стала, а это за веру <...> сюда отправляли»* (зап. от Чистяковой А.П., 1916 г.р., в с. Десятниково Тарбагатайского района РБ в 1998 г.); *«Старообрядцы шли, когда Екатерина пужнула. Они веру не принимали, молились Богу, вот она их оттуда пужнула. Они и шли»* (зап. от Варфоломеева С.А., 1930 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.). По сравнению с более ранними записями преданий о заселении старообрядцами Бурятии [см.: 6, №467-478, с.317-324] современные записи содержат в себе лишь отдельные элементы мотивов происхождения и распространения раскола. Однако во всех преданиях главной «виновницей» появления в Бурятии старообрядцев осмысливается Екатерина II: *«Через сотню лет, когда от Вавилы правнуки пошли, Катерина, царица, их начала скопом в Сибирь гнать»* (запись 1960 г.) [6, № 474. С.322];

«Тогда Екатерина II стала семьями их высылать на поселение в Забайкалье» (запись 1961 г.) [6, №468. С.318]; «Сначала в Польшу Екатерина Вторая сослала нас, туда. А с Польши потом она почуяла, что в Сибири большие богатства, разработки» (запись 1998 г.) (зап. от Ефимовой У.В., 1936 г.р., в с. Тарбагатай Тарбагатайского района РБ в 1998 г.); «Она их, Екатерина, всех собрала в кучку и всех оттуда пужнула, с Запада. Сюда, в Сибирь, Сибирь осваивать» (запись 2000 г.) (зап. от Варфоломеева С.А., 1930 г.р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.). Мотивы происхождения раскола («веру не приняли») и его распространения («с Запада <...> в Сибирь»), взятые в совокупности, дают представление о народной интерпретации исторического события.

Как известно, по форме отправления обрядов старообрядцы принадлежат к различным толкам и согласиям. «Семейские не являются согласием в полном смысле слова, — пишет исследовательница О.Л. Ефимова. — Большинство их изначально принадлежало к беглопоповцам, со временем эволюционировавшим в беспоповскую форму, близкую «часовенному согласию», широко распространенному в районах Западной Сибири и Алтая. На данный момент в Забайкалье помимо приверженцев древней Ветковской церкви среди семейских встречаются представители белокриницкого, новозыбковского, федосеевского согласий» (6). В преданиях старообрядцев этот факт нашел свое отражение, однако локальный мотив принадлежности семейских к тому или иному согласию не является постоянным. На современном этапе этот мотив появляется в тексте после наводящих вопросов. «Все они остановились в Тарбагатае, стали жить кучно, потому что с другими семейскими им жить нельзя было, те были поповцы, а наши Чебунины — бес-поповцы, а в Шаралдае поселились темноверцы» (запись 1946 г.) (7). [6, №475. С.323]; «Хасурта с Куйтунскими (Село Куйтун. — Е.Т.) беглопоповцы. Беспоповцы — одни уставщики. Не было попа. <...> Беглопоповцы — брали себе православных попов и перекрещивали их» (запись 2001 г.) (зап. от Иванова В.Ф., 1966 г.р., в с. Хасурта Хоринского района РБ в 2001 г.); «(А вот темноверцы, говорят, еще есть? — Соб.). Это темноверцы, темной веры, им отдельные могилки. Оне хоронят без свечей. И вот сколько здесь темноверцы умирали, оне без уставщика» (запись 2001 г.) (зап. от Мясниковой А.Е., 1926 г.р., в с. Б. Куналей Тарбагатайского района РБ в 2001 г.). Таким образом, сами семейские выделяют внутриконфессиональные течения, четко разграничивая их между собой, — поповцы, беспоповцы. Однако в структуре преданий мотив принадлежности к тому или иному толку и согласию не является постоянным, традиционным.

К локальным мотивам, выделяемым в сюжетно-тематической группе преданий о заселении старообрядцами Забайкалья, относятся мотивы, составляющие структуру предания на сюжет о первой встрече семейских с бурятами, записанного А.М. Поповой в 1925 г. в с. Куйтун

Тарбагатайского района (8). Предание дает представление о благоприятном впечатлении, оставшемся у семейских и бурят от их первой встречи: «Харашо встретили, астался доволен, паглядели друг на друга. Паехал брацкай к князькам и все аглядывался, а наши мужики все шапки снимали. С этих пор стали водитца с братскими». Отношение семейских к буряту-посланнику (а в его лице и ко всему бурятскому народу) передано фразой «наши мужики все шапки снимали». Здесь и уважение к коренным жителям, и в какой-то мере страх — не прогонят ли. Также предание содержит уникальный мотив «семейские угощают бурята хлебом»: «Братски услышали о приходе, отрядили с Тугуня паглядеть, што за люди пришли. Паехал братской на хребтам на коне, выехал к нашим, видит — сидят много людей на степе и едят что-то, как большой конь накладет. Падъехал ближе к ним, с коня не слезат (боитца). Увидели ево предки, седой старик дал ему кусок (ета был хлен). Он прожевал, а праглатить не может (братски хлеб не ели)». В повествовании на какой-то момент происходящее описывается глазами бурята-посланника. Однако то, что рассказчик пытается выдать за точку зрения бурята, на самом деле — народная интерпретация того, что должен был увидеть бурят-посланник со стороны. И колоритное сравнение каравая с тем, что «большой конь накладет», принадлежит не буряту, а русским рассказчикам, которые пытались осмыслить, как бурят-кочевник, никогда не видевший хлеба, мог впервые его воспринять. Таким образом, предание, записанное А.М. Поповой, содержит сюжетобразующий мотив первой встречи семейских с бурятами, а также ряд других, не менее интересных мотивов, что позволяет нам говорить о научной ценности данного текста предания.

Мотив стремления установить добрососедские отношения семейских с бурятами выделяется и в предании «Устинова падь», в котором рассказывается, почему падь в Заиграевском районе Республики Бурятия называется Устиновой: «Когда только заселялись сюды. Был такой Устинов, важный такой. Здеся жа буряты жили, ну вот, первые хто приехали, хотела угостить бурят, чтобы жить дружно, энто Устинов приехал по поле, зачертил саму лучшу землю возле леса. А после угощения буряты поехали давать землю семейским. Говорят, что это и это ваше, те приезжают на свои наделы, а там энто Устинов, говорит, что, мол, его земля. Те начали говорить, что буряты им землю-то, энту землю даля. А Устинов-то энто их так и погнал, так и не добились. Вот таперь до сих пор энто место называют Устинова падь» (зап. от Козлова И.С., 1903 г.р., в с. Унэгэтэй Заиграевского района РБ в 1994 г.). И хотя семейские не получили ту землю, которую им выделили буряты (Устинов захватил ее первым), интересен даже с исторической точки зрения присутствующий в предании мотив «буряты наделяют семейских землей». В тексте предания выделяется также мотив борьбы русских первопоселенцев между собой за право обустройства на том или ином участке земли, как правило, наиболее приспособленном

для земледелия («зачертил саму лучшую землю возле леса»).

Таким образом, сюжетно-тематическую группу преданий о заселении и освоении старообрядцами (семейскими) территории современной Бурятии (Западное Забайкалье), входящую составной частью в цикл преданий о заселении и освоении русскими Восточной Сибири, составляют как традиционные, межрегиональные мотивы, так и мотивы, определяющие локальную (Западное Забайкалье) и конфессиональную (старообрядцы) специфику этих преданий. Сюжетную основу рассматриваемых преданий образуют, как правило, конкретно-исторические факты, что проявляется в различного рода реалиях (исторических, географических, этнографических), присутствующих в структуре народных рассказов старообрядцев о своем прошлом.

ПРИМЕЧАНИЯ

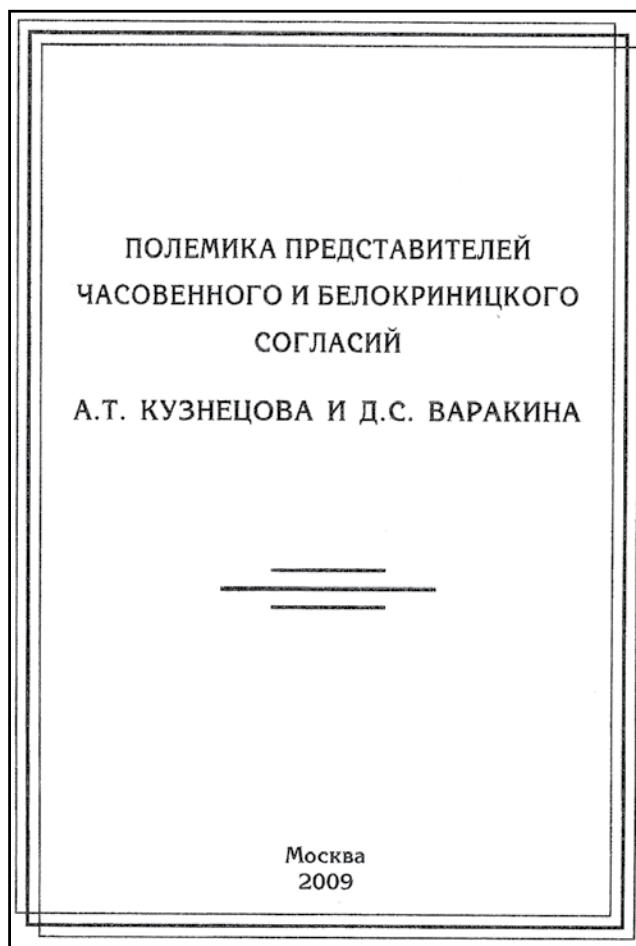
1. Коробейников П.Ф. Краткий обзор взаимоотношений государства и Старообрядческой Церкви (историко-правовой аспект) // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы V научно-практической конференции (Москва, 20-21 ноября 2000 г.). М., 2000. С.7.
2. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. С.52.
3. Фольклор семейских / Сост. Л.Е. Элиасов, И.З. Ярневский под общей ред. Л.Е. Элиасова. Улан-Удэ, 1963. С.320.
4. Там же. С.318.
5. Там же. С.300-317.
6. Ефимова О.Л. Современное состояние церковнопевческой традиции старообрядцев-семейских // Народная культура Сибири: Материалы IX научно-практического семинара сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск, 2000. С.105.
7. Фольклор семейских... Указ. соч. С.323.
8. Текст предания цит. по: Элиасов Л.Е. Русский фольклор Восточной Сибири. Ч.II. Народные предания. Улан-Удэ, 1960. С.139.

