

Музей истории и культуры старообрядчества
Боровский историко-краеведческий музей
Центр традиционной русской культуры «Преображенское»

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ

Москва
1998

Раздел I ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

А.В.Панкратов (г.Москва)

Русская Православная Старообрядческая Церковь и новый российский Закон о свободе совести

1997 и год, канун десятой годовщины празднования 1000 - летия Крещения Руси, с которого ведёт реальный отсчёт время свободы вероисповедания в нашей стране, был отмечен принятием нового Закона, призванного регулировать взаимоотношения власти и религиозных обществ в современных условиях. Это событие и связанные с ним проявления общественной активности религиозных деятелей явились основным политическим итогом десятилетнего периода жизни верующих без жёсткого давления со стороны государства, отразили реальное положение в современной России различных конфессий, в том числе старообрядческих.

С сожалением приходится констатировать, что эта политическая реальность по отношению к старообрядцам оказалась в значительной степени несправедливой. Представители древнейшей ветви Православия не привлекались к разработке нового Закона, да и в ходе обсуждения его текста наши поправки и замечания почти не были приняты во внимание. Достоянием основных средств массовой информации стал лишь факт некоей особой позиции неприятия, занятой старообрядцами, главным образом, поповцами, приемлющими Белокриницкую иерархию.

И здесь необходимо признать: Патриархия, во многом в результате собственных активных политических действий, к настоящему моменту фактически приобрела положение государственной структуры, отчасти (всё же лишь отчасти) подобное положению Синода в дореволюционной России. Старообрядцев в связи с этим очевидным процессом беспокоил вопрос; а не возродится ли в нашей стране вслед за государственной религией и практика преследования несогласных с этой религией, в том числе и старообрядцев, которая существовала в прошлом? Возможно, такая постановка проблемы покажется кому-то наивностью, следствием самоизоляции и малой светской образованности руководителей старообрядческих конфессий. И действительно, в современной России, декларирующей приверженности принципу свободы совести, вроде бы невозможен возврат, скажем, к петровским временам, когда у нас совершенно официально, по указу Синода от 1 марта 1721 г., существовали "епархиальные инквизиторы и протоинквизиторы",

Панкратов Александр Владимирович - зав.историческим архивом Старообрядческой Митрополии Московской и всея Руси.

действовавшие, как известно, в основном против старообрядчества, причём во многом методами своих западноевропейских коллег. Однако, как показали совсем недавние события, развернувшиеся вокруг принятия нового Закона, меры по, так сказать, нейтрализации старообрядцев, совсем иные по форме, но столь же неприязненные по содержанию, вполне возможны и в наши дни. Для подтверждения данной мысли обратимся к конкретным фактам.

Как уже говорилось, Закон явился, подобно грому среди ясного неба. О нём стало известно только тогда, когда он был принят Государственной Думой. Только после этого сотрудники Старообрядческой Митрополии смогли по своим каналам получить текст Закона, ознакомиться с его содержанием. А Древлеправославная Архиепископия в Новозыбкове Брянской области не получила текста нового Закона вовсе, и потому не смогла принять никакого участия в его обсуждении. Видимо, в московских коридорах власти об этом духовном центре попросту забыли.

После ознакомления с текстом нового Закона, 5 июля прошлого года, Преосвященнейший Митрополит Алимпий направил письмо Президенту Ельцину, где были изложены замечания старообрядцев к принятому Закону, и содержалась просьба не подписывать его в том виде, в котором он был принят Думой.

Известно, что подобная просьба руководителю страны была высказана также несколькими крупными лидерами Запада, такими, как Папа Римский и американский президент. Надеюсь, присутствующим понятно, что их претензии к новому российскому Закону и возражения старообрядцев суть вещи совершенно разные. В отличие от западных деятелей, мы выступали и выступаем за ограничение агрессивной инославной проповеди, развёрнутой в последние годы в России. Доказательством именно такой позиции Русской Православной Старообрядческой Церкви стало следующее обращение митрополита Алимпия к Б.Н.Ельцину, от 15 августа 1997 г., направленное по решению Совета Старообрядческой Митрополии Московской и всея Руси уже после того, как президент не подписал первоначальный вариант Закона. Здесь содержалась благодарность за это неподписание, а также следующее предложение: сохранить для традиционных российских религий действие Закона о свободе вероисповедания 1990 г., одновременно разработав специальный Закон, который бы регулировал деятельность новых нетрадиционных конфессий и иностранных проповедников.

После отправки этого письма один из сотрудников Митрополии, А.Ю.Рябцев, причастный к написанию послания, был вызван в отдел внутренней политики Администрации президента, где в течение двух часов с ним беседовал руководитель названного отдела Андрей Логинов. Суть разговора заключалась в выяснении причин несогласия Старообрядческой Церкви с новым Законом. Как оказалось, это несогласие для президентской Администрации было неожиданным и нежелательным. В Митрополии сделали вывод о том, что неподписание

Закона президентом есть всего лишь уступка давлению лидеров Запада, а на деле расхождений с Думой по Закону о свободе совести у Президента нет. Дальнейшие события подтвердили правильность этого предположения. Так называемые "президентские поправки", с которыми Закон был все-таки "со второго захода" принят, не затронули серьезно его сути, о чём после не раз было сказано и в печати, и с телеэкранов.

Итак, оставались ещё два способа повлиять на развитие ситуации:

1. Попробовать провести переговоры с лидерами фракций Госдумы.
2. Пробиваться со своими мнениями в средства массовой информации.

Для реализации первого из пунктов этого плана 21 августа Митрополитом были направлены письма Вице-спикеру Госдумы Сергею Бабурину и руководителю фракции КПРФ Г.А.Зюганову с приглашением посетить Митрополию для обсуждения положений нового Закона.

Встреча владыки Алимпия с Сергеем Николаевичем Бабуриным состоялась 25 августа, и была довольно-таки обнадеживающей. Наши претензии, изложенные в письменном виде, после их обсуждения были приняты, обещана помощь в доставке письма митрополита Алимпия Председателю Думы Геннадию Селезнёву и доработка Закона с учётом старообрядческих замечаний. Затем господин Бабурин вручил митрополиту сборник своих сочинений с дарственной надписью и впервые в жизни осмотрел Покровский кафедральный храм, после чего отбыл.

Товарищ Зюганов на приглашение посетить Митрополию не откликнулся, хотя, по некоторым сведениям, первоначально проявил интерес к этому делу. Впоследствии отказался встретиться с представителем старообрядцев и председатель думского комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций член КПРФ Зоркальцев.

По благословению митрополита Алимпия была также организована встреча сотрудников Митрополии с лидером ЛДПР Жириновским. В разговоре с этим весьма одиозным, но в то же время влиятельным депутатом приняли участие также и представители беспоповцев. Беседа была, конечно, своеобразной. Достаточно сказать, что принимая в своей думской резиденции верующих людей, Владимир Вольфович ничуть не стеснялся курить и нецензурно выражаться. Но при этом он всё же обещал содействовать исправлению Закона о свободе совести, правда, при условии вовлечения старообрядцев в политическую деятельность либерально-демократической партии. Конечно, таких гарантий старообрядцы - участники встречи дать не могли, и беседа завершилась взаимными благопожеланиями, то есть по сути ничем. А через некоторое время все каналы телевидения показали Владимира Вольфовича, громогласно заявляющего на заседании Думы: "Мы будем голосовать так, как скажет Московская Патриархия! Если она настаивает, то новый Закон надо принимать!" За проявление такой

горячей лояльности господин Жириновский удостоился благодарственного письма от патриарха Алексия II, оно было опубликовано в информационном вестнике ОВЦС и в газете "Радонеж". Однако визит к лидеру ЛДПР имел и ещё один результат.

Вероятно, он заставил Жириновского несколько задуматься над феноменом старообрядчества, и совсем недавно, уже в этом году, появилась его брошюра по истории раскола, под названием "Старообрядчество". События семнадцатого века изложены здесь в целом со староверческих позиций, а завершается всё, естественно, призывом к современным староверам встать под знамёна ЛДПР. Так библиография старообрядческой истории пополнилась ещё одним оригинальным трудом.

Донести до широких масс голос старообрядцев через газеты также оказалось делом непростым. Так, в редакции "Независимой газеты" нашему представителю отказали в публикации обращения Владыки Алимпия к Президенту, прямо сказав, что старообрядческий митрополит - не папа римский и не Билл Клинтон. Весьма сходной оказалась и позиция ряда иных "демократических" редакций. В итоге статья нашего сотрудника Алексея Рябцева "Спросили бы и нас!... Позиция старообрядцев по новому закону о свободе совести" появилась в сентябрьском 37-м номере газеты "Завтра". Впрочем, небольшую заметку прихожанина Покровского храма на Рогожском Михаила Дзюбенко под названием "Осложняет отношения" поместили и "Московские новости", в выпуске за 14 - 21 сентября прошлого года. К сожалению, добиться от "свободной прессы" большего не удалось.

В этих условиях ничего не смогло изменить и выступление митрополита Алимпия на заседании Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте РФ 1 сентября 1997 г. Как после сказал сотрудникам Митрополии присутствовавший на заседании один из работников аппарата Правительства (в прошлом, - функционер Совета по делам религий), "Ваше выступление - сильное, но принято во внимание не будет". Причины такого отношения, разумеется, названы не были.

Итак, новый Закон "О свободе совести и религиозных организациях" в несколько исправленном виде был принят и введен в действие с 1 октября 1997 г. Большинство предложений старообрядцев по его усовершенствованию не было принято властью. Реально "прошло" лишь одно из предлагавшихся нами изменений: религиозные организации России были избавлены от предполагавшегося в первом варианте Закона разделения на всероссийские и региональные, с различными правами тех и других. Документом, определяющим наше современное отношение к новому законодательному акту, регулирующему жизнь российских конфессий, стало следующее постановление Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви от 22 октября 1997 г.:

1. Закон "О свободе совести и религиозных организациях" от 1 октября 1997 г. принять к сведению и исполнению в пределах, не

противоречащих законам Церкви Христовой.