БИБЛИОГРАФИЯ



Барышников Г.Г. Священство, крещение и евхаристия еретиков. Разбор учения старообрядцев-беглопоповцев. М., 2008. - 40 с.

К сожалению нам почти ничего не известно об уважаемом авторе, кроме того, что он упоминается в журнале Щит Веры, и связан своей деятельностью с городом Самарой. Мы можем предположить, что происходит он из староверов города Кузнецка, в котором славный род Барышниковых известен с конца XIX в. и до настоящего времени.



Полемика представителей часовенного и белокрыницкого согласий А.Т. Кузнецова и Д.С. Варакина. М.: «Археодоксия», 2009. -40 с.

Содержание

Беседа 1. О вечности священства в Церкви Христовой.

Беседа 2. О незаконности и безблагодатности австрийского священства.

Н.И. ШИТОВА

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДАНИЯ УЙМОНСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ:
БЕЛОВОДСКАЯ МЕЧТА И САКРАЛИЗАЦИЯ ТЕРРИТОРИИ ПРОЖИВАНИЯ***

Уймонские старообрядцы — беспоповцы (стариковские) компактно проживают в селах Усть-Коксинского района Республики Алтай и являются представителями одной из конфессиональных этнографических групп русского старожильческого населения Сибири. Особенно знаменита эта группа своим религиозно-мифологическим наследием, связанным с легендой о Беловодье. В настоящей работе уймонские представления о Беловодье и исторические предания о переселении на Алтай мы попытаемся соотнести с возможностями осуществления природопользования на территории, выбранной старообрядческими поселенцами для проживания. Путем такого сопоставления мы надеемся под новым углом зрения рассмотреть бытование представлений о Беловодье у уймонцев. Работа основана на полевых этнографических материалах автора, собранных в разные годы (1998-2016), старообрядческих нарративных источниках, а также опубликованных в литературе сведениях.

Легенда о Беловодье и сакрализация территории проживания. Считается, что уймонские старообрядцы пришли в горы в поисках Беловодья, историкам известны документы, в которых описывался путь в это место. Это были маршруты — «путешественники», получившие распространение в 1830-х—1840-х гг. Последним населенным пунктом на территории России по дороге в эту страну указывался Верх-Уймон. Известен следующий маршрут в Беловодье, составленный от имени инока Михаила: «Милостивые государи и вси еже во Христе любимии братие! На Беловодье надобно ехать до города Бийска и по Смоленской волости до деревни Устюбы. Тут есть странноприимец Петр Мошаров, и он путь покажет через горы каменные, снеговые. И тут есть деревня Уймон, и в ней инок схимник Иосиф содержит обитель. Тут есть место, где скрыться от антихристовой руки, есть и люди тут, которые проведут дальше» (1). В маршруте, составленном от имени старца Марка, указана деревня Умьменьска, по-видимому, Уймонская: «За оными горами деревня Умьменьска, и в ней часовня, инок схимник Иосиф. От них есть проход Китайским государством, 44 дня ходу через Губань, потом в Опоньское государство. Там жители имеют пребывание в пределах океана-моря, называемое Беловодье» (2).

Можно предположить, что, в результате распространения подобных маршрутов, у искателей «сокровенной страны» складывалось особое отношение к д. Верх-Уймон (или Уймон, Уймонская) и к некоторым из ее жителей, которым якобы известны тайные ходы, ведущие в Беловодье.

В этой связи деревня выступает в роли духовного центра, который притягивает к себе самых разных людей. Такое значение этому населенному пункту придавала и местная администрация, поскольку центром всех заговоров-побегов на Беловодье считала Уймон (3). О том, что уймонцы часто выступали в качестве проводников, организаторов и руководителей побегов в Беловодье, свидетельствуют факты их участия в крестьянских побегах 1820-х—1840-х гг., приведенные в работах Т.С. Мамсик (4). Особый «сакральный» статус территории проживания уймонских старообрядцев среди русских констатирует Л.И. Шерстова: «Сер. XIX в. Коксинская и Катунская долины стали «землей обетованной» не только в представлениях сибирских староверов, но и крестьян Европейской России. По распространившемуся в широчайших низовых слоях России, именно с Бухтармы, Коксы, Катунь начинались пути в мифологические земли» (5). Широко известно внимание Н.К. Рериха к этим представлениям, и проведенные им сравнения с центральноазиатским мифологическим наследием. В своем путевом дневнике он приводит рассказы местных жителей о Беловодье, подтверждающие распространенность этих представлений в 20-е гг. XX в. Н.К. Рерих интерпретировал записанные им уймонские маршруты в Беловодье, как ведущие в горы Тибета (6).

По новому взглянуть на бытование представлений о Беловодье позволяет анализ некоторых рукописей уймонского старообрядца Т.Ф. Бочкарева (рукописи №1 и №2, посвященные семейным преданиям о переселении на Алтай). В рукописях приводится описание пути старообрядческого ходока Исаака Бочкарева в Уймонскую долину, зимовки, возвращения домой, на р. Керженец. Бочкаревы и Атамановы принимают решение о переселении в долину Катунь. Заготавливают продукты на пять месяцев, берут с собой ружья, строительные инструменты, лодки, канаты. Весной в путь отправляются семь бричек, восемь ходков, гонится полукругом скот. Прибывшие на новое место основывают д. Верх-Уймон (официальная дата основания села — 1798 г.) (7).

Из этих текстов можно понять, что в историческом сознании старообрядцев основание Уймона интерпретировалось как «прокладывание дороги» для русских переселенцев, по которой, уже после основания Уймона, стали возникать русские поселения. «Через 10 лет приехал пристав. Исаак: «Иосиф Сергеевич, сколько в пути был?» — «36 дней, у рек построены на обеих берегах поселки. Через реки переправы сделаны». Исаак: «Иосиф Сергеевич, поди проклинают народ?» — «Наоборот,

от самой Москвы по деревням, по поселкам благодарят: Исаак открыл землю, Исаак проложил дорогу» (8).

В нарративах содержатся краткие, но очень ценные намеки на то, что поиском нового места руководила некая легенда. Видимо, она была известна в старообрядческой среде во времена старообрядческого первопроходца Исаака Васильевича Бочкарева, отправившегося, с благословения родителей, на поиски новых мест для переселения с района р. Керженец на Алтай в XVIII в. То, что сейчас принято называть Беловодской мечтой, в источнике обозначено несколько иначе, но производным от слова «белый». Когда Исаак Бочкарев пришел в Уймонскую долину, он огляделся и понял, что пришел к реке Катунь и горе Белухе, то есть, именно на то место, которое он искал: «Видел между гор белую гору. Значит, это Белуга, а это Катунь» (9); «Увидел — с юга летела птица. Это орел. И увидел Белу гору — это Белуга, а это Катунь» (10).

После возвращения из 16-месячного путешествия в горы Алтая, уже на р. Керженец (в рукописях — р. Кержа) у Исаака состоялся такой разговор: «А теперь разрешите спросить: «По каким делам к нам приехали?» — «Услышали, какой-то Исаак нашел Билугу и Катунь». Я и сказал: «Это легенда — это истина правда. Вот я и приехал» (11). Таким образом, согласно старообрядческим нарративным источникам, переселению в алтайские горы предшествовала неизвестная нам легенда, географической привязкой которой, исходя из текста, являлись Катунь и Белуха. То, что их поселения находятся вблизи высочайшей горной вершины Сибири, уймонские старообрядцы осознавали. Об этом свидетельствуют уже собственные воспоминания Т.Ф. Бочкарева. Так, когда заключенные в сталинских лагерях развлекали друг друга рассказами, автор мемуаров вспоминал о своих охотничьих достижениях: «Кто видел на карте красну гору? Значит, трое видели. У этой горы я 3 сезона охотничал» (12). В данном случае упоминание цветовой обозначения горы на карте свидетельствует об осознании старообрядцем ее географической специфики как самой высокой вершины Сибири.

Из рукописей Т.Ф. Бочкарева следует, что территория долины Катунь воспринималась русскими старообрядцами в некоем «мифологическом» контексте еще до основания поселений в этих местах. На наш взгляд, в этих источниках отражен более ранний этап существования Беловодской легенды, когда еще не было «путешественников», как и д. Верх-Уймон. По нашему мнению, в исторических преданиях уймонских старообрядцев Беловодью оказывается синонимична Белуха, в тесной географической и мировоззренческой привязке к Катунь. Именно «Белуга» оказывается легендарной, сакральной, но, в то же время, конкретной географической целью. Намеки, содержащиеся в рукописях Т.Ф. Бочкарева, дают основание предположить, что событиям XIX в., связанным с поиском Беловодья, предшествовали

религиозно-мистические представления старообрядцев XVIII в., сопряженные с территорией, на которой впоследствии были основаны поселения уймонских старообрядцев.

Исходя из опыта изучения традиционной культуры уймонцев, можно сказать, что их представления о Беловодье в ходе полевых этнографических исследований зафиксировать трудно, они носят единичный характер. Автору статьи удалось записать одно интересное предание о Беловодье, отражающее опыт безрезультатных изнурительных попыток поисков этой страны: «Мама [свекровь Настасья Егоровна — *Н.Ш.*] была маленькая, возили ее... Где-то есть оно, все равно есть. Где-то речка течет, белая, как молоко. Туман застелет все. По этой речке плыл лист кипариста... И так и не могли попасть. Суму съели. Свекровка ездила, рассказывала, что сумы-то ели... река Беловодье... И коровы мычали, а попасть они туда все равно не могли. Кто священные люди, не грешные, те проходили туды» (ПМА, 1998, с. Чендек, Е.К. Бочкарева). То есть, подходя к Беловодью, люди слышали, как мычат коровы в этой стране, видели, как по реке плывут листья райского дерева. Но при большем приближении все застилал туман, и путешественники возвращались назад. Они приходили к выводу, что им, грешным, в эту страну входа нет, туда могли пройти только безгрешные, святые люди. Народная фантазия не отказывалась от своей мечты — сокровенной страны, но в результате тяжелых бесплодных поисков переносила ее в мир духовной реальности, вход в который им недоступен.

В 1990-е гг. местные старожилы могли рассказать о том, что если подняться высоко в горы, вода там течет белая, а потому Уймонская долина и есть Беловодье (ПМА, 1998, 1999). Как раз эта, на первый взгляд, самая простая интерпретация Беловодья, находится в соответствии с упоминаниями в рукописях Т.Ф. Бочкарева.