2. Вместе с тем Освящённый Собор относится с глубоким сожалением к принятию нового Закона и считает его, по сравнению с предшествовавшим Законом 1990 г., осложняющим отношения как между Церковью и государством, так и между религиозными конфессиями, раскалывающим народ по признаку отношения к этому закону, а также не согласующимся с действующей Конституцией РФ (статьи 14, 28, 29), в то же время слабо препятствующим агрессивности неправославного религиозного влияния.

Собор счёл необходимым также участие представителей Митрополии в разработке подзаконных актов к новому Закону и обмен мнениями по сложившейся ситуации со старообрядцами других согласий. Одна из таких межстарообрядческих встреч уже состоялась в общине федосеевцев Преображенского кладбища. Митрополией также направлены в соответствующие структуры пожелания по совершенствованию проектов инструкций к Закону. Подобные мероприятия, безусловно, будут проводиться и в будущем, особенно если к тому будет понуждать обстановка, если появится реальная угроза каких - либо притеснений. В этом случае старообрядцы всех согласий, за исключением, быть может, поморского брачного, готовы совместно выступить на защиту своей духовной независимости, в духе традиций прошлого. Конечно, такого поворота современной истории не желает никто. Однако открытая рядом статей нового Закона возможность для чиновников создать осложнения в жизни любого религиозного общества заставляет нас быть готовыми и к неприятным неожиданностям. Но, прежде всего, согласно заветам, оставленным нашими благочестивыми предшественниками, мы надеемся на милость всемогущего Бога к нашей немощи и недостойности.

Стр.7.

Проблемы взаимоотношений старообрядчества с современным обществом

Главным событием прошедшего года для церковно-государственных отношений было принятие нового Закона "О свободе совести и религиозных объединениях". Хотя старообрядческие религиозные организации России не выработали общей позиции по данному вопросу, в целом реакцию старообрядчества на новый закон можно охарактеризовать как отрицательную. Наиболее яркое выражение это нашло в официальных заявлениях Русской Православной Старообрядческой Церкви.

Среди множества обсуждавшихся в печати недостатков закона, некоторые имеют специфическое значение для старообрядчества. Декларируя в преамбуле особую роль Православия, вводя в качестве обязательного условия определение вероисповедной принадлежности религиозных объединений, государство оставляет старообрядцев в тревожном неведении, будет ли их вероисповедание признано православным. С точки зрения самих староверов именно их вероисповедание — православное, а вот вероисповедание, которого придерживается Московский Патриархат, таковым не является. Согласится ли государство, обязанное формально быть нейтральным в богословско-догматическом споре двух религий о конфессиональной идентификации, признавать старообрядцев православными, а органы Минюста при выдаче свидетельств о регистрации делать соответствующую запись в графе "вероисповедная принадлежность"? Проблема и в том, что если в прошлые века старообрядцы, несмотря на запреты властей, сознавали и именовали себя православными христианами, то ныне у части верующих это сознание утрачено, "православный" становится синонимом "никонианина". Поэтому именно сейчас, при перерегистрации согласно новому закону, главам старообрядческих Церквей, видимо, следует определить свое вероисповедание как православное безо всяких оговорок, которые скорее приличествуют при определении конфессии никонианства.

Ряд положений закона игнорирует религиозную специфику старообрядчества. Так, согласно статье 3 п.5 "никто... не может подвергаться принуждению к... неучастию в богослужениях", следовательно, последователь любой религии или человек, одетый неподобающим образом, вправе прийти на старообрядческую службу и молиться, а его нельзя будет вывести из храма.

Шахов Михаил Олегович — к.филос.н., директор Старообрядческого исследовательского центра.

У старообрядцев-беспоповцев централизованные религиозные организации, создаваемые местными общинами, в принципе не обладают такими административно-командными полномочиями как церковная иерархия в отношении приходов. Однако, согласно новому закону, вновь создаваемая местная община, чтобы не проходить 15-летний испытательный срок, вынуждена "просить благословения" централизованной организации и входить в её состав. В случае выхода из её подчинения, община утратит права юридического лица. В то же время у тех старообрядческих согласий, которые не имеют и никогда не имели централизованных структур (федосеевцы, филипповцы, спасовцы), положение ещё сложнее, так как местная община, например Московская Преображенская старообрядческая община, ничем не может помочь при регистрации новой федосеевской общины.

Несмотря на неоднократные обращения глав старообрядческих Церквей в высшие государственные органы РФ, в законе никак не нашло отражения то, что при передаче государством верующим религиозного имущества оно должно возвращаться согласно вероисповедной принадлежности. Уже неоднократно случалось, что старообрядческие иконы, колокола передаются Московскому Патриархату, а уж в отношении святых дониконовского периода права староверов и подавно игнорируются.

Во время полемики вокруг проекта нового закона положение старообрядчества было достаточно сложным. Масштабная кампания, развернутая екуменистами, представителями экзотических сект и "нетрадиционных конфессий" заставляла опасаться, что критика законопроекта старообрядцами будет воспринята общественным мнением как доказательство сближения с сектантами. Но пассивно ожидать перемен к худшему в церковно-государственных отношениях тоже было невозможно.

С одной стороны, одним из краеугольных камней старообрядческого мировоззрения является убежденность в существовании только одной спасительной веры Христовой, поэтому для старообрядчества борьба за свободу других, не ведущих ко спасению религиозных вероисповеданий, была бы не вполне обоснованной, более того свидетельствовала бы о секуляризации мышления, поставившего гражданские отношения выше религиозных идеалов. Однако же, в течение трех столетий старообрядчество в России находилось в положении преследуемого за веру, так как всё это время государственная власть и господствующая церковь насаждали вместо Православия иную религию, тоже представлявшуюся им единственно правильной и спасительной. Этот многовековой печальный опыт отношений с государством, вмешивавшимся в управление религиозной жизнью своих подданных и отсутствие каких-либо перспектив возрождения древнего идеала православной державы, "Третьего Рима", уже давно привели старообрядчество к осознанию той истины, что условия религиозной свободы в обществе и отсутствие государственных предпочтений и ограничений для разных конфессий по религиозным или иным мотивам есть наиболее желательная

модель церковно-государственных отношений из всех возможных в нашем несовершенном мире. Хотя большинство пожеланий старообрядцев было проигнорировано, некоторые неприемлемые формулировки, в частности, затрагивавшую учение о браке, удалось изменить.

Следует заметить, что критика нового законодательства пока имеет теоретический характер, многое покажет правоприменительная практика. И хотя наметилась определенная тенденция усиления государственного вмешательства в религиозную жизнь, старообрядчество сегодня впервые существует в условиях религиозной свободы, не сравнимых ни с дореволюционным, ни с советским периодом истории. Ранее борьба за выживание в условиях гонений требовала огромных духовных и материальных усилий, но в то же время сплачивала, мобилизовывала старообрядчество. В новых условиях старообрядчеству предстоит переориентироваться в своих отношениях с обществом, найти новое приложение сковавшимся прежде преследованиями силам и новые стимулы для религиозной активности.

Выйдя из "осажденной, изолированной крепости", старообрядчество сталкивается и с новыми задачами, и с новыми искушениями. Отсутствие сознательной, направляемой духовными пастырями и каноническими установлениями адаптации к реалиям современного мира привело к тому, что плоды цивилизации всё равно стихийно, бесконтрольно входят в старообрядческую жизнь. Под час ревнитель благочестия, осуждающий собрата за смотрение телевизора, сам, например, принимает аптечные лекарства, запамятав, что это возбраняется неотменными отеческими установлениями,

С другой стороны, проявляющиеся случаи отступлений от канонов ради терпимости на бытовом и, что более серьезно, на религиозном уровне, заставляют думать о сохранении самоадекватности старообрядчества — в сущностном, богословском смысле. Доступный для старообрядчества предел компромисса, икономии обозначен содержанием реформы Никона. Если допускать в церковной жизни отклонения значительного порядка, например, разрешать нестарообрядцам молиться в старообрядческом храме, то неизбежно встает вопрос, стоило ли разделяться с никонианами, чтобы в итоге допустить не меньшие нарушения канонов?

Процесс взаимодействия старообрядчества с российским обществом продолжается непрерывно как сама жизнь. От того, насколько совершенным и своевременным будет пастырское руководство этим процессом, во многом зависят судьбы старообрядчества.

Дилемма соборности и послушания в православии

Одним из отличительных признаков православия является соборность, которая предполагает принятие совместных решений по главным вопросам жизни церкви. Основы соборности были заложены на семи Вселенских Соборах, которые сформировали важнейшие элементы церковного права. Постулат соборности нашёл также отражение в Символе Веры. На Руси ни один серьёзный шаг в церковной и государственной сферах не совершался без одобрения Собора. Русская жизнь насыщена соборными уложениями, ярчайшие примеры которых дал Стоглавый Собор. Таким образом, в соборности видится подчинение личного, даже очень значительного "Я" сообществу разработанному мнению многих.

С другой стороны, послушание есть неотъемлемая часть церковной традиции. Неоценимый вклад в утверждение послушания внёс сформировавшийся в начале первого тысячелетия институт монашества. Монахи преподнесли высочайшие примеры послушания, т.е. подчинения общего мнения, сложенного из представлений каждого, воле одного (духовного наставника; священнослужителя иерархически стоящего выше и т.д.). В этом проявлялось возвышение роли архиерея, а, следовательно, подразумевалась необходимость особенной тщательности при отборе кандидатов на архиерейский жезл.

Применительно к приходской жизни пастырь не может не учитывать принявшее реальные очертания общее мнение прихожан, ибо, идя вразрез с чаяниями пасомых, пастух, скорее всего, окажется предводителем мнимого стада. Но в то же время послушание является лучшим лекарством от анархии, которая подтачивает фундамент церковного здания. В связи с этим незыблемость канонических правил мыслится лишь при установлении разумного соотношения соборности и послушания.

Священноинок Аполлинарий - настоятель Успенского древнеправославного храма в г.Курск

Некоторые черты современного состояния старообрядчества Прибалтики

Особенности исторического развития бывшей Российской империи объективно способствовали появлению в западных ее губерниях большого ареала распространенности старообрядчества, имеющего к тому же свои специфические черты, отличные от других районов расселения староверов. Этот ареал и поныне сохранил свои индивидуальные особенности, позволяющие рассматривать его как явление феноменальное, прежде всего в религиозном и культурологическом аспектах.

Первоначально рассматриваемый район расселения староверческого населения с географической точки зрения представлял несколько более обширное пространство, но историческая судьба бывшей Витебской губернии России, а также последующие политические события нынешнего столетия, ограничивают его территорию в настоящее время самостоятельными государствами Балтии (Литва, Латвия, Эстония) и Польшей. Старообрядческое население граничащих с Литвой и Латвией областей Белоруссии было связано единым культурно-историческим пространством со старообрядческим населением Балтии, но единство это на протяжении последнего столетия в целом ослабело, вплоть до настоящего времени, когда религиозные контакты балтийских староверов с белорусскими стали носить фрагментарный характер.

Старообрядческие общины возникают в Прибалтике с 1676г. (Дегуцкая хроника) и быстро численно растут. Главная отличительная черта этого региона распространенность только одной ветви старообрядчества беспоповства, да и то первоначально только одного согласия — федосеевского. К началу XIX века общины уже можно было разделить на федосеевцев, придерживающихся т.н. "московских" правил (с центром на Преображенском кладбище в Москве, региональный центр в Прибалтике — г.Резекне) и федосеевцев, придерживающихся "польских" (иначе "литовских") правил, менее радикально настроенных в отрицании внешнего мира (центры - Вильнюс, Каунас, Даугавпилс).

С 80-х годов XIX в. появляется еще одно согласие - "рижских федосеевцев", возникшее с введением в Рижской Гребенщиковской старообрядческой общине чина бракосочетания. В настоящее время абсолютное большинство старообрядческих общин Балтии практикует совершение чина благословения брака или, по крайней мере, не отлучает брачных от молитвы и допускает гражданское бракосочетание. "Московские" правила соблюдаются лишь в одной сельской старообрядчес-

Наставник Исаин Миролюбов, доктор теологии, председатель Центрального Совета Древлеправославной Поморской Церкви Латвии

кой общине Латвии (деревня Римши Резекненского района).

До Второй мировой войны старообрядцы проживали преимущественно компактно, главным образом в сельской местности (Эстонское Причудье, Латгалия), а также в больших городах. Общее число старообрядцев Балтии и Польши того времени - около 250 тыс. человек. В настоящее время такую оценку можно дать лишь приблизительно - не менее 150 тыс. человек, причем большинство проживает в городах, в иноязычной среде, в отрыве от традиционной духовной культуры.

К особенностям религиозной жизни старообрядцев Балтии можно отнести:

- проживание не только среди иноверного населения (римо-католики, иудеи), но и среди иноязычного населения, придерживающегося европейской культуры быта;

- сравнительно большая веротерпимость местной администрации, чем в исконно российских губерниях;

- свобода вероисповедания в 20-30-е гг. XX столетия (на фоне массового террора верующих в СССР);

- частичная ассимиляция населения (вне компактного проживания), секуляризация быта, досуга и сознания;

- осознание себя не только религиозной общностью, вовлеченность на этой основе во внецерковные общественно-политические движения, представляющие или защищающие интересы старообрядческого населения, и т.д.

Утрата специфически беспоповских эсхатологических черт религиозного сознания, усвоение ценностей секулярного западного уклада жизни, объективная необходимость усиления внутриконфессиональной коммуникативности, а также некоторые другие факторы, обусловленные отчасти специфическим положением старообрядцев Балтии в обществе, ориентированном на ценности западной демократии, способствовали появлению нового церковно-канонического института - "Церкви, не имеющей духовной иерархии", что впервые было юридически зафиксировано на региональном уровне польским Сеймом в 20-е годы нынешнего столетия. С этого момента обозначенная однажды правовым образом тенденция лишь набирала силу, что происходило, впрочем, в весьма напряженной внутрицерковной дискуссии, доходившей порой до временных расколов и даже попыток церковных отлучений.

Проблема состоит в противоречии, возникающем между злободневными требованиями создания эффективно управляемой организационной церковной структуры и традиционными положениями православного церковно-канонического права. Возможность существования церковной структуры, лишенной иерархических лиц, имеющих законное апостольское преемство, апокалиптически настроенными основателями беспоповского течения старообрядчества осмысливалось лишь в сотериологическом, а не в каноническом аспекте. Иными словами, сознавая аномальность существования церковного общества без иерархических чинов, основоположники поморского согласия допускали такое состояние ограниченным во времени (но не милостью Божией!) и обосно-

вывали лишь возможность спасения в таком обществе, а не границы правомочности такого состояния с точки зрения традиционного церковного права.

Острота церковных дискуссии на протяжении именно последних десятилетий усугублялась не только наивностью или другими субъективными качествами активных ее участников, но и вполне объективными обстоятельствами - канонической неопределенностью (размытостью) статуса духовного наставника беспоповской общины, неосвященного церковного собора и т.д. Попытки найти такую определенность на Первом и Втором Всероссийских, а также на некоторых поместных соборах, в целом закончились малоуспешно вплоть до взаимных противоречий в решениях и обещаний найти правильное решение в будущем.

Круг теоретических и практических проблем современных поморцев не ограничивается лишь проблемами эккле-сиологического и канонического характера, один перечень которых был бы весьма внушителен. К сожалению, если в XX столетии балтийские староверы были в авангарде многих положительных явлений в среде русского Старообрядчества (например, все 3 профессиональных учебных заведения староверов-поморцев - Илукстская учительская семинария, Каунасская духовная семинария, Рижское духовное училище - находились в Прибалтике), то в настоящее время по ряду обстоятельств они могут оказаться в авангарде негативно оцениваемых явлений. Так, активно действующий, хотя и не имеющий государственной регистрации, альтернативный духовный центр поморцев в г.Вильнюсе во главе с В.Васильевым в соответствии с собственными эккле-сиологическими установкам и настоятельно рекомендует беспоповским духовным наставникам называть себя священниками, носить наперстные кресты, вводить "чин духовного причастия" и т.д. Слом границ с иноверцами в среде бытовой и культурной при одновременном искусственно поддерживаемом изоляционизме в сфере религиозной (а особенно, богословско-образовательной), многим представляется явлением естественным и даже положительным, т.к. якобы позволяет сохранить поморцам свою самобытность. Нам же проблема сохранения староверами своей самобытности в Западном мире представляется значительно более сложной, тем более, что переход через границу, отделяющую православно верующих старообрядцев-поморцев от сектантства (самосвятства), едва ли может быть назван той ценой, которую следует платить за сохранение своей самобытности.

Д.Канаев (г.Москва)

Проблема послераскольных святых в старообрядчестве

Любое из основных старообрядческих согласий имеет перед собой в качестве авторитета не только обобщенный идеал дониконовской Руси, но и вполне конкретный пример послераскольной святости в лице мучеников и исповедников - страдальцев за старую веру, а затем лиц, которым приписывается учреждение и богословское обоснование какого-либо толка. Но несомненную сложность представляет здесь само понятие канонизации. Вопрос о почитании святых в старообрядчестве связан с несколькими ключевыми проблемами.

Беспоповство после принятия доктрины о «духовном антихристе» с вытекающим из нее безиерархическим положением в Церкви, при котором не могут совершаться даже многие из Таинств, не могло обеспечить никакого более авторитетного прославления старообрядческих мучеников, чем констатация их подвигов и чудес в «Винограде Российском» Симеона Денисова. К этому можно добавить лишь малоизвестное почитание (хотя и при наличии служб и даже образов) четырех «отцов» Выга: Андрея и Симеона Денисовых, Даниила Викулова и Петра Прокопьева, которые имели дни памяти и величались «преподобными отцами».

Кроме того, достаточно сильный консерватизм поповцев особенно ярко проявился именно в данной сфере церковной жизни, и несомненное народное почитание таких авторитетов как протопоп Аввакум, боярыня Морозова или епископ Павел Коломенский долгое время не требовали официального церковного прославления вплоть до конкретной постановки об этом вопроса на Освященном Соборе в сентябре 1912 года и окончательного положительного решения Собором в 1916 году.

Но если в целом в списке первых мучеников и исповедников Старой веры и для поповцев, и для беспоповцев нет существенных расхождений, то они возникают уже в период выделения из достаточно однородного (до последней четверти XVII в.) старообрядчества различных согласий. Братья Денисовы традиционно в среде поповцев пользуются авторитетом обличителей никонианства, но порицаются за выдвижение ряда беспоповских взглядов. В свою очередь, почитаемый поповцами преп. Иов Львовский вряд ли может почитаться в беспоповских согласиях за слишком большую терпимость ко многим сторонникам никоновской ереси.

В последующий период своей истории церковь поповцев (в данном случае Белокриницкое согласие) имела немало несомненных примеров святости в лице возобновителя иерархии митрополита Амвросия, исповедников епископов Конона, Геннадия Беляева, архиепископа Аркадия Дорофеева, видных старообрядческих деятелей архиепископа Антония Шутова, еп. Арсения Швецова, а также известных своим мученичеством и чудесным нетлением телес священноиноков Аркадия и Константина.