Кажущаяся противоречивость воззрений, по существу, является проявлением их трансформации в силу конкретных историко-культурных обстоятельств. Поэтому автор статьи приходит к выводу, что «Беловодская легенда» существовала у уймонцев в различных аспектах, которые соответствуют определенному историческому периоду и находятся во взаимосвязи с историко-культурным опытом, накопленным старообрядцами. Это:

1. Беловодье — как собственно район Белухи и Катунь, Уймонская долина. Эти воззрения характерны для самых ранних стадий освоения территории Уймонской долины русскими — XVIII в;

2. Беловодье — как удаленная за пределы Российского государства территория. Именно о таком Беловодье повествуется в знаменитых маршрутных-«путешественниках»;

3. Беловодье — как духовная реальность, существующая, но недоступная для обычных людей — XX в.

Важно отметить, что, в какой-то степени, элементы представлений, связанные с разными

интерпретациями Беловодья, во второй половине XX в. сосуществовали одновременно (о чем свидетельствуют литературные данные и полевые материалы автора).

Возможности природопользования в Уймонской долине. По семейным преданиям, первые жители переселились в эти места, прежде всего, с целью беспрепятственно следовать древлеправославию. Так, например, потомки рода Атамановых хранят память об одном из первых уймонских поселенцев, Василии Атаманове: «Прибыл в числе пяти семей из России. Искали скромное место, где не притесняли бы за православную веру! Работали хорошо. Жили безбедно» (13). «Скромное место» удалось обрести благодаря особенностям рельефа Уймонской долины, которые способствовали почти полной изолированности населения. Как отмечает географ Д.Н. Лухманов, расселение в этих местах следовало направлению и рельефу практически замкнутых горных рек. Этими особенностями объясняется хорошо выраженная анклавность местного населения и сама система расселения (14).

При изучении автором статьи особенностей хозяйственного освоения русскими Горного Алтая во взаимосвязи с осваиваемым этносом ландшафтом (низкогорная, среднегорная, высокогорная зоны) установлено: в первую очередь заселялись места, в наибольшей степени пригодные для ведения хозяйственной деятельности — территория Уймонской долины, затем пригодные в меньшей степени — территории среднегорной части, и, в самую последнюю очередь, территории низкогорной зоны горного Алтая, в целом неблагоприятные для хозяйственной деятельности (15).

Территория Уймонской долины расположена между Теректинским и Катунским горными хребтами и представлена межгорно-котловинными ландшафтами — горно-долинными и на склонах гор — лесными. Они характеризуются минимальной степенью залесенности по сравнению с другими типами ландшафтов Горного Алтая, а также представляют собой сравнительно ровные участки поверхности. Территория долины характеризуется климатическими условиями (среднегодовая температура), позволяющими произрастание и вызревание зерновых культур. Как своего рода оазис (в пределах Горного Алтая), выделяющийся разнообразием и индивидуальностью природных и этнохозяйственных особенностей, обозначает Уймонскую долину географ Л.Ф. Бухтуева. При этом исследовательница отмечает, что русские сумели приспособиться к природным условиям Уймонской долины и найти наилучший вариант использования земельных ресурсов (16).

Как свидетельствуют полевые материалы автора, жители Уймона выработали такую систему хозяйственного использования природных ландшафтов, при которой небольшое по численности население освоило значительное количество земельных угодий в отдалении от населенного пункта. Первые уймонцы поселились в лесу: «Уймон был в лесу — здесь полей не было. От мамы знаю — полностью стоял лес» (ПМА, 2016,

с. Верх-Уймон, Ю.С. Морозов). Близлежащую территорию использовали только как «скотски выпаса». Покосы дореволюционного Верх-Уймона находились в тех местах, где сейчас расположено с. Тихонькое. Посевные площади обозначали словом «четь», говорили: «В четь поехали». Они были расположены на значительном расстоянии от деревни (20-25 км) и находились на другой стороне р. Катунь: «А они сеяли, между прочим, вот на тех склонах, на терехтинских — Терехта, октябрьские поля, кулундински — вот на тех склонах. Посевные площади были удаленные отсюда. Здесь не родилось зерно совсем. А счас пшеница вызревает... Там чистые поля были. Там местами, кругами был лес» (ПМА, 2000, с. Тихонькая, И.И. Макаров). Чтобы работать за рекой, соорудили паром. Скирдовали сено на полях, а зимой, по льду, перевозили на саях в деревню для обмолота и последующей обработки.

Таким образом, земли, непосредственно прилегающие к селу, использовались как выпаса; в 5-7 км располагались покосы; и на значительном отдалении на другом берегу Катунь распахивали пашню. Вырубка леса производилась в районе самого населенного пункта для строительства и отопления. Для сенокосов и пашен использовались только естественным образом свободные от лесной растительности участки, под пашни и покосы лес не раскорчевывали. При этом на самых ранних этапах была создана система орошения не только пашен, но и покосов, «поливными канавами», которые отводились от ручьев. При таком подходе к использованию природных ресурсов с ростом населения возникла потребность в рассредоточении выпасов и сенокосов жителей Верх-Уймона. И уймонцы стали основывать заимки как пункты временного, сезонного проживания, удобного для выпаса скота и ухода за ним, позже некоторые из них переросли в села.

В 1901 г. в с. Верх-Уймон насчитывалось 114 хозяйств, 770 чел. Из 114 хозяйств 109 принадлежало Бочкаревым, Черновым, Огневым, Клепиковым, Черепановым, Атамановым, Блиновым, Кудрявцевым, Нагибиным (17). По данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г., посевные площади в Уймонской долине составляли приблизительно 6000 га. При этом содержалось около 24 тыс. голов крупного рогатого скота и 15 тыс. голов овец и коз. Здесь старообрядцы сформировали животноводческий сельскохозяйственный район с подсобным земледелием (18). Большое хозяйство держали многие уймонцы. Например, у Кузьмы Ивановича Бочкарева числилось 170 голов скота (выселок Оккол), у семьи Черепановых (выселок Шелкино) — более 100 голов. В Верх-Уймоне Вахрамеем Семенович Атаманов имел 241, Наум Иванович Атаманов — 257, Влас Вавилович Бочкарев — 172, Иван Вавилович Бочкарев — 257, Чернов Федор Леонович — 376 голов скота (19).

Наши собеседники в один голос утверждали, что до коллективизации и образования колхозов бедняков в уймонских селах не было, а за один сезон

«в работниках» можно было обзавестись лошадью. Об отсутствии бедняков свидетельствуют данные, приведенные в анкетах крестьянских обществ взаимопомощи. Анкетирование проводилось в 1924 г. по 12 селам Уймонского аймака, в т. ч. Верх-Уймону, Горбуново, Огневке, Усть-Коксе. На вопрос о наличии коллективов артелей из бедняков по селам аймака был дан отрицательный ответ — бедняков как класса на тот период времени не существовало (20). Об отсутствии резкого социального расслоения в старообрядческих селах свидетельствуют также отчеты чиновников (21).

Нашли свое Беловодье? Мы никогда уже не узнаем наверняка, в чем действительно выражалась та некая легенда, которая привела переселенцев с р. Керженец в алтайские горы. Но, учитывая упомянутые выше особенности природопользования, выбор долины осуществлялся старообрядческими первопоселенцами не случайно, а продуманно. Староверы не заблудились в поисках Беловодья, а смогли, умело используя изоляционную функцию алтайских гор, выбрать среди них ландшафт, максимально подходящий для ведения комплексного хозяйства (в том числе, развития земледелия).

По нашему мнению, мистические поиски и духовные потребности уймонские старообрядцы умело соотнесли с практической целесообразностью. Сакрализация территории проживания в алтайских горах, реконструируемая на основе преданий и полевых этнографических материалов, фактически совпала с выбором оптимального места для проживания старообрядческой группы с точки зрения природопользования и налаживания системы жизнеобеспечения — это доказали последующие годы развития хозяйства в Уймонской долине.

Если соотнести установленную сакрализацию территории проживания, также обусловленную горным ландшафтом изолированность и анклавность поселений, и возможности природопользования — можно предположить, что в горах Алтая старообрядцы в каком-то смысле нашли, создали или построили некое свое Беловодье — свой, достаточно успешный и развивающийся как духовно, так и материально старообрядческий социум, конфессиональную этнографическую группу. Естественное развитие этой группы было пресечено государственной политикой и репрессиями 1920–1930-х гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект №15-01-00453 «Этнокультурные ландшафты Южной Сибири. Историческая динамика и сравнительный анализ (конец XIX—начало XXI вв.)»

1. Цит по: Беликов Д.Н. Томский раскол (исторический очерк от 1834 по 1880 г.). Томск, 1901. С.143.

2. Цит по: Липинская В.А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае XVIII—начало XX в. М., 1996. С.35.

3. Там же. С.42.

4. Мамсик Т.С. Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX в. Новосибирск, 1987. С.185; Она же. Хозяйственное освоение Южной Сибири. Механизмы формирования и функционирования агропромышленной структуры. Новосибирск, 1989. С.137.

5. Шерстова Л.И. Тюрки и русские в Южной Сибири. Новосибирск, 2005. С.202.

6. Рерих Н.К. Алтай — Гималаи. Путевой дневник. Рига: «Виеда», 1992. 336 с.; Рерих Н.К. Сердце Азии // Рерих Н.К. Цветы Мори. Пути благословения. Сердце Азии. Рига: «Виеда», 1992. С.155-158.

7. Устинова Л.А. География населенных пунктов Ойротской автономной области // Вопросы географии. М., 1947. Сб.5. С.131.

8. Бочкарев Т.Ф. Рукопись №1. С.39 // Шитова Н.И. Рукописи старообрядца Бочкарева в контексте истории и культуры старообрядцев Уймона (XVIII—XXI вв.). Горно-Алтайск, 2013. С.112-113.

9. Бочкарев Т.Ф. Рукопись №1. С.43 // Шитова Н.И. Рукописи старообрядца Бочкарева Указ. изд. С.114.

10. Бочкарев Т.Ф. Рукопись №2. Л.24об. // Шитова Н.И. Указ. соч. С.136.

11. Бочкарев Т.Ф. Рукопись №1. С.27, 28. // Шитова Н.И. Рукописи старообрядца Бочкарева Указ. соч. С.108.

12. Бочкарев Т.Ф. Рукопись №4. Л.81. // Шитова Н.И. Рукописи старообрядца Бочкарева Указ. соч. С.300.

13. Остапенко А.К. Тетрадь для записей — памяти родословной и все, что с ней связано. Незаконченная рукопись. С. Усть-Кокса. С.16.

14. Лухманов Д.Н. Географическое положение ареала расселения и социальные проблемы его населения (на примере Усть-Коксинского района ГАО) // Проблемы горного хозяйства и расселения. М. 1990. С.135.