В 1996 году на освященном соборе в Белой Кринице было принято решение о канонизации митрополита Амвросия как исповедника. Этот акт ознаменовал начало процесса официального прославления старообрядчес-

ких святых, за которым в 1997 году последовала канонизация как местночтимых святых преподобномучеников Аркадия и Константина Шамарских. В церковном календаре московской Белокриницкой митрополии опубликованы подготовительные материалы к канонизации еп. Арсения Уральского.

Но существует ещё ряд сравнительно плохо известных современному старообрядчеству примеров святости, относящихся уже к послереволюционному периоду российской истории. В их числе могут быть названы еп. Арсений (Давыдов) Минусинский, епископ Викентий (Никитин) Кавказский, протоиерей Игнатий Арсеньев и некоторые другие, пострадавшие от безбожных властей. Их возможная канонизация представляется логичным продолжением обозначившегося процесса.

Было бы интересно оценить недавно начавшуюся официальную канонизацию старообрядческих святых как чисто церковное явление. С одной стороны, традиция Православия знает множество примеров, когда церковное почитание не было подкрепляемо каким-либо официальным решением. Так обстоит дело с почитанием пресв. Богородицы, Иоанна Крестителя, а также многих других величайших святых древней Церкви. И их церковное почитание при этом не было сколько-нибудь оспоримым фактом именно потому, что понималось как «всегда, везде и всеми» содержимое Предание церкви. Примерно таким же образом возникало почитание древнерусских святых, что же касается проведенной «Стоглавом» унификации их почитания, то она скорее имела своей целью популяризацию святых по всей Руси, нежели подтверждение их и без того несомненной святости.

Можно сказать, что именно такого рода отношение и существовало во всем старообрядчестве до революции. Возникновению служб мешало сложное положение старообрядцев в Российской Империи, первичность более злободневных вопросов для церковной жизни, таких как апологетика или работа с Уставом, а также достаточно раздробленное и нестабильное организационное состояние. Но тем не менее, были известны примеры литургических текстов, служб исповедникам древнего благочестия. Последним и наиболее удачным образцом можно считать ряд служб, составленных еп. Иннокентием Усовым, который включает себя каноны большинству старообрядческих святых XVII столетия.

Надо заметить, что в современной ситуации существенная часть старообрядческого населения плохо знакома с послераскольными святыми, за что старообрядчеству приходится терпеть упреки якобы в «безблагодарности». Кроме того, более обширное знакомство верующих с характером подвигов исповедников, учителей и апологетов подлинного древнерусского Православия могло бы оказать оздоравливающее действие на сами старообрядческие массы, в среде которых, увы, иногда наблюдается достаточно низкая осведомленность в вопросах своей традиции. Поэтому в данных условиях следует оправдать такой пусть и несколько формальный подход к канонизации, который практикуется сейчас в Белокриницком согласии, только желательно все-же было бы избегать при этом антитрадиционного, «постсоветского» приурочивания подобных актов к тем или иным «юбилеям» или «круглым датам», а также все же исходить из логики прежнего народного почитания, а не искусственного создания выгодных политически схем. В этом смысле автор искренне надеется на скорейшее прославление святителей Арсения и Антония.

Старообрядческие церковные календари (сравнительный анализ)

Назначение церковных календарей двоякое: 1) сообщать о днях почитания церковных праздников и тех праведников, которые благочестивой жизнью сподобились быть причисленными к лику святых; 2) дать верующему информацию, как правильно вести христианскую жизнь.

Содержание календарей. В "золотую пору" (1906-1917) святцы были сокращеннее, чем теперешние. Только святцами дело не ограничивалось. В белокрыницком старообрядческом календаре за 1911 г. приводятся и светские сведения: история религиозных событий от начала государства Российского, Императорский дом. Титулы военных и гражданских чинов. Список городов и посадов России с численностью населения. Поверстные расстояния между станциями железных дорог. Географическая статистика. Сведения о почте и телеграфе. Статистика о пьянстве. Целебник, коим святым молиться об исцелении. О старообрядцах Санкт-Петербурга, о беглопоповцах, беспоповцах. В защиту бороды. О вреде курения табака. Толкователь церковно-славянских слов. Не обошлось без рекламы - она и старообрядческая, и нет.

На календари после 1917г. легла тяжёлая печать цензуры. В издании 1927 г. (Е.Парфёнова) даются отдельные календари - для православных и старообрядцев. А это означает, что советская власть признавала обе ветви православия равнозначными. Святцы те же, что и в 1911 г., но отдельно даётся месяцеслов святых, которые не вошли в прологи и святцы дониконовских времён. Календарь 1927 г. информирует: о христианских эрах, о сущности и значении поста, даёт перечень событий о жизни христианской церкви. Половину календаря заполняет сборник "Церковь и закон" - о взаимоотношении церкви и государства, в условиях отсутствия свобод.

Приятным событием для старообрядцев был календарь 1945 г. Святцы и отдельный месяцеслов повторяют 1927 г. под прессом цензуры информация была скудной. Всё же объясняется значение праздников, даются снимки икон. В 1946 г. старообрядцы осмелели. При активной роли эрудированного епископа Геронтия излагается история старообрядческой церкви. И настолько убедительно, что последующие издания повторяют её почти без ремарок. Разумеется, отсутствует прискорбная история после 1917 г. Лояльность к властям проявляется в печатании красным цветом дат смерти Ленина, международного коммунистического женского дня и других гражданских праздников. Заметки о литургии, посте, вруцелетии. Столь же насыщен в меру возможностей календарь 1948 г. В нём правила для верующих - о поклонах, каждении, благословении священников. В первых послевоенных календарях появляются утренние и вечерние мотивы и каноны. Тогда это было оправдано. Советская власть запрещала публиковать богослужебную литературу. В коммунистические годы канонами, часто одними и теми же замещалось пространство, которое предназначалось отвести церковным правилам и хронике. В этом отношении патриаршие календари были смелее, а хроникальный материал насыщеннее. Старообрядческий календарь (далее наша церковь сокращённо именуется РПСЦ) 1988 г. выполнен в "лучших традици-

Любимов Игорь Михайлович - к.геогр.н., председатель старообрядческой общины Покровского собора

ях" коммунистической эпохи. Он едва ли не самый скудный по содержанию. Правда, в нём есть алфавитный указатель и Пасхалия, которые отсутствовали в предыдущих изданиях.

Число святых в месяцеслове, особенно древлеправославном (новозыбковском, "беглопоповском"), беспоповских сокращено. В календарях поморского согласия (Москва, Рига) не празднуются "протопоп Аввакум и иже с ним за правоверие в XVII в пострадавших". Древлеправославный календарь отмечает память Аввакума лишь с 1988 г. Между прочим, и в календаре 1927 г., и 1911 г. тем более мы находим Аввакума. Он появился лишь в 1945 г. В последующем РПСЦ стала молиться за других мучеников и исповедников с конкретными именами. К настоящему времени число конкретных, пострадавших за правоверие, составляет 45. Некоторым из них старообрядцы молятся по рукописным канонам, хотя собором 1927 г. постановлено молиться по Общей минее.

Беспоповские календари ценны тем, что для духовенства и уставщиков старообрядческих согласий приводится Устав соборной службы в воскресные и праздничные дни, разумеется, без литургии, которую беспоповцы не совершают.

Содержание месяцесловов. Их основа - святые, канонизированные до раскола XVII в. Русская православная церковь (далее РПЦ) добавила к лику святых церковных деятелей XVIII - XIX вв., но единодушие в РПЦ и РПСЦ в канонизации после никоновского периода отмечается один раз, когда после долгих сомнений в лику святых была причислена Анна Кашинская (обретение мощей в 1650 г.. память 25 июня, далее все даты даются по новому стилю).

В календарях РПСЦ мы находим многих из тех дониконовских святых, которые отмечаются РПЦ. Нет празднования икон Божьей Матери - Пименовская (1387), Молченская (1405), Красногорская (1603), - всё это списки с иконы Владимирской Божьей Матери. Или Псковско-Печорской "Умиление" (1524). Некоторыми старообрядцами (РПСЦ) почитается перенесение образа св.Николы из Вятки в Москву (11 августа). Правильнее его называть "принесение". Эта икона побывала в столице дважды и после поновления возвратилась в Вятку окончательно в 1615 г. На Руси же чтился праздник не принесения, а обретения образа св. Николы Великорецкого 6 июня (1380 г.). Особенно в Вятке, где торжество с крестными ходами, продолжался несколько дней. Этот праздник можно считать утраченным, так как его не отмечает и РПЦ, в ведении которой находится Вятка (Киров).

Зато в РПЦ и РПСЦ отмечаем и почитается икона "Всемирно скорбящим радости", исцелившая 6 ноября 1688 г. сестру Патриарха Иова II (он управлял никонианской церковью с 1667 - по 1673 гг.). В РПСЦ отмечается празднование иконы Божией Матери "Взыскание погибшим" (XVIII в.). РПСЦ почитает св. Нила Столбенского (1667), но не отмечает Вас. Мангазейского (1600), перенесение мощей патриарха Иова I (1652). О родителях преп. Сергия Радонежского –Кирилле и Марии - в старообрядческой литературе пишется, что они были благочестивыми, а под конец жизни "приняли Ангельский образ". Они канонизированы в наши уже дни РПЦ.

Вопрос о причислении к лику святых не простой. Одно из условий, чтобы от мощей исходили чудеса. Канонизированные в XXв. Святые и в РПЦ, и в РПСЦ таковых не проявили, за исключением, как утверждает РПЦ, преп. Серафима Саровского и Иоанна Кронштадтского. Есть сведение, что Серафима Саровского чтут и некоторые старообрядцы. Известно и другое - негативное отношение преп. Серафима к старообрядцам (ЖМП, 1995, №6).