15. Русские в Горном Алтае: этнокультурная адаптация к условиям региона // Алтай — Россия: через века в будущее. Материалы всероссийской научно-практической конференции с международным участием, посвященной 260-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства и 25-летию образования Республики Алтай. Т.1. Горно-Алтайск, 2016. С.309-313.

16. Бухтуева Л. Ф. Особенности природопользования этносов на территории Уймонской котловины // География и природные ресурсы. 2002. №4. С.110-118.

17. Упхонов В.Г. Акающие говоры Уймонской долины Горно-Алтайской автономной области Алтайского края // Уч. зап. Бурятского гос. пед. ин-та. Вып. XXVIII. Улан-Удэ, 1967. С.258, 259.

18. Алтайский край. Атлас. Т.2. Москва-Барнаул: Главное управление геодезии и картографии при совете министров СССР, 1980. С.67.

19. Мальцева Т.Г. Сведения по истории заселения и освоения Усть-Коксинского района (по документам ЦХАФ АК) // Усть-Коксинские архивные чтения. С. Усть-Кокса: б. и., 2007. С.20.

20. Комитет по делам ЗАГС и архивов РА. Ф.117. Оп.1. Д.10. Л.17-41.

21. Отчетный доклад о деятельности Уймонского аймачного исполкома за первое полугодие 1926-1927 гг. // Комитет по делам ЗАГС и архивов РА. Ф.Р-117. Оп.1. Д.38. Л.11.

Е.В. ШИШКИНА

УЧИТЕЛЯ-СТАРООБРЯДЦЫ ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ В 1905-1918 ГГ.

Традиционными формами обучения детей в старообрядчестве являлись: семейное образование, обучение у «мастеров» и «мастериц» в нелегальных домашних и передвижных школах (1). Незначительное число детей обучалось в общих учебных заведениях, земских и церковно-приходских школах. Развитие институциональных форм образования в старообрядчестве стало возможным после провозглашения свободы вероисповедания в 1905 году. Старообрядцы получили право учреждать начальные училища для обучения своих детей и право преподавать в них. Необходимость глубокой и системной подготовки учительских кадров вызвала широкие дискуссии в старообрядческом сообществе о требованиях к уровню подготовки педагогов и аспектах преподавания в новых общественно-правовых реалиях.

Положение учителей-старообрядцев неоднократно становилось объектом исследования в трудах, посвященных эволюции конфессиональной политики государства в отношении старообрядчества (2), в работах, рассматривающих развитие школьного образования старообрядцев в начале XX в. в разных регионах Российской империи – Москва (3), Вятка (4), Поволжье (5), Алтай (6) и др. Представленная статья посвящена анализу положения учителей-старообрядцев Пермской губернии в условиях свободы вероисповедания.

Пермская губерния традиционно являлась одним из крупных регионов, заселенных старообрядцами (7). Здесь были представлены все основные старообрядческие толки и согласия, широкое распространение имели различные формы обучения детей. Исследование выполнено с использованием широкого круга исторических источников: законодательных актов, неопубликованных материалов делопроизводства, извлеченных из центральных и местных архивов, периодической печати, материалов статистики.

По данным анкетирования Всероссийского съезда старообрядцев, в 1909 г. в Российской империи действовало 31 старообрядческое училище, 2 из них находились в Пермской губернии (8). Анкетирование показало, что подавляющее большинство старообрядцев предпочитали получать образование домашним способом, продолжали действовать нелегальные школы. Малое количество собственных школ вынуждало старообрядцев обучаться в министерских, земских, городских и церковно-приходских школах. Результаты анкетирования обладают малой степенью репрезентативности ввиду того, что не все общины, получившие анкету, ответили на нее, что затрудняет какие-либо обобщения о степени развития школьного

дела в старообрядчестве (9). По материалам статистики министерства внутренних дел к 1910 году в Пермской губернии действовало уже четыре старообрядческих училища (10). К 1912 г. согласно статистике, составленной департаментов духовных дел министерства внутренних дел, в Российской империи действовало 99 школ старообрядцев, 5 из них были учреждены в Пермской губернии (11).

Правовое положение учителей-старообрядцев было определено Положением Комитета министров «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. (12) и императорским указом от 19 ноября 1905 г. «Об отмене действия Высочайших повелений от 14 мая 1832 г. «О недопущении раскольников на должности учителей и наставников юношества» и 28 ноября 1839 г. «О воспрещении выдавать раскольникам свидетельства на право обучения детей» (13). Циркуляр Министерства народного просвещения от 25 ноября 1905 г. отменял все существовавшие ранее административные распоряжения, которые ограничивали служебные права старообрядцев в подведомственных министерству народного просвещения учреждениях. Отныне старообрядцам был открыт доступ для получения образовательного ценза учителей народных училищ независимо от их вероисповедания, им было дано право преподавать в школах, где обучались дети старообрядцев (14).

Учителя-старообрядцы, желавшие занять должность в каком-либо училище, могли самостоятельно подать прошение на имя директора или инспектора народных училищ о назначении их в училища для детей старообрядцев (15). С таким ходатайством 20 сентября 1906 г. обратился крестьянин д. Фоминой Осинского уезда Иаков Максимович Паршаков, который просил открыть в названной деревне земскую школу для детей старообрядцев и утвердить его в должности учителя (16). Больше распространение получила практика выдвижения кандидата в учителя советами старообрядческих общин. В 1908 г. совет Шипинской старообрядческой общины Михайло-Архангельского храма Осинского уезда обратился в земское собрание с ходатайством открыть в с. Шипе старообрядческую школу. На должность учителя совет общины предлагал старообрядца с. Городец Нижегородской губернии Тимофея Елизаровича Кондратьева, который имел образовательный ценз учителя народных училищ и изъявил свое желание на замещение должности учителя в предполагаемой старообрядческой школе (17). Совет Федупинской старообрядческой общины Храма Святой и Живоначальной Троицы 6 декабря 1908 г. единогласно постановил об открытии старообрядческой начальной школы с

учителем старообрядцем (18). Проверка наличия образовательного ценза и благонадежности кандидата входила в обязанности инспектора народных училищ и училищного совета (19). В случае, если совет общины не мог самостоятельно подобрать кандидата на должность учителя, то в сельском приговоре или постановлении совета общины, старообрядцы просили земскую управу или инспектора народных училищ назначить учителя в учреждаемую школу. С таким прошением обратились старообрядцы с. Жулановского Больше-усинской волости, которые ходатайствовали о выделении им земского учителя со всеми учебными принадлежностями и содержанием от земства (20).

Существовало несколько источников содержания учителей-старообрядцев: средства общины, пособия земской управы и казны. В частности, совет Шипинской старообрядческой общины брал на себя все расходы по содержанию учителя (21). В силу материальной необеспеченности большей части общин Пермской губернии и по мере вхождения училищ в общие школьные сети, старообрядцы имели право претендовать на получение пособия от земств и казны. Екатеринбургское губернское правление выделяло пособие из общегородских средств на содержание учительского персонала Никольского и Троицкого земских старообрядческих училищ часовенных в размере 400 рублей ежегодно (22). Вместе с тем, это не покрывало расходы на оплату труда учителей, так как только в одном Никольском училище состояло два учителя, ежегодные расходы на содержание которых составляли 720 рублей. Городская управа г. Екатеринбурга 13 мая 1913 г. ходатайствовала перед Департаментом народного просвещения о выделении ежегодного пособия из казны на содержание двух екатеринбургских старообрядческих училищ. По причине того, что на каждого учителя в этих школах приходилось менее 50 учащихся, старообрядцы не могли рассчитывать на это пособие. В качестве альтернативы им было предложено обратиться в городскую думу с ходатайствами о включении школ в общий финансовый план организации школьной сети (23). Так, уже в 1915 году на совместном казенном и земском содержании находились Никольское, Троицкое, Вознесенское и Очерское одноклассные старообрядческие училища Пермской губернии (24). Земство выделяло средства на содержание учительницы Невьянской старообрядческой школы А.В. Соколовой (360 рублей в год) и двух её помощниц (240 рублей в год каждой), а также назначало жалование и для законоучителя в размере 48 рублей в год (25). Верхотурское земство также выделяло жалование учителю и его помощнику в Черноисточинском земском училище (26). Размер жалования учителя-старообрядца соответствовал жалованию учителя официального православного исповедания (27). Таким образом, материальное благополучие учителей-старообрядцев зависело от финансовых возможностей старообрядческих общин и земств, от включения старообрядческих

училищ в уездные школьные сети министерства народного просвещения.

Однако несмотря на то, что учителя-старообрядцы были уравниены в своих правах с представителями других вероисповеданий, в регионах имела место их дискриминация со стороны духовных и светских властей: отказ в предоставлении учительских мест при наличии необходимого образовательного ценза, отказ в предоставлении содержания учителю и пр. Чиновники министерства народного просвещения были осведомлены о произволе властей на местах, осуждали эти практики и считали их противозаконными (28). Так, в 1910 г. в земское училище д. Шамары Оханского уезда Пермской губернии был утвержден в должности учитель-старообрядец, выпускник Московских педагогических старообрядческих курсов, Зосима Тимофеевич Рахманов. В училище обучалось 35 детей: из них только 5 детей старообрядцев. Инспектор народных училищ, считавший это обстоятельство неприемлемым, считая что «35 наших православных детей естественно будут воспитаны в старообрядческом духе». Он обратился к директору народных училищ с прошением об отстранении Рахманова от должности учителя в названной школе и замене его учителем официального православия (29).

Согласно циркуляру Министерства народного просвещения от 17 ноября 1910 г. старообрядцам запрещалось занимать должности учителей в учебных заведениях с православными учащимися (30). Введенное ограничение было обусловлено тем, что в начальных училищах часто возникала ситуация, когда учитель был вынужден совмещать наряду со своими основными обязанностями преподавание Закона Божия, либо замещать законоучителя во время его отсутствия (31). Эти меры были продиктованы необходимостью оградить учеников господствующей церкви от потенциального влияния учителей, чья религиозная принадлежность не вписывалась в рамки воспитания подрастающего поколения. Вместе с тем, циркуляр противоречил нормам, которые были закреплены в манифесте о свободе вероисповедания и соответствующих циркулярных распоряжениях министерства народного просвещения, провозглашенных в 1905 г. Вероисповедная принадлежность старообрядцев стала препятствием для занятия должности учителей, в том числе и в тех училищах, где наряду с адептами господствующей церкви обучались дети старообрядцев. В Совет Всероссийских съездов старообрядцев, который занимался вопросами координации школьного дела, из разных регионов империи поступали жалобы о недопущении учителей в общие земские и министерские училища (32). Екатеринбургские старообрядцы-часовенные обратились весной 1915 г. в министерство народного просвещения с ходатайством об отмене данного ограничения. В своем прошении они отмечали, что «...оставаясь хранителями старой веры отцов, мы горячо верим, что только при свете знания и просвещения своих сынов без различия веры

и национальностей наша Родина выйдет на светлый путь культурного самоопределения» (33). Введенное ограничение не было отменено и создавало препятствия для развития инициатив старообрядцев в области образования детей, что еще более усугублялось незначительным количеством собственно старообрядческих училищ. Ограничение гражданских и служебных прав учителей-старообрядцев шло в разрез с принципами провозглашенной вероисповедной свободы.

Правовой статус законоучителей-старообрядцев предусматривал наличие обязательного образовательного ценза учителей народных училищ (34). Требование данного ценза не предъявлялось к законоучителям господствующей церкви, что делало неравным объем служебных прав законоучителей этих исповеданий в школах. Для старообрядцев эта ситуация осложнялась тем фактом, что до 1905 г. они не имели возможности получать образовательный ценз. Благодаря прошению председателя Совета всероссийских съездов старообрядцев Д.В. Сироткина, учителям-старообрядцам была дана отсрочка для получения образовательного ценза до 17 октября 1911 г., которая впоследствии была продлена на 5 лет до 17 октября 1916 г. (35), а в 1916 г. вновь на этот же срок — до 17 октября 1921 г. (36). Наряду с преподаванием в старообрядческих училищах, законоучителям было разрешено преподавать в общих учебных заведениях Российской империи в специально отведенные часы для этого, обычно после всех занятий (37). Закон не указывал необходимое количество обучающихся детей-старообрядцев в общих школах для приглашения законоучителя-старообрядца. Это обстоятельство вызывало неопределенность на местах, которая приводила к ограничению прав старообрядческих законоучителей вследствие недопущения их к преподаванию Закона Божия в общие начальные училища. Родители-старообрядцы обращались с прошениями об освобождении своих детей от посещения уроков Закона Божия, духовного пения, церковно-славянского языка, а также от участия в общей молитве господствующего исповедания (38).

Итогом работы министерства народного просвещения по созданию проекта старообрядческих и сектантских училищ стало Положение Совета министров от 13 апреля 1911 г. «О правилах преподавания Закона Божьего детям старообрядцев и сектантов». Положение детально регламентировало правовой статус старообрядческих законоучителей, которыми могли стать духовные лица (настоятели и наставники общин), светские лица соответствующего старообрядческого согласия, имевшие образовательный ценз учителей начальных народных училищ или законченное среднее образование. К должности законоучителя допускались лица женского пола, обладавшие необходимым образовательным цензом. Законоучителя, имевшие среднее или высшее образование, имели право голоса на

педагогических советах при обсуждении вопросов, касающихся преподавания закона Божия и учащихся у них детей. Тем учителям, которые не имели необходимого образовательного ценза, было дано право совещательного голоса по вопросам обучения Закону Божьему. Для законоучителей, который вели уроки для детей старообрядцев, собранных из разных школ города или селений, доступ к участию в деятельности педагогического совета был закрыт. Закон предписывал производить оплату труда законоучителям-старообрядцам за счет взносов родителей учеников и выделяемых на эти нужды средств общины (39). Вместе с тем, данное Положение ограничивало права законоучителей, так как для получения должности в училище необходимо было получить разрешение от попечителя учебного округа, инспектора народных училищ и училищного совета (40).

Выбор кандидата на должность законоучителя и его содержание осуществляла община. Совет Федуллинской старообрядческой общины 6 декабря 1908 г. ходатайствовал перед земской управой о разрешении преподавания Закона Божия в общих земских школах д. Налимовой и с. Денисовке, которые входили в район общины. На должность законоучителя был предложен священник о. Василий Федорович Плотников (41). В 1916 г. в Щипинской одноклассной земской школе Осинского уезда наряду с детьми исповедовавшими официальное православие, обучались дети старообрядцев-часовенных и «австрийцев». Им преподавали 2 учительницы, а для проведения уроков церковного пения был приглашен местный старообрядческий уставщик некто Мефодий (42).

Одной из ключевых проблем в развитии системы образования старообрядцев стал вопрос подготовки учительских кадров. На старообрядческих съездах, на страницах печати старообрядцев велись дискуссии о требованиях к уровню подготовки учителей. М.Г. Карабинович, священник, автор учебников по Закону Божию для детей старообрядцев, на Первом совещании учителей-старообрядцев (7 июля 1907 г., Нижний-Новгород) отмечал важность религиозно-нравственного воспитания детей. Учитель, по мнению Карабиновича, должен был быть требователен к ученикам, внимательно следя за правильным исполнением учениками молитв и поклонов, справедлив ко всем учащимся независимо от их уровня знаний и материального положения (43). Редакция журнала «Уральский старообрядец» призывала: «правильное учение, как духовное, так и светское можно получить только у преподавателей, прошедших курс хорошего длительного образования и имеющих соответствующую подготовку. Не жалейте средств на постройку училищных зданий и на содержание преподавателей. Прежнее время — обучение грамоте мастерицами уже прошло, и жизнь требует больших знаний, без которых скоро и трудиться будет не вмоготу» (44).

Потребность в системной подготовке учителей, осознаваемая большинством старообрядчес-

кой интеллигенции, определила специфику направлений и форм подготовки учителей для старообрядческих школ. Указ Николая II от 15 июля 1906 г. давал право старообрядцам поступать в учительские семинарии с предоставлением им казенных стипендий (45). Семинарии не давали будущим учителям специальную подготовку в соответствии со старообрядческим вероучением, поэтому возникла потребность учредить особую учительскую семинарию, которая бы готовила учителей в старообрядческие школы. Такая семинария была открыта 1 октября 1910 г. в г. Ил-луксте Курляндской губернии (46). Подготовкой учителей-старообрядцев к преподаванию и сдаче экзамена на звание народного учителя занимались частные домашние школы. Широкую известность получила школа нижегородского епископа Иннокентия (47), подобная школа действовала в г. Уральске (48).

Подготовка учителей-старообрядцев велась и на краткосрочных курсах. В 1909 г. подобные курсы были организованы Московской старообрядческой общиной Рогожского кладбища. Из 29 слушателей курсов закончить их смогли лишь 15 человек, среди которых было, четыре жителя из Оханского уезда Пермской губернии Д.И. Вотинов (д. Морозово, Верх-Очерская волость), П.М. Ждановский (Очерский завод), Ф.А. Пьянков (д. Черепановка, Путинская волость), З.Т. Рахманов (д. Петрушаты, Кленовская волость). Все они имели свидетельство об окончании начального училища и рекомендацию от старообрядческой общины (49). К 1910 г. курсы, которые старообрядцы именовали не иначе как «голодные» или «курсы для нужды» были закрыты ввиду материальных проблем. Отсутствие необходимого финансирования было не единственной проблемой этих курсов. Не было постоянного помещения для проведения занятий, и курсисты занимались то на кухне, то в столовой, а порой и на площадке парадного крыльца (50).

В 1912 г. в Москве был учрежден Старообрядческий шестиклассный институт, который не только осуществлял подготовку юношей к служению в старообрядческой церкви, но и занимался подготовкой учителей для старообрядческих начальных училищ (51). Учебная программа института была всеохватывающей и включала в себя как предметы религиозного содержания (История Священного Писания, Малый Катехизис, богословие, история русской церкви, история старообрядчества и пр.), так и светские дисциплины (алгебра, русский язык, география, физика, педагогика, психология и пр.). В 1914 г. в институте обучались старообрядцы из Вятской, Оренбургской, Пермской губерний (52). Тем не менее, проблема подготовки учительских кадров для старообрядческих школ продолжала существовать. Курсы проводились нерегулярно и финансировались недостаточно, институт мог принять лишь небольшое количество учащихся.

Нехватка квалифицированных кадров учителей, отсутствие средств для строительства

и обеспечения школ препятствовали развитию системы образования старообрядцев. Низкий уровень грамотности старообрядческих священников и наставников, особенно в сельской местности, становился причиной их отказа преподавать Закон Божий (53). Житель Пермской губернии в анкетировании 1909 г. описывал всю противоречивость подобного положения: «наши жители погибают от этого, что совсем нет грамотных, хотя и в настоящее время есть земские школы по нашим деревням, поучатся тут, а дальше отдавать средств нет, потому что двухклассные школы от нас отдалены, не ближе 200 верст. Теперь мой сын кончил курс в сельской школе, нужно бы отдать дальше, но по следующим причинам отдать не могу: первое средств нет, второе по Закону Божию преподают не по нашему, боюсь, чтобы не испортился. Нам желательно бы открыть свою старообрядческую школу, так как у нас тут с беспоповцами две трети больше обучается, чем никониан, тоже не можем по случаю неимения средств, да и учителя своего старообрядца нет» (54).

Таким образом, положение учителей-старообрядцев в условиях свободы вероисповедания зависело от общих тенденций развития образования в стране (введение всеобщего обучения, создание школьных уездных сетей). Расширение гражданских и служебных прав учителей-старообрядцев не привело, однако, к полному равноправию их с учителями господствующего исповедания. Имели место отказы учебного начальства в предоставлении должностей учителям в общих училищах, существовало требование обязательного образовательного ценза для законоучителей. Подготовка профессиональных учителей-старообрядцев значительно повысила качество преподавания в старообрядческих начальных училищах.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Керов В.В. Грамотность и конфессиональное образование староверов как фактор формирования массовой старообрядческой хозяйственной культуры в XVIII-XIX вв. // Государство и развитие образования в России XVIII-XX вв.: политика, институты, личности: Материалы XIII Всерос. науч. конф. М., 2009. С.87-88.

2. См. напр.: Боровик Ю.В. Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905-1921 гг.): дис. канд. истор. наук. Екатеринбург. 2003. 287 с.; Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М., 1999. 203 с.; Машковцева В.В. Законодательная основа регулирования конфессиональной политики государства по отношению к старообрядцам в начале XX в.: содержание и специфика реализации (на материалах Вятской губернии) // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2016. Вып.9. С.64-74.; Таранец С. В. Старообрядчество Российской империи (конец XVII—начало XX века). Том 1. Киев, 2012. 704 с.; Том 2, 2013. 688 с.

3. См. напр.: Севастьянов И.М. Система образования в старообрядчестве. 1905-1918 гг.: источниковедческий аспект // Вестник архивиста. 2014. №2. С.64-79; Урушев Д.А. Русское старообрядчество. Традиции, история, культура. М., 2016. 352 с.