В белокрыницком календаре 1911 г. не было свв. благоверных князей Игоря и Олега. Календарь 1927 г. (старообрядческий) помещает их в дополнительном списке, а с конца 1949-х гг. они включены в основной. Игоря и Олега нет в новозыбковском календаре, а в поморских они помещены в подстрочнике. Св. князь Игорь был согласно летописям убит 2 октября 1147 г., и эта дата кажется важнее,

чем перенесение мощей 18 июня, которую чтят старообрядцы РПСЦ. В календаре РПЦ приводятся две даты - 18 июня и 2 октября. Если следовать календарю РПСЦ, то именины в иных случаях будут приходиться ранее даты рождения. Дата 2 октября это неудобство устраняет.

Об Олеге Брянском, внуке великого князя Михаила Черниговского, ни в каких святцах ранее не упоминалось, хотя его краткое житие есть в "Житиях святых". Именем Олег начали называть младенцев в первые советские годы (среди знаменитых дореволюционных деятелей не известно ни одного с именем Олег). Советская власть в пику христианским выдумывала новые имена (Октябрина, Сталина, Авиалина, Солнышко) и вспомнила древние, но забытые. Некоторые Леониды празднуют день Ангела в день мч. Леонида (21 августа). В календаре РПСЦ он отсутствует.

Правописание. А) духовных званий. Только у старообрядцев встречается выражение "преподобного отца нашего" (матерь нашей"), и это придает календарям старообрядцев особую теплоту. Однако далеко не у каждого преподобного это выражение есть. В календаре РПСЦ встречается просто св. Домнины-девицы (24 февраля), св. Даникта (29 января), св. Феодоры-царицы (24 февраля). Как их называть в молитве, неясно. В "Житиях святых" Даникт - у беспоповцев - чтец, у половцев - ещё и мученик. Домина называется преподобной, Федора - праведной. Св. Кесарии, брат св. Григория Богослова, был помощником римского консула в Вифинии, т.е. чиновник, но какое он имел духовное звание? Полнейшей неожиданностью для женщин, носящих имена "Инна" и "Римма", является то, что это мужские имена!

Б) Географических названий. В календаре РПЦ Сергей называется Шухтомским, а в РПСЦ - Шухтовским. Правильнее первое - от с.Шухтома (Архангельской обл. топоним финского происхождения). РПЦ именует Иакова Боровичским (г.Боровичи Новгородской губ.), а РПСЦ - Боровицким (название холма в Москве). Разночтения в календарях РПСЦ: 1911 и 1927 гг. св. Амвросий Медиоланский (от слова Милан), а в 1998 г. Медиоламский.

В) Собственных имен. Можно привести много примеров, когда имена в календарях РПСЦ искажены. Вот один - Доминиана (1911,1927), Даминиана (1998).

Г) Правильность почитания. И здесь много разночтений в почитании святых дониконовских времён. РПЦ празднует 18 октября 5 московским святителям, РПСЦ - 3, а в дониконовском "Трефолое" (изд. 1656 г.) служба составлена 4 -Петру, Алексию, Ионе, Филиппу. Гермогена там пока нет, он был канонизирован позже. Старообрядцы чтут 2-х последних отдельно.

Выводы. Старообрядческие месяцесловы долгие годы переиздавались без выверки правильности текста. Поэтому требуется их согласовать с первоисточниками и "Житиями святых". Необходимо: добавить в календари РПСЦ проявивших чудеса дониконовских святых (1). Уточнить списки, сверяя духовные звания, географические названия, имена (2). Указывать даты кончины, убиения, перенесения мощей, проявления чудес и исцелений (3). Насытить календари духовной и гражданской информацией, полезной для верующего старообрядца, как это было в дореволюционных календарях (4). Каноны и молитвы из календарей следует перенести в молитвинники. Во всех случаях решения по этим вопросам должны приниматься на Старообрядческих освящённых соборах. В любом случае, отбросив распри, сесть за один стол представителям всех православных конфессий с приглашением учёных и работников архивов. Конечная цель - составить окончательный дониконовский месяцеслов.

Месяцеслов для русских старообрядцев Румынии

В 1996 г. в Румынии был опубликован на русском языке Месяцеслов. Православный старообрядческий и народный календарь на круглый год (Бухарест: Арарат, 1996. - 344 с.). Его составители - члены общины русских липован в Румынии ИВАН ЕВСЕЕВ - профессор Тимишоарского университета, АНДРЕЙ ИВАНОВ - доцент Бухарестского университета и ФЕДОР ПЕТУХОВ. Месяцеслов издан на средства общины русских старообрядцев - липован. В Румынии липоване образуют религиозно - этническую группу, насчитывающую около 100000 членов, которые проживают в основном в сельских местностях и в небольших городах Буковины и Северной Добруджи.

В композиционном отношении книга состоит из семи частей, каковы: вступление, перечень используемых условных сокращений, собственно календарь, подробное описание праздников и именованных дней пасхального цикла, библиография, указатель личных имён, перечень русских липованских храмов на территории Румынии.

Во вступлении, озаглавленном "Предпосылки создания народного календаря", профессор Иван Евсеев настаивает на мысли об органическом переплетении церковно - книжной и чисто народной (дохристианской) традиций в мировидении липован - части русского этноса, в течение почти трех столетий оторванной, а точнее сказать, отторгнутой от своей исконной Родины. По замыслу составителей созданный ими календарь - месяцеслов призван способствовать сохранению общинниками родного языка и религиозно - духовных традиций предков. Особую заботу и тревогу составителей вызывают представители молодого поколения липовая, которые в силу целого ряда причин социального и политического характера постепенно забывают русский язык, отходят от обычаев и моральных заповедей их отцов, дедов и прадедов.

Собственно Календарь построен по хронологическому принципу: под каждой датой григорианского и юлианского календаря указываются имена святых, особо почитаемых липованами (как поповского, так и беспоповского толков), приводятся этимология имени святого и наиболее часто встречающиеся его ономастические варианты (ср., Николай, Миколой, Микола, Никола). Очень кратко рассказывается о жизни святого (пророка, мученика или подвижника веры). Когда речь идёт о больших церковных праздниках, составители пытаются раскрыть их религиозно - исторический смысл. Практически обязательным компонентом статьи на каждый день года является указание на обычаи, народные приметы, сезонные работы и на связанные с соответствующим днём поверья и ритуальные дей-

Морковкин Валерий Вениаминович - доктор филол. наук.

ства. Календарь насыщен материалами фольклорно - этнографического характера (песни, пословицы и поговорки, предания и т.п.), а также справками из русской истории. В Календаре часто встречаются аналогии с румынской религиозной и фольклорной традицией, в атмосфере которой живут и которую частично усвоили русские липоване в стране, ставшей их новой родиной. Вот как, например, представлен в Календаре день 25 июля (по старому стилю):

25 ИЮЛЯ/7 АВГУСТА

Успение праведной Анны (евр. hanna "благодать" или hannah "миловидная", русск. Анна, Ана, Аня), матери Пресвятой Богородицы.

Анна - Холодница (Холодная, Зимоуказательница): "Анна приносит холодные утренники". В этот день гадали о предстоящей зиме: "Если на Анну холодный утренник, то зима будет ранняя и холодная; если идёт дождь - зима снежная и тёплая", "Какова погода на Анну до обеда, такова зима до декабря, какова погода после обеда, такова погода после декабря".

В русской традиции этот день был посвящён и Каликам Перехожим. Так называли на Руси странников, слепцов, убогих, нищих, которые пели духовные стихи и этим зарабатывали себе на хлеб; так называли и странников к святым местам, живших подаянием. От них остался очень богатый фольклорный материал, содержащий христианские сюжеты, легенды, мифические темы. Самые знаменитые из них - стих о "Голубиной книге", рассказывающий о появлении мира и стих об "Егории Храбром", повествующий об устройении земли русской, благодаря подвигам Георгия Победоносца. Эти духовно - нравственные стихи оказали большое влияние на творчество многих русских писателей и поэтов, таких как Николай Крюев и Сергей Есенин.

В народной культуре русских старообрядцев - липован сохранилась часть этих духовных стихов, очень часто в записях, сделанных стариками - грамотеями. Отраднo видеть, что молодая исследовательница Ксения Красовская, уроженка села Журиловка, несколько лет уже как занимается собиранием духовных стихов, выезжая особенно в добруджские сёла с русским - липованским населением. Вот один из собранных ею духовных стихов:

По грехам моим, на нашу страну,
Попустил Господь такову беду.
Облак тёмный всюду осени,
Небо и воздух мраком потемни
Солнце в небеси скры своя лучи,
И луна в нощи светлость помрачи.
Но и звёзды вся потемнеша зрак,
И видимый свет претворися в мрак.
Тогда твари вся ужаснушася,
Но и звёзды вся содрогнушася.
Егда адский зверь узы разреши,
От заклёп твердых нагло изскочи.

О, коль яростно, испусти свой яд
В кафолический красный вертоград.
Духом гордостным люте возвея,
Терны пагубны люте посея.
Зело злобно враг тогда возреве,
Христианский род мучить повеле.
Святых пастырей вскоре истреби,
Увы жалости, огнём попали
Честных иноков уловляхуся
Злым казнением умерщвляхуся.
Всюду вернии закаляеми,
Аки классове, пожинаеми.
Тогда верни горце плакаху,
Зело жалостно к Богу взываху.
Не страшись, душа, страха смертного,
Но убойся ты огня вечного.
Изливай, душа, реки слезным
Воссылай к Богу мольбы теплыя.
Крепко на него ты уповай,
Во веки веков прославляй.