4. Титова Е.И. Взаимоотношения власти и старообрядчества в вопросе образования в XIX–XX вв: дис. канд. истор. наук. Нижний Новгород. 2012. 245 с.
5. См. напр.: Обухович С.А. Саратовская старообрядческая школа в начале XX века // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: вопросы теории и практики. 2016. №5. С.149–151; Хвостова И.А. Государственная политика в сфере начального народного образования середины XIX столетия и школы старообрядцев в Нижегородской губернии // Система ценностей современного общества. 2011. №20. С.85–89.
6. Куприянова А.В. Школьное дело в старообрядческих сообществах Алтая в конце XIX–начале XX века // Мир науки, культуры, образования. 2014. №5 (48). С.261–263.
7. Распределение старообрядцев и сектантов по толкам и сектам // Центральный Статистический комитет Министерства Внутренних дел. М., 1901.
8. Вопросы народного образования среди старообрядцев. М.: Совет Всерос. съездов старообрядцев, 1909. С.89.
9. Сельскохозяйственный и экономический быт старообрядцев (по данным анкеты 1909 года). М.: Совет Всерос. съездов старообрядцев, 1910. С.201–202.
10. РГИА. Ф.821. Оп.133. Д.21. Л.3703–76.
11. Там же. Д.22. Л.122, 309.
12. Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. 1881–1913. Т.XXV. 1905. Отделение первое. От №25605–27172 и дополнения. Спб., 1908. С.260.
13. Дмитриевский А. Справочная книга по народному образованию старообрядцев. М.: Совет Всерос. съездов старообрядцев, 1909. С.14.
14. Макаров В. Правовое положение учителей старообрядцев // Старообрядческая мысль. 1914. №1. С.78.
15. . Дмитриевский А. Указ. соч. С.14.
16. ГАПК. Ф.281. Оп.1. Д.814. Л.195.
17. Там же. Д.820. Л.36–36об.
18. ГАПК. Ф.36. Оп.10. Д.49. Л.39.
19. Дмитриевский А. Указ. соч. С. 14.
20. Там же. Ф.281. Оп.1. Д.813. Л.103.
21. Там же. Д.820. Л.36–36об.
22. ГАСО. Ф.18. Оп.1. Д.160. Л.4, 88.
23. ГАПК. Ф.43. Оп.1. Д.948. Л.23.
24. РГИА. Ф.733. Оп.227. Д.134. Л.11об., 62, 66.
25. ГАСО. Ф.18. Оп.1. Д.160. Л.115.
26. ГАСО. Ф.435. Оп.1. Д.1351. Л.183.
27. Там же. Д.1432. Л.76.
28. Макаров В. Указ. соч. С.78.
29. ГАПК. Ф.95. Оп.1. Д.14. Л.33.
30. Введенский А.П. Действующие законоположения касательно старообрядцев и сектантов. Одесса: Тип. Одесских новостей, 1912. С.86.
31. РГИА. Ф.733. Оп.182. Д.164. Л.19.
32. Там же. Л.56, 8.
33. Там же. Л.18.
34. ПСЗРИ. Т.25. 1908. С.260.
35. Там же. С.260.
36. РГИА. Ф.733. Оп.182. Д.164. Л.84.
37. ПСЗРИ. Т.25. 1908. С.260.
38. Введенский А.П. Указ. соч. С.85.
39. Полное собрание законов Российской империи: Собр. 3-е. 1881–1913. Т.XXXI. 1911. От №34629–36390 и дополнения. Спб., 1914. С.260
40. Машковцева В.В. Указ. соч. С.68.
41. ГАПК. Ф.36. Оп.10. Д.49. Л.39.
42. ГАПК. Ф.664. Оп.1. Д.20. Л.19–19об.
43. Протокол первого совещания учителей старообрядцев в Нижнем-Новгороде 17 июля 1907 года // «Старообрядец. 1907. №7–9, С.78.
44. Старообрядцы в Сибири // Уральская жизнь. 1916. №4–5. С.19–21.
45. Введенский А.П. Указ. соч. С.81–82.
46. Илукстская учительская семинария // Златоструй. 1910. №4. С.35.
47. Макаров В.Е. К вопросу о старообрядческих школах // Старообрядец. 1906. №10. С.1166.
48. Уральск // Церковь. 1909. №2. С.63.
49. ОР РГБ. Ф.246. К.159. Ед.6. Л.18.
50. Наша жизнь // Старообрядческая мысль. 1910. №1. С.59.
51. РГИА. Ф.733. Оп.177. Д.298. Л.3.
52. ОР РГБ. Ф.246. К.159. Ед.9. Л.11.
53. Гаврилов Н.И. Духовенство и школа // Старообрядческая мысль. 1914. №3. С.272.
54. Сельскохозяйственный и экономический быт старообрядцев С.270.

БИБЛИОГРАФИЯ



Станкевич Г.

С древлеправославной верой, надеждой и любовью. Краткий очерк по истории Радуля. Сумы: «Корпункт», 2009. - 60 с.

Настоящий очерк посвящён истории посёлка городского типа Радуль Репкинского района Черниговской области.

Основанный в начале XVIII в. русскими старообрядцами - выходцами из Центральной и Северо-Западной России, Радуль в сентябре 2008 г. отпраздновал своё 300-летие.

А.В. ШАДРИНА, А.А. ЧЕРНОВ

ДОНСКОЕ СТАРООБРЯДЧЕСТВО В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ ПЕРИОДИКЕ И ДОКУМЕНТАХ ГОСУДАРСТВЕННОГО АРХИВА РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ*

Донское старообрядчество, несмотря на интерес, возникший к этой проблеме после длительного забвения в начале XXI в., остается наименее исследованной областью отечественной истории. Поскольку Область войска Донского (до 1870 г. Земля войска Донского), по словам известного епархиального миссионера Донской и Новочеркасской епархии священника Николая Кутепова, «по количеству раскольников, проживающих в ней, занимала первое место между епархиями Русской церкви» (1), а также потому, что старообрядчество было неотъемлемой частью истории и культуры донского казачества, поставленная проблема представляется актуальной.

Историографию, посвященную донскому старообрядчеству, уместно разделить на дореволюционную и современную. В советский период эта проблема не изучалась по идеологическим соображениям. Дореволюционная историография была сформирована главным образом благодаря деятельности преподавательского состава Донской духовной семинарии. Первопроходцем в этой области был Н. Снесарев, главный труд которого «Донская епархия и десятилетнее управление ею архиепископа Платона» (2), посвящен личности архиепископа Платона (Городецкого), внесшего значительный вклад в изучение донского старообрядчества и преодоление раскола. В 1902 г. в журнале «Донские епархиальные ведомости» был опубликован доклад священника Е. Овсянникова «Причины широкого распространения старообрядческого раскола на Дону» (3). В 1915 г. издана фундаментальная монография Н.В. Лысогорского «Единоверие на Дону в XVIII–XIX в. (по 1883 г.)» (4). Особое место в историографии донского старообрядчества занимает исследование известного петербургского историка В.Г. Дружинина «Раскол на Дону в конце XVII века» (5). Эти труды до сегодняшних дней не утратили своей актуальности.

Современная историография представлена рядом публикаций волгоградского исследователя О.Ю. Редькиной: «Староверы Нижней Волги и Дона в XIX–XX вв.» (6), «Старое русское сектанство на Нижней Волге и Дону в XVIII–XX вв.» (7), «Старообрядчество на Дону во второй половине XIX–начале XX в. (по материалам духовной периодической печати)» (8) и другими исследованиями, затрагивающими в том числе проблемы политики Временного правительства в отношении старообрядчества (9) и реэмиграции казаков-некрасовцев (10). В исследованиях Д.В. Сеня старообрядчество рассматривается в связи с проблемой казаков-некрасовцев (11).

Изучение донского старообрядчества началось во второй половине XIX в. Можно выделить две причины, вызвавшие пристальный интерес к этой теме. Во-первых, деятельность архиепископа Донского и Новочеркасского Платона (Городецкого), посвятившего много трудов преодолению старообрядческого раскола, несмотря на политику Российской империи, процветавшего в Области войска Донского. Вторая причина, также связанная с именем этого Преосвященного, заключалась в открытии в Новочеркасске в 1868 г. Донской духовной семинарии. Преподаватели семинарии, в ответ на инициативы архиепископа Платона, создали ряд исследований, посвященных как истории старообрядчества в целом, так и его региональным особенностям. Эти работы, опубликованные в журнале «Донские епархиальные ведомости», несмотря на полемическую направленность в некоторых из них, сегодня представляют значительную ценность, поскольку в их основе лежит обращение к архивным источникам, которые в большинстве случаев не сохранились.

Первыми в донской периодике были опубликованы исследования Н. Снесарева, посвященные истории старообрядчества в целом: «Несколько слов о расколе» (12); «Определения, относящиеся к расколу и клятвы великого Московского собора 1666–1667 года» (13) и «Деятельность Русской Церкви против раскола со времени великого Московского собора» (14). Спустя три года на страницах «Донских епархиальных ведомостей» начинают появляться представляющие большой интерес исследования, посвященные истории старообрядчества в донском регионе: «Материалы для истории раскола в Донской области» (15), «Верхнечирская станица и старообрядческий раскол ее в XVIII веке» (16), «Пятиизбянская станица. Материалы для истории раскола старообрядчества на Дону во второй половине XVIII–начале XIX столетия» (17), «Противораскольничья миссия в Донском крае при святителе Тихоне I, епископе Воронежском» (18). Данные работы, несмотря на употребляемую терминологию, лишены полемической направленности.

В 1873–1879 гг. на Дон по приглашению донских Преосвященных пять раз с миссионерскими целями приезжал игумен московского Никольского единоверческого монастыря Павел (Прусский). Его поездки вызвали широкий резонанс как среди старообрядцев и единоверцев, так и среди населения господствующего вероисповедания, и были отражены в епархиальных ведомостях. Беседы, проводившиеся игуменом Павлом в Донской

духовной семинарии, были описаны в обширной публикации «Вечерние беседы игумена Московского единоверческого Никольского монастыря о. Павла в Донской духовной семинарии» (19) и в статье «Беседа игумена Павла со старообрядцами города Новочеркасска» (20). По мнению Н.В. Лысогорского, миссионерская деятельность игумена Павла в Области войска Донского стали залогом успеха присоединения донских старообрядцев к официальному православию на правах единоверия. Плодом его деятельности стало также открытие нескольких единоверческих приходов, о которых особую заботу проявлял архиепископ Платон (Городецкий). Впрочем, по сравнению с общим числом старообрядческого населения на Дону, процент присоединившихся на правах единоверия был невелик.

После перевода архиепископа Платона на Киевскую кафедру интерес к донскому старообрядчеству постепенно затухает. В 1880-х гг. в «Донских епархиальных ведомостях» публиковались материалы исключительно полемической направленности, например, «Чтения по обличению русского старообрядческого раскола» (21). Новая волна интереса к этой проблеме начинается в конце 1890-х гг. Так, в 1897 г. публикуются статьи двух преподавателей Донской духовной семинарии священника Н. Кутепова «Единоверие» (22), священника Е. Овсянникова «Современные движения в русском расколе старообрядчества, возбужденные торжеством открытия нетленных мощей святителя и чудотворца Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского» (23) и К. Картушина «Две беседы с защитниками австрийского лжесвященства Иустином Картушиным и лжепопом Михаилом Картушиным, происходящие 28 и 30 числа января 1896 г.» (24). 1898 г. увенчался статьями «Несколько слов о саратовском поморском начетчике Худошине и его беседах с донскими православными миссионерами в хуторах: Великановом, Морозовом и Свиначевом» (25) и «Публичные чтения о русском расколе старообрядства в зале Донской духовной семинарии» (26).

В 1905 г. на должность Аксайского окружного миссионера и члена Донского епархиального противостарообрядческого и противосектантского миссионерского комитета был назначен священник Успенской единоверческой церкви г. Новочеркасска Иоанн Артемьев (27). Начиная с 1909 г. в «Донских епархиальных ведомостях» публикуется ряд его статей, дающих представление о старообрядчестве в Области войска Донского после принятия закона о веротерпимости 1905 г.: «Беспоповщинский женский монастырь, управляемый иноком Варсонофием» (28), «Торжество старообрядцев-поморцев» (29), «Беседа на пароходе с „протодиаконом“ старообрядческого „архиепископа“» (30), «Отзыв беспоповщического начетчика о своей вере и своих наставников» (31), «Освящение старообрядческого храма в станице Манычской» (32), «Новые брожения в старообрядчестве» (33), «Назначение «епископа»

для донских старообрядцев австрийского толка» (34) и др. Приведенные статьи — единственный источник, свидетельствующий о процессах, происходивших среди донских старообрядцев, поскольку эти события не нашли отражения в архивных источниках. Помимо тематических статей, в «Донских епархиальных ведомостях» на протяжении 1900-х гг. публиковались новости, освещающие события, происходившие в старообрядческой среде (35–39).

Как видно, публиковавшиеся в «Донских епархиальных ведомостях» на протяжении 1870–1900-х гг. статьи затрагивали широкий спектр вопросов, связанных со старообрядчеством Области войска Донского, при этом они далеко не всегда были выполнены в полемическом духе, что подчеркивает их особую ценность.

Обращаясь к анализу архивных источников, посвященных донскому старообрядчеству, следует констатировать, что подавляющее большинство документов, относящихся к данной проблеме, сконцентрировано в Государственном архиве Ростовской области (далее — ГАРО). При этом, в силу особенностей делопроизводства XVIII–XX вв., они рассредоточены в различных фондах ГАРО: 338 Станичные правления; 46 Атаманская канцелярия; 226 Донская духовная консистория; Р-4173 Уполномоченный по делам религиозных культов; Уполномоченный по делам религий и др.

Фонд 338 содержит сохранившиеся после пожаров войскового архива документы раннего периода истории донского казачества (XVIII в.), однако их изучение невозможно, поскольку фонд закрыт для исследователей на протяжении более 10 лет.

Атаманская канцелярия в отношении старообрядчества выполняла главным образом функции надзора. Из документов фонда 46 представляют интерес ежегодные статистические «Отчеты о движении раскола в Области войска Донского» и отчеты наказных атаманов о состоянии Войска, в которых в обязательном порядке присутствовал раздел «Раскольники». Так, в 1856 г. в отчете наказного атамана генерал-адъютанта М.Г. Хомутова сообщалось, что в «к 1856 г. в Войске Донском состояло раскольников 66608 душ обоего пола, в том числе приемлющих священство 61387, не приемлющих 5221; в течение года родилось 1375, умерло 1093, обратилось из раскола в православие 69, сослано за преступления в Сибирь 1, принято [в] православие раскольниковских младенцев 3» (40). К 1857 г. в Войске Донском «состояло раскольников 67127 душ обоего пола, в том числе приемлющих священство 61918, не приемлющих 5209; в течение года родилось 1334, умерло 775, обратилось из раскола в православие 40, сослано в Закавказские провинции 2, приняли православие раскольниковских младенцев 2» (41).

В фонде 46 хранятся также дела, свидетельствующие о взаимодействии войсковой и епархиальной властей, например, «Дело о мерах, принятых Донским и Новочеркасским

архиепископом для ликвидации раскольниковской молельни в хуторе Грушином» (42).

Значительный массив дел, связанных с донским старообрядчеством, хранится в фонде 226 Донская духовная консистория. В силу специфики деятельности консистории, в ее делопроизводстве основное место занимают документы о браках православных со старообрядцами; о переходе православных в раскол и об их воссоединении с православием. Также большое внимание на протяжении XIX в. уделялось ежегодной фиксации численности старообрядческого населения, которая оформлялась в «Ведомости о состоянии раскола и сектантства в Области войска Донского» (43, 44). Немаловажным источником, дающим представление о количестве старообрядческого населения в Области войска Донского, являются клировые ведомости Синодальных церквей Донской и Новочеркасской епархии, в которых приводились ежегодные сведения о количестве старообрядцев в приходе. Их изучение позволяет установить населенные пункты с преимущественным старообрядческим населением, динамику изменений его численности и принадлежность к различным толкам.

Большой интерес представляют сведения из дел о строительстве храмов. В некоторых из них приводятся сведения о том, что, следуя просьбам прихожан-старообрядцев, некоторые донские храмы освящали «по старому требнику». Так, перестроенная в 1779 г. Покровская церковь станицы Бабской была освящена по старому требнику (45), а все иконы и иконостас этого храма были стародубского письма (46).

Для делопроизводства Донской духовной консистории начала XIX в. характерно наличие таких документов как «Раскольнические дела» (47), «Дело о содержании раскола станичниками станицы Глазуновской» (48), «О совращении казаком Малаховым некоторых крестьян в раскол» (49), «О раскольниках станицы Цымлянской», «О раскольниках в Каменской» (50) и др. Значительный по объему блок составляют дела, посвященные единоверию, в том числе ведомости о присоединенных на правах единоверия (51), дела о строительстве единоверческих церквей (52). Напротив, в очень незначительном количестве присутствуют дела о старообрядческих молитвенных домах в Области войска Донского.

Вторая половина XIX в. характеризуется развернутой миссионерской деятельностью Русской церкви, в том числе среди старообрядцев. В связи с этим в фонде 226 сохранились годовые миссионерские отчеты епархиальных и окружных миссионеров (53), которые свидетельствуют не только о деятельности миссионеров, но и о внутренней жизни донских старообрядцев.

Состав документов фонда 226 показывает, что после 1905 г. (год принятия закона о веротерпимости) количество архивных дел относительно старообрядчества стремительно уменьшается.

Как и в случае донской дореволюционной

периодики, архивные источники дореволюционного периода, несмотря на их значительный объем, не представляют собой единого комплекса и не дают целостной картины развития донского старообрядчества в XVIII–XIX вв.

Источниковая база раннего советского периода относительно донского старообрядчества не выявлена. История старообрядчества Ростовской области послевоенного периода представлена в фонде Р-4173 Уполномоченный по делам религиозных культов; Уполномоченный по делам религий. Документы этого фонда дают представление как о деятельности епархиального совета старообрядческой Древлеправославной Донецко-Донской и Кавказской епархии, так и о внутренней жизни возродившихся в годы Великой Отечественной войны старообрядческих церквей. Так, в состав документов о деятельности епархиального совета входят протоколы, определения, анкетные данные священно и церковнослужителей Донецко-Донской и Кавказской епархии, переписка (54). Большой интерес представляют документы о деятельности старообрядцев-беспоповцев поморского толка в г. Ростове-на-Дону, Белой Калитве, Егорлыкском, Песчанокском районах (55). В соответствии с политикой Советского Союза относительно религиозных организаций, в состав фонда вошли «Отчеты, сведения о религиозных обрядах, денежных доходах и расходах» старообрядческих храмов Ростовской области» (56).

Наиболее информативными по своему составу представляются 6 регистрационных дел старообрядческих церквей Ростовской области:

1) Регистрационное дело Покрово-Ильинского кафедрального собора общины старообрядцев г. Ростова-на-Дону (5 томов) (57);

2) Регистрационное дело молитвенного дома старообрядцев-беспоповцев хутора Камышин Константиновского района Ростовской области (58);

3) Регистрационное дело молитвенного дома старообрядцев-беспоповцев хутора Кавалерка Егорлыкского района Ростовской области (59);

4) Регистрационное дело старообрядческой церкви Успения Пресвятой Богородицы хутора Курган Азовского района Ростовской области (60);

5) Регистрационное дело Покрово-Никольской общины старообрядцев белокриничького согласия станицы Манычская Багаевского района Ростовской области (61);

6) Регистрационное дело Никольского молитвенного дома общины старообрядцев белокриничького согласия г. Морозовск Ростовской области (62).

Состав каждого регистрационного дела формировался по типовому принципу. В каждое дело входят: заявления о регистрации общины, списки церковной двадцатки, исполнительного органа, ревизионной комиссии, копия договора об аренде либо церковного здания, либо жилого помещения, снимаемого религиозной общиной «для молитвенных нужд», инвентарная опись культового имущества, анкеты на членов исполнительного

органа и ревизионной комиссии; анкеты священно и церковнослужителей. Кроме собственно регистрационных документов в регистрационное дело подшивалась переписка исполнительного органа общины с уполномоченным Советом по делам религиозных культов по Ростовской области; переписка членов клира или общины с правящим архиереем. Завершают регистрационное дело, как правило, решения местных исполкомов и постановления уполномоченного Совета по делам религий по Ростовской области о снятии с регистрации церковной общины. Нередко в дело подшивались жалобы и письма отдельных граждан. Регистрационные дела в достаточно полной мере свидетельствуют как об устройстве церковных общин, так и о Древлеправославной Донецко-Донской и Кавказской епархии.