Особое внимание уделено в Месяцеслове пасхальным праздникам и именованным дням, которые рассматриваются в особом разделе, примыкающем к собственно Календарю. Здесь представлено весьма живое и содержательное описание Масленицы, Великого поста с характеристикой каждой его седмицы, Страстной седмицы с характеристикой каждого дня, Пасхи, Красной горки, Радоницы, Преполовления Пятидесятницы, Вознесения, Троицы, Духова дня.

Список использованной литературы включает в себя 39 наименований на русском языке. 2 наименования на сербском языке и 16 наименований на румынском языке.

Указатель личных имён содержит 724 единицы, из которых 374 являются основными формами имён святых, упомянутых в Месяцеслове (при них указывается день или дни памяти), а 350 - их вариантами.

Месяцеслов завершается перечнем около сорока действующих ныне липованских храмов и четырёх монастырей (с указанием храмовых праздников), принадлежащих в своём большинстве Белокриницкой (Брэиловской) митрополии. Интересно отметить, что и у русских старообрядцев Румынии храмы чаще всего посвящены Пресвятой Богородице - Защитнице Земли Русской: 7 из них - покровские, 3 - рождественские и 2 - успенские. Престольные праздники являются основными событиями годового цикла для каждой местной общины. Они привлекают большое количество гостей - старообрядцев из других липованских поселений.

За исключением некоторых молитв на церковно-славянском языке вся книга написана на современном русском литературном языке.

Конечно, в обсуждаемой работе есть и недостатки как содержательного, так и технического свойства. К ним я бы отнёс, например, недостаточную выраженность именно старообрядческой специфики

Месяцеслова, преимущественную ориентацию составителей на нормы словоупотребления, принятые в патриаршей церкви (ср., рождество вместо рожество, пресвитер вместо презвитер, Предтеча вместо Предотеча, Пятидесятница вместо Пятьдесятница и т.д.), отсутствие акцентных указаний, затрудняющее правильное произнесение имён многих святых, стилистические огрехи, досадные опечатки и нек. др. Однако, и это следует подчеркнуть, не они определяют лицо обсуждаемой книги. Авторы - составители взяли на себя нелёгкий, но благородный и благодарный труд создать своеобразное в жанровом отношении произведение просветительной направленности - народный календарь нового типа. Совмещая в себе чисто месяцесловные сведения со сведениями этнографического, символического, лингво - паремиологического и исторического характера, календарь не только напоминает читателям - живущим в Румынии русским старообрядцам - липованам - об обстоятельствах праведной жизни или мученической смерти христианских подвижников, но и приобщает их к сокровищам русской традиционной духовности, в создании и накоплении которых принимали участие и их предки. Полагаю, что созданный И.Евсеевым, А.Ивановым и Ф.Петуховым (честь им и хвала!) Месяцеслов ждёт завидная судьба: он непременно станет настольной книгой многих и многих наших соплеменников в Румынии. Что же до упомянутых мною несовершенств, то многие из них могут быть легко устранены в последующих изданиях.

Стр.23.

Раздел II ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Б.П.Кутузов (г.Москва)
Корни византийской прелести

Причиной никоно-алексеевской церковной "реформы" явилась авантюрная политическая идея наследования русским царем Константинопольского престола с дальнейшим воссозданием нео-Византийской империи. Достижение церковного единообразия по современному греческому образцу было для царя Алексея Михайловича первой ступенью, идеологическим фундаментом для будущего политического единения всех православных государств под его державой в единую греко-российскую восточную империю.

Византийская прелесть сначала в результате "реформы" явилась причиной раскола Русской Церкви, затем около трех веков разлагала российское общество, и, наконец, привела к гибели самой российской государственности. Исторические факты свидетельствуют, что корни этой прелести уходят в начальный период правления династии Романовых.

На Востоке же идея создания греко-российской православной империи связана в XVII веке, прежде всего, с именами трех греков, уроженцев острова Крит: константинопольских патриархов Кирилла Лукариса и Афанасия Пателара, а также известного дидаскала Герасима Влаха.

В их сочинениях и грамотах патриарху Филарету, царям Михаилу Федоровичу и Алексею Михайловичу содержатся призывы к русскому царю занять древний византийский престол, а русскому патриарху - вселенскую кафедру.

Неоднократные попытки привлечь Россию на Балканы, побудить ее к взятию Константинополя и освобождению греков от власти турок имели место особенно в 50-летний период, с 1620 до конца 60-х годов XVII века. Следует отметить ориентацию греков не на одну Россию, но на объединенные Украину и Россию как более надежного противника Османской империи. В связи с этим возникает необходимость рассмотреть вопрос о роли и влиянии греков в деле воссоединения Украины с Россией. Как известно, зараженная и страдающая уже к тому времени внутренним латинизмом, Украина успешно передаст эту болезнь Московской Руси.

Кирилл Лукарис, имея тесные связи с Львовским братством и украинскими просветителями XVII века, всегда был в курсе политических событий на Украине. Более известный как политик, главной целью которого было освобождение его родины от турецкого ига, Лукарис и сам, подобно многим киевским богословам, получил образование в иезуитских коллегиях Венеции и Падуи. Носясь с доктринерскими химерическими планами освобождения восточных христиан при помощи протестантских государств, Лукарис не останавливается перед написанием в 1633 году кальвинистического по духу и букве "Исповедания веры", посеявшего смуту и волнения по всему православному Востоку и впоследствии осужденному соборами греческой церкви в 1638, 1643 и 1672 годах. Взойдя в 1621г. на константинопольский патриарший престол, К.Лукарис обращает самое пристальное внимание на Россию, которая, судя по доку-

Кутузов Борис Павлович – годовщик Спасского собора Андрониковского монастыря

ментам, занимала в его политических планах центральное место. Он ведет активную переписку с московским царем Михаилом Федоровичем и его отцом, патриархом Филаретом Никитичем. В период с 1620 по 1638 годы им отправлено в Москву 56 грамот (все они ныне хранятся в Российском государственном архиве древних актов), что превышает число грамот любого другого восточного иерарха, присланных в Россию в XVII веке.

Царь Михаил Федорович и московский патриарх Филарет Никитич в своей восточной политике пользуются его советами и сведениями о ситуации на Востоке и в Европе в период Тридцатилетней войны, посылая ему в благодарность за информацию богатую милостыню, иконы, богослужебные книги.

Интересно попутно отметить, что в отношении последних патриарх Кирилл Лукарис в одном из ответных грамот заметил, что хотя содержащийся в них церковный чин отличается от современного греческого, но ему очень нравится. Таким образом, некоторая разница в русских и греческих церковных чинах и обрядах давно была известна и не смущала ни русских, ни греков, что еще раз подтверждает искусственность этого аргумента, используемого в целях оправдания "реформы".

В письме от 30 июня 1633г. К.Лукарис сообщает московскому правительству (царю и патриарху) о желании Порты заключить союз с Россией и послать войско против поляков, а также о польских планах организации набегов крымских татар на русские земли. Шесть собственноручно написанных секретных писем были отправлены К.Лукарисом в Москву из Константинополя в периоде 1633 по 1637 годы. Эти письма содержат сведения о положении Турции, о политической ситуации в Европе, о планах турецкого правительства и интригах европейских держав на Востоке и т.п. Тесные связи К.Лукариса с Москвой были известны европейским державам и использовались ими в общеполитических целях.

В ходе ожесточенной борьбы на Востоке католической и протестантской партий Кирилл Лукарис был 5 раз возводим на патриарший престол и 4 раза низводим. Наконец, в 1638 году по приказу султана он был умерщвлен, будучи подозреваем турками в политической измене.

Понятно, что такой активный политик, как Кирилл Лукарис, при его столь тесных связях с московским правительством не мог быть в стороне от "греческого проекта". Становится объяснимы также грекофильское направление патриарха Филарета Никитича и его слабоумного и слабовольного сына, царя Михаила, первого из династии Романовых. Сын Михаила Алексей будет воспитан в грекофильских традициях своей семьи, точнее - однозначно нацелен на восприятие царьградского престола и создание греко-российской империи.

Война Венеции и Турции за обладание Критом, начавшаяся в 1645 году и продолжавшаяся почти четверть века, обострила политическую обстановку на Востоке. Призывы греков к русскому правительству отвоевать у турок Константинополь и освободить греческий мир от "агарянского ига" усиливаются.

Приехавший в Москву за милостыней в 1653 году бывший константинопольский патриарх Афанасий Пателар, подал царю Алексею Михайловичу объемистую рукопись, "Слово понуждаемое", где настойчиво советовал, ссылаясь на различные пророчества, воспользоваться моментом ослабления Османской Порты из-за войны с Венецией за Крит, освободить Царьград от турок, после чего русский царь должен занять древний императорский престол равноапостольного Константина, а московский патриарх Никон - стать вселенским патриархом.

В письме из Мгарского монастыря (Украина) от 22 марта 1654 года

бывший патриарх снова призывает царя Алексея выступить против турок, напоминая и о своих устных советах, высказанных им в последней их беседе. Наиболее целенаправленной попыткой привлечь Москву к антитурецкой борьбе некоторые исследователи считают послание дидаскала Герасима Влаха "Одоление на Турское царство", направленное им в Москву в 1657 году. Герасим Влах постарался собрать в свое пространное и вдохновенное в своем роде сочинение (по риторическим приемам чуть ли не поэму) все пять распространявшихся у греков в то время пророчеств или предсказаний о падении турецкой империи. Безмерное восхваление царя Алексея Михайловича, льстивое сравнение его с равноапостольным Константином и Александром Македонским - с одной стороны, с другой - указание на растерянность и слабость турок. Обильные цитаты из Св.Писания, примеры из античной древности уснащают сочинение Г.Влаха. Убеждая царя Алексея выступить против турок, автор пишет свое послание как бы главами, по темам: о пророчествах, о символике, нравственное обоснование, уверяет в помощи балканских народов и т. п. Как выяснилось, Г.Влах написал свое послание побуждаемый на это венецианской аристократией, отсюда можно заключить о возможной причастности к этому также римского католицизма с его постоянным стремлением втянуть Московскую Русь в борьбу с турками. И, вероятно, не случайно именно критские греки, вассалы Венеции, становятся проводниками этой иезуитской интриги, прельщая московского царя византийским престолом и призраком будущего земного могущества. Впрочем, много способствовал этой политике и иерусалимский патриарх Феофан (1606-1644), поставивший в московские патриархи Филарета Никитича, и другие греки.

Таким образом, можно заключить, что "греческий проект", по-видимому, стал разрабатываться еще в правительстве Михаила Федоровича с подачи Кирилла Лукариса, а также иерусалимского патриарха Феофана. Перипетии политической карьеры, взлеты и падения патриархов Кирилла Лукариса и Филарета Никитича во многом сходны, общий язык легко мог быть найден. Зная волю и энергию Филарета Романова, историки давно пришли к мнению, что при номинальном двоевластии сына и отца фактическим правителем государства был в то время патриарх. Следовательно, ему мы, по-видимому, и обязаны началом византийской прелести, под роковым знаком которой будет находиться вся династия Романовых от начала до конца. Именно в этот период и совершается подлог русской национальной идеи, идеи хранения чистоты Православия до конца времен, поскольку Четвертому Риму уже не бывать, соблазн империи взял верх (как случилось и с Кириллом Лукарисом), концепция "Москва - Третий Рим" истолковывается в чисто политическом значении - быть центром новой мировой империи, преемницы древних Рима и Византии, чистота Православия приносится в жертву будущей греко-русской империи. Сын Михаила и внук Филарета Алексей лишь продолжит начатое дело, совершит церковную "реформу" по унификации с греками, ослепленный византийской прелестью от самого своего рождения, воспитанный в ней. Следующие представители династии пойдут тем же путем, не найдут в себе сил вырваться из этих сетей.

Корни византийской прелести, таким образом, не только в интригах католицизма, критских греков или иных сил, но, главным образом, как и всякой прелести, в человеческой гордости.

К истории синодского указа о старообрядцах 1771 г.

В 1771 г. Синод издал указ, связанный с вопросами регламентации взаимоотношений между духовными властями, представляющими официальное православие, и сторонниками старообрядчества. Поводом к созданию этого явилось самосожжение старообрядцев Ростовской епархии, которое произошло в мае 1771 г. в Островном лесу на севере Пошехонского уезда. Документы, повествующие об этом событии, сохранились в архиве Ростовской духовной консистории (Ростовский филиал государственного архива Ярославской области. Ф.197. Оп.1. Д.5176. Л.1-18). История гибели четырнадцати человек, изложенная сухим документальным языком, зафиксирована в рапортах и доношениях, указах и распоряжениях местных и центральных, светских и церковных учреждений: Пошехонских воеводского и духовного правлений, Ростовской духовной консистории и Синода.

В конце зимы 1771 г. особая военная команда под управлением подпоручика Плохово занималась розыском беглых людей в Пошехонском уезде. В первых числах марта в Шелшедомской волости были пойманы девятнадцать беглых крестьян. Один из них признался в том, что ему известно о беглых людях, скрывающихся в Островном лесу, расположенном на границе Пошехонского и Вологодского уездов. 4 марта в лесу была обнаружена изба, в которой находилось до полутора десятка человек. Эти люди отказались выйти из своего убежища, заявив, что «готовы они лутче во оной келье все сажжетися, нежели той кельи дверь отпереть». Их слова не были пустой угрозой, внутри избы были приготовлены сухая лучина, смола, лен и даже порох. Военная команда отступила, оставив около кельи вооруженный караул.

В тот же день, 4 марта, подпоручик Плохово донес о случившемся в Пошехонскую воеводскую канцелярию. Воевода заподозрил в упорствующих затворниках старообрядцев и сообщил об этом в Пошехонское духовное правление - орган епархиального управления на территории Пошехонского уезда. Духовное правление располагалось в Пошехонском Андриановом монастыре и возглавлялось настоятелем этой обители. Андриановский игумен Венеамин немедленно послал доношение об обнаруженных в лесу «признаваемых за раскольников ... неведомых людях» в Ростовскую духовную консисторию. Он просил ростовского архиерея, епископа Афанасия, прислать к ним, в Пошехонье, ученого священника, который «увещанием» и уговорами смог бы предотв-

Виденеева Алла Евгеньевна - Музей-заповедник "Ростовский Кремль".

ратить коллективное самоубийство.

11 марта дело о старообрядцах Островного леса слушалось в Ростовской духовной консистории. Ведение переговоров с ними епископ Афанасий поручил самому управителю Пошехонского духовного правления, игумену Венеамину. По требованию владыки, ему следовало «оных запершихся неизвестных людей увещевать от Божественного писания со всякою кротостию, и тихостию, и снисхождением». В то же время, «в случае упорства тех неизвестных людей к пресечению их...зловредного предприятия» от Пошехонской воеводской канцелярии архиерей ожидал своевременного принятия надлежащих мер - военным разрешалось применить силу.

15 марта консисторский указ, содержащий архиерейское распоряжение, был получен в Пошехонье, а через три дня, 18 марта, игумен Венеамин представил консистории отчет. В Островной лес игумен ездил вместе с пошехонским воеводой, Иваном Грязевым, в сопровождении воеводской канцелярской команды и охраны. На месте удалось выяснить, что в лесной келье находилось четырнадцать человек: шесть мужчин и восемь женщин. Следуя архиерейскому наказу, игумен Венеамин «не единожды увещевал их», но уговоры оказались безрезультатными. Силовые методы также не имели успеха, поскольку при первой же попытке войти в избушку, люди, скрывавшиеся в ней, зажгли огонь, угрожая немедленно сжечь себя. Светским и духовным властям вновь пришлось отступить. Охрана около лесной кельи была увеличена до 20 человек.

Упорство старообрядцев было поразительным - они выдерживали осаду более двух месяцев. Их положение было тяжелым, но не безвыходным - в любой момент они могли открыть двери и сдаться властям. Но измене собственным убеждениям они предпочли смерть. В полдень, 8 мая 1771 г. старообрядцы скрывавшиеся в пошехонском Островном лесу, зажгли в своем убежище огонь. Сгорели все четырнадцать человек.

В июне Ростовская духовная консистория представила Синоду доношение о коллективном самоубийстве старообрядцев в Пошехонском уезде. В результате этого и был издан синодальный указ, опубликованный по России и доведенный до сведения всех епархиальных архиереев, о том, чтобы и впредь при повторении где-либо подобных ситуаций, духовные власти также, как в пошехонской истории, путем "увещеваний" пробовали предотвратить попытки "самопроизвольного убийства" старообрядцев, а светские команды чинили им в этом всемерное "воспоможение".

**Правительственная политика в отношении староверов в
конце XVIII века: проекты "просвещённого абсолютизма"**

В 60-90-е гг. XVIII века очевидна тенденция либерализации законов в отношении староверов, начало которой было положено в правление Елизаветы Петровны (1741 - 1761), продолжено в недолгое царствование Петра III (1761-1762), но наиболее ярко религиозная терпимость проявилась в законодательстве Екатерины II (1762-1796) (1). Период с правления Екатерины II до вступления на престол Николая I считается "если не золотым, то серебряным веком в истории русского раскола" (2). "Просвещённая монархия" сделала попытку вписать гонимое старообрядчество в общую государственную структуру. Основными мерами правительства Екатерины II в "раскольнической политике" явилось издание следующих указов: "прощение" заграничных раскольников и разрешение им вернуться на родину с предоставлением ряда льгот (1762 и 1763 гг.), закон о праве раскольников не брить бороды и носить неуказное платье (1764 г.), упразднение раскольнической конторы и передача дел о старообрядцах в ведение общегосударственных органов власти (1764 г.), закон о даровании староверам права свидетельства на суде (1769 г.), освобождение их от двойного оклада и запрещение употреблять в официальных документах слово "раскольник" (1782 г.), легализация старообрядческих типографий в пределах Империи (1783 г.), наконец, закон о разрешении выбирать староверов на общественные должности (1785 г.) (3). Эти и ряд других законодательных актов были направлены на соглашение с умеренным старообрядчеством и постепенное урегулирование отношений со старообрядчеством радикальных толков.

Вопрос о взаимодействии государства и церкви и староверов как особой (не только в конфессиональном отношении) группы занимал умы многих государственных и общественных деятелей "века Екатерины". Их мнения, проекты и предложения императрице так или иначе повлияли на формирование правительственной политики в отношении "раскольников" и составили основу законодательства. Мы рассмотрим некоторые из них.

"Просвещённые" идеи о религии и церковном устройстве, высказываемые сподвижниками Екатерины, часто расходились с воззрениями представителей официальной церкви. Императрица, принимая во внимание отношение Синода, в начале своего царствования не спешила внедрять меры, подобные предложенным около 1763 года обер-про-

курором И.И.Мелиссино, дабы не повторять ошибки Петра III, пытавшегося перешагнуть в подобных вопросах церковную компетенцию (4). И.И.Мелиссино несколько опережал своё время, ибо фактически предлагал рассмотреть принятые только в 1800 году "Правила единоверия".

Не был воплощён полностью и проект графа П.И.Панина, исследовавшего в 1763 году причины бегства российских подданных (в том числе и староверов) за границу, главным образом в Польшу (5).

Если первые 10 лет царствования Екатерины II в отношении староверов определяются как политика колебания, стремления предоставить "раскольников" самим себе, стеснив их только материально, то с 70-х гг. XVIII века намечается поворот к большему расширению прав старообрядцев (6). После московской чумы 1771 года набирает силу старообрядческое купечество, получившее ряд льгот при ликвидации эпидемии. В это время принимаются указы, предоставляющие староверам гражданские права; в беседах императрицы с о.Платоном зреют принципы единоверия, князь Г.А.Потёмкин, заинтересованный в колонизации Новороссии, покровительствует старообрядцам в "искании законной иерархии" (7) и т.д.