Как показывает проведенное исследование, проблема донского старообрядчества обеспечена как источниковой базой и публикациями в дореволюционных периодических изданиях, так и историографией, которая в настоящее время продолжает, хоть и не интенсивно, пополняться. Однако следует отметить, что все источники и публикации в периодике имеют «внешнее» происхождение. В силу особенностей политики Российской империи, в архивохранилищах полностью отсутствует внутреннее дело производство старообрядческих епархий и церквей, которое не велось. Пожалуй, исключением могли бы стать ныне утраченные метрические книги старообрядцев, которые велись в станичных правлениях Области войска Донского. Таким образом, в распоряжении исследователя имеются источники, характеризующиеся небеспристрастностью и полемической направленностью. Однако эта проблема преодолима, как показал успешный опыт донских историков второй половины XIX в.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

* *Статья подготовлена в рамках базовой темы бюджетного финансирования ЮНЦ РАН № 01-16-09 (ФАНО 0256-2014-0012) «Изучение межкультурных взаимодействий населения Нижнего Дона с древнейших времен до Нового времени».*

1. Государственный архив Ростовской области (ГАРО). Ф.226. Оп.3. Д.10599. Л.186.
2. Снесарев Н. Донская епархия и десятилетнее управление ею архиепископа Платона. Вып.1. Новочеркасск: [Б.и.], 1877. Вып.2. Одесса, 1880.
3. Овсянников Е., свящ. Причины широкого распространения старообрядческого раскола на Дону // Донские епархиальные ведомости. 1902. №29. С.652–657. №30. С.666–671. №31. С.697–700. №32. С.714–717, 779–783. №33. С.735–741. №35. С.794–800. №36. С.831–837.
4. Лысогорский Н.В. Единоверие на Дону в XVIII–XIX в. (по 1883 г.). Сергиев Посад, 1915.
5. Дружинин В.Г. Раскол на Дону в конце XVII века. СПб., 1889.
6. Редькина О.Ю. Староверы Нижней Волги и Дона в XIX–XX вв. // Российская история. 2012. №4 (июль–август). С.15–27.
7. Редькина О.Ю. Старое русское сектантство

на Нижней Волге и Дону в XVIII–XX вв. // Геоэкономические и этнокультурные особенности хозяйственного развития Прикаспия и Приазовья в XVIII–XX вв.: Сборник научных статей. Волгоград, 1999. С.117–131.

8. Редькина О.Ю. Старообрядчество на Дону во второй половине XIX–начале XX в. (по материалам духовной периодической печати) // Казачество: прошлое и настоящее: Сборник научных трудов. Волгоград, 2000. С.257–276.

9. Редькина О.Ю. Политика Временного правительства (февраль–октябрь 1917 г.) в отношении инославных и иноверных исповеданий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом: информационно-аналитический бюллетень. М., 1998. №5 (17). С.64–86.

10. Редькина О.Ю. К родным берегам: о реэмиграции казаков-«некрасовцев» из Турции в СССР в 1920-е гг. // Исторический архив. 2003. №5. С.109–126.

11. Сень Д.В. Казачество Дона и Северо-Западного Кавказа в отношениях с мусульманскими государствами Причерноморья (вторая половина XVII–начало XVIII вв.). Ростов н/Д, 2009.

12. Снесарев Н. Несколько слов о расколе // Донские епархиальные ведомости. 1870. №8. С.237–247. №9. С.266–272. №10. С.309–319. №11. С.342–351. №13. С.395–407. №18. С.556–564.

13. Снесарев Н. Определения, относящиеся к расколу и клятвы великого Московского собора 1666–1667 года // Донские епархиальные ведомости. 1871. №12. С.376–379. №13. С.406–411. №14. С.435–442. №15. С.463–475. №17. С.524–535. №18. С.559–560. №20. С.627–636. №21. С.649–669. 1873. №4. С.112–119; 145–155. №6. С.186–191. №7. С.214–222. №9. С.271–278. №10. С.312–318. №15. С.467–478. №16. С.50–510. №17. С.517–538. №18. С.556–570. №19. С.592–604. №20. С.617–629. №22. С.684–700.

14. Снесарев Н. Деятельность Русской Церкви против раскола со времени великого Московского собора. 1874. №12. С.359–373. №18. С.397–413. №20. С.620–629. 1875. №3. С.73–85. №4. С.105–110. №7. С.217–222. №8. С.541–249. №9. С.274–281. №11. С.337–348. №12. С.371–382. №13. С.402–414. №14. С.427–439.

15. Материалы для истории раскола в Донской области. 1873. №23. С.717–733. 1874. №2. С.39–55. №3. С.82–92. №5. С.144–152. №6. С.184–189. №7. С.215–224. 1876. №5. С.147–156. №6. С.175–186. №7. С.217–219.

16. Верхнецерковная станица и старообрядческий раскол ее в XVIII веке // Донские епархиальные ведомости. 1878. №4. С.107–115. №5. С.135–143. №6. С.169–180. №7. С.203–216.

17. Пятиизбянская станица. Материалы для истории раскола старообрядчества на Дону во второй половине XVIII–начале XIX столетия // Донские епархиальные ведомости. 1882. №1. С.10–15.

18. Противораскольничья миссия в Доском крае при святителе Тихоне I, епископе Воронежском // Донские епархиальные ведомости. 1880. №18. С.679–682.

19. Вечерние беседы игумена Московского единоверческого Никольского монастыря о. Павла в Донской духовной семинарии // Донские епархиальные ведомости. 1876. №7. С.203–217. №8. С.238–246. №9. С.270–280. №10. С.303–313. №11. С.332–342. №12. С.367–377. №13. С.403–413. №14. С.439–445. №16. С.497–508. №17. С.525–537. №18. С.552–563. №19. С.583–596. №20. С.620–632. №21. С.652–663. №22. С.678–687. №23. С.711–717.

20. Беседа игумена Павла со старообрядцами города Новочеркасска // Донские епархиальные ведомости. 1879. №4. С.89–99.
21. Чтения по обличению русского старообрядческого раскола // Донские епархиальные ведомости. 1880. №5. С.161–168. №19. С.727–731. 1881. №1. С.16–30. №5. С.170–178. 1881. №10. С.374–381.
22. Кутепов Н. Единоверие // Донские епархиальные ведомости. 1897. №6. С.219–230.
23. Овсянников Е. Современные движения в русском расколе старообрядчества, возбужденные торжеством открытия нетленных мощей святителя и чудотворца Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского // Донские епархиальные ведомости. 1897. №10. С.250–257. №17. С.477–481. №19. С.551–556. №21. С.635–638. №22. С.686–689.
24. Картушин К. Две беседы с защитниками австрийского лжесвященства Иустином Картушиным и лжепопом Михаилом Картушиным, происходящие 28 и 30 числ января 1896 г. // Донские епархиальные ведомости. 1897. №11. С. 267–272. №13. С. 323–327. №15. С. 387–395.
25. Несколько слов о саратовском поморском начетчике Худошине и его беседах с донскими православными миссионерами в хуторах: Великановом, Морозовом и Свинаревом // Донские епархиальные ведомости. 1898. №7. С.174–178. №8–9. С.200–205.
26. Публичные чтения о русском расколе старообрядства в зале Донской духовной семинарии // Донские епархиальные ведомости. 1898. №7. С.179–182.
27. ГАРО. Ф.226. Оп.3. Д.11732. Л.68об.–69об.
28. Артемьев И., свящ. Беспоповщинский женский монастырь, управляемый иноком Варсонофием // Донские епархиальные ведомости. 1909. №9. С.214–219.
29. Артемьев И., свящ. Торжество старообрядцев-поморцев // Донские епархиальные ведомости. 1909. №10–11. С.248–253.
30. Артемьев И., свящ. Беседа на пароходе с «протодиаконом» старообрядческого «архиепископа» // Донские епархиальные ведомости. 1909. №21. С. 544–548. №23. С.602–606.
31. Артемьев И., свящ. Отзыв беспоповщицкого начетчика о своей вере и своих наставников // Донские епархиальные ведомости. 1909. №24. С.431–434.
32. Артемьев И., свящ. Освящение старообрядческого храма в станице Манычской // Донские епархиальные ведомости. 1909. №27. С.726–730.
33. Артемьев И., свящ. Новые брожения в старообрядчестве // Донские епархиальные ведомости. 1908. №5. С.142–145.
34. Артемьев И., свящ. Назначение «епископа» для донских старообрядцев австрийского толка // Донские епархиальные ведомости. 1909. №32. С.897–899.
35. Кутепов Н. Новости из жизни раскола // Донские епархиальные ведомости. 1878. №24. С.768–772.
36. Кутепов Н., свящ. Последнее движение в Донском расколе в связи с учением о летах рождения Христа Спасителя по плоти // Донские епархиальные ведомости. 1897. №14. С.367–375.
37. Недавние события в расколе // Донские епархиальные ведомости. 1879. №11. С.420–428.
38. Всероссийский съезд старообрядцев-беглопоповцев // Донские епархиальные ведомости. 1908. №19. С.504–508.
39. Грацианский Д. Освящение старообрядческого храма в Новочеркасске // Донские епархиальные ведомости. 1908. №32. С.875–876.
40. ГАРО. Ф.46. Оп.1. Д.621. Л.3537.
41. Там же. Д.630. Л.36–40.
42. Там же. Д.2140. Л.1–6.
43. Там же. Ф.226. Оп.19. Д.72.
44. Там же. Оп.3. Д.8302.
45. Краткое описание станицы Константиновской // Донские епархиальные ведомости. 1892. №16. С.689.
46. ГАРО. Ф.226. Оп.3. Д.12791.
47. Там же. Оп.1. Д.1218.
48. Там же. Д.1125.
49. Там же. Д.1748.
50. Там же. Оп.2. Д.5654.
51. Там же. Д.3084–3087.
52. Там же. Оп.3. Д.8106, 10240, 10346.
53. Там же. Оп.3. Д.7374. Д.9104. Д.9276. Оп.19. Д.57. Д.58. Д.62.
54. Там же. Ф.Р-4173. Оп.5. Д.9.
55. Там же. Д.215.
56. Там же. Д.166, 168, 171, 173.
57. Там же. Оп.6. Д. 16, 17, 18, 19, 20.
58. Там же. Оп.3. Д.29.
59. Там же. Д.30.
60. Там же. Д.31.
61. Там же. Оп.6. Д.106.
62. Там же. Д.142.



X Международная конференция «Старообрядчество: история, культура, современность»
(15-16 ноября 2011 г., Москва).

После закрытия конференции. Вид с колокольни на Покровский собор.
Экскурсию по Рогожскому поселку ведет А.И. Шатохин. 17.11.2011 г.