Однако в это время существовали и более сдержанные мнения, выразители которых сомневались в полезности уступок. Несомненную опасность для государственного устройства и церкви видел в "расколе" князь М.М.Щербатов. Оценивая старообрядчество не как невинно-угнетённое невежество, но как религиозно-политическую оппозицию, стремящуюся к пропаганде и господству, он считал в этой связи опасной снисходительность, а тем более покровительство - тактику, которой, на его взгляд, неверно придерживается правительство. "Терпение веры..., которая других не терпит, не может искоренить раскол", - писал историк 1776-1777 гг. в работе "Статистика в разсуждении России" (8). Отрицая, что он склонен к гонению за веру, Щербатов предлагает действовать в отношении староверов "не гонением и наказанием, но наставлениями, стыдом и убытками надлежит их истреблять" (9). Он предложил следующие "пункты": - о необходимости лучшей "просвятительской" работы православного духовенства в рядах раскольников; о расширении в школах изучения греческого языка; о введении вновь особого "раскольнического" платья - с цветными лоскутами на плечах; о возобновлении старых законов, не допускающих староверов "в подряды, в свидетельство и в поручительство", а также на государственную службу; об увеличении подушного оклада и пошлин (10). Однако этот запоздалый проект был реализован впоследствии только в его первом "пункте".

"Вредным семенем несогласия в государстве" считал раскол и генерал-прокурор А.А.Вяземский. Главный блюститель законов, в чьих руках находилась также Тайная экспедиция Сената, предложил императрице свои "Рассуждения о раскольниках" (11). Документ этот, датируемый 1784 годом, содержит обоснование необходимости принять меры против распространения раскола, а также "Правила для законов" и "Инструкции", которые предполагалось дать для работы непосредствен-

но духовным и светским властям. Вяземский настаивает на "материальном стеснении" раскола: двойной оклад, налог с живущих в скитах, штрафные деньги церковникам, рекрутская повинность (12). Наиболее прогрессивными в проекте Вяземского представляются предложения, данные в "Инструкциях духовному и гражданскому правительству" относительно их поведения против староверов. Здесь предписывается поступать со старообрядцами "кротко", "пристойным образом", молиться Богу об обращении их, не проклинать в церквях, насильно в Консисторию не забирать, священникам не входить в дома против их воли, достойнейшим и лучшим из священников нести "заблудшим" слово Божие, за небытие на исповеди и у причастия наказывать староверов духовными епитимьями, обратившимся от раскола предоставлять льготы (не только снять двойной оклад, но и освободить на время от подушной подати). Мы не можем сказать определённо, как отнеслась Екатерина к данным предложениям, но с очевидностью отметила, что проект генерал-прокурора нашёл воплощение в законодательстве Павла (1796-1801). В этот период выходит указ о наказании староверов за небытие на исповеди и у причастия духовными епитимьями вместо денежных штрафов, а также секретный указ 19 марта 1800 года "О предписании всем епархиальным архиереям, каким образом во увещании старообрядцев к обращению их к православной церкви поступать, и о нечинении им малейшего притеснения или озлобления" (13).

Так к началу XIX века был сделан значительный шаг на пути компромисса между государственно-церковной организацией и староверами. Государству принадлежала ведущая роль в урегулировании этих отношений. Проекты и "рассуждения" государственных деятелей, сподвижников Екатерины Великой, становились основой законодательства "пресвященной монархии", где в отношении старообрядцев действовали следующие принципы:

1. экономической целесообразности (колонизация малонаселённых и пустующих земель, пополнение казны за счёт разных повинностей и сбора двойного оклада (до 1782 года), забота о "приумножении народа российского");

2. гуманитарно-просветительское (предоставление гражданских прав согласно сословному и имущественному положению "записных" старообрядцев, призывы к священникам действовать не угрозами, а кротостью и милосердием, чтобы вразумлять "заблудших" и привлекать колеблющихся в вере).

Однако предоставленная старообрядцам относительная свобода не являлась целостной политикой и не означала юридического признания старообрядчества, оставляя открытой возможность возвращения "гонений".

2. В современной отечественной историографии наблюдается пробел в отношении данного вопроса. Из последних работ хочется отметить исследование итальянского историка: Pera Pia. *Dispotismo illuminato e dissenso religioso: vecchi credenti nell'eta di Caterina II.*// *Rivista storica italiana*. Napoli? 1985. Anno 47. Fs.2. P.501-617.

2. Петров Н.И. Раскол и единоверие с царствования Екатерины II до царствования

Николая I.// Труды Киевской Духовной Академии, 1881. Т.II С.368.

3. Полное собрание законов Российской Империи. Собрание 1-е (Далее - ПСЗ-1). Т.XVI. №№ 11 728, 11 738, 11 989 п.19, 12 067; Т.XVIII. №13 255; Т.XXI. №№15 397, 15 581; Т.XXII. № 16 238 и др. См. также Климова Н.Ф. Постановление по делам церкви и духовенства в царствование императрицы Екатерины II. Вып.1. Спб., 1902.

4. "Мысли о раскольниках и о средствах к обращению их, представленный императрице Екатерине Иваном Мелиссино". См. Акты, относящиеся к истории раскола в XVIII столетии. Сообщ. Е.В.Барсовым. //ЧЮИДР, 1889. Кн.2. Отд.II. С.9-18; Барсов Е.В. Новые материалы для истории старообрядчества XVII-XVIII вв. М., 1890. С.165-174.

При составлении наказа для Синодального депутата Екатерининской комиссии 1767 года Мелиссино снова поднял вопрос об отношении церковного и гражданского правительства к старообрядцам. См. РГАДА. Ф.18. Оп.1. Д.225. Или: "Святейшему правительствующему Синоду Действительного Статского Советника и Обер-прокурора Мелиссино предложения.// ЧОИДР, 1871. Кн.3.Отд.V.С.114-121. См. также Благовидов Ф.В. Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII - первой половине XIX столетия. Опыт исторического исследования. Казань, 1899.

5. Щапов А.П. Земство и раскол.// Соч. в 3-х т. Т.1. Спб., 1909. С.534-535; Рега Р. Указ, соч. С.516-517.

6. Беликов В. Отношение государственной власти к церкви и духовенству в царствование императрицы Екатерины II.// Чтения в обществе любителей духовного просвещения, 1875. Кн.3. С.357.

7. Об участии князя Потёмкина в "раскольнических делах" см. РГАДА. Ф.18. Оп.1. Д.306 (Переписка князя Потёмкина-Таврического с старцем Никодимом и иеромонахом Михаилом об условном воссоединении к православию старообрядцев. 1784 г.); Там же. Д.311 (Прошения старообрядцев к князю Потёмкину-Таврическому. 1790-1791 гг.).

8. Щербатов М.М. Статистика в разсуждении России.// ЧОИДР, 1859. Кн.3. С.59.

9. Там же. С.60

10. Там же. С.60-61.

11. РГАДА. Ф.18. Оп.1. Д.304.

12. Там же. Л.15-15об. Данное предложение кажется несвоевременным в силу отмены в 1782 году двойного "раскольнического" оклада. Трудно объяснить неведение генерал-прокурора относительно этого указа.

13. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Царствование государя Павла I. Пг., 1915. С.540, 561.

**Старообрядчество в царствование Николая I
(по материалам "Собрания постановлений
по части раскола " 1858 г.)**

1. В последнее время историками старообрядчества активно вводятся в научный оборот вышедшие в прошлом веке и в начале нынешнего, давно ставшие недоступной редкостью, монографии, сборники документов, брошюры и другие публикации, приобретающие явно значение и ценность первоисточников и архивных материалов. Особенно это относится к публикациям актов законодательного и административного характера, в число которых входит "Собрание постановлений по части раскола", опубликованное в 1855 году, по прямому распоряжению Александра II. Он считал, что "несмотря на обилие печатных книг и рукописных записок, история, статистика и законодательство раскола еще весьма мало обработаны" и это "затрудняет правительство не только при решении частных случаев, но в особенности при избрании правильной и твердой системы действий в отношении к расколу вообще" (2-677).

2. Это "Собрание постановлений..." представляет собой обширный свод официальных материалов, отражающих главным образом антистарообрядческую государственно-церковную политику Николая I на протяжении всего его тридцатилетнего царствования. В сборнике опубликовано 593 документа за 1734 -1858 годы, 426 из которых (80%) приходится на период с 1826 по март 1855 год. Цифры показывают поразительную временами интенсивность и активность Николаевской политики "Ослабления раскола". За четыре года, с 1836 по 1839, было принято 126 постановлений по старообрядческим вопросам, в том числе, в 1836 году - 35, в 1837 году - 26, 1838 году - 34, 1839 году - 28; только в апреле 1838 года было принято 15 актов, один приходится на два дня. Представляется, что противоборство царя и его администрации с ревнителями "древлего благочестия" являлось главнейшей задачей внутренней политики государства: ведь это было время кавказских войн, турецких конфликтов, серьезных внутренних и внешних осложнений, однако даже в период неудачной Крымской компании с 1853 по 1856 год было принято 76 постановлений по расколу.

3. Издатель "Собрания постановлений..." - Министерство внутренних дел империи, принял хронологический принцип публикации документов, но точкой отсчета почему-то взят 1734 год, хотя одним из ранних и весьма жестоких законов против староверов был Закон 7 апре-

Водолазко Владимир Николаевич - к. и. н.. Карельский ИПК работников образования.

ля 1685 года, знаменитые 12 статей царевны Софьи Алексеевны. В сборнике нет также ни одного документа эпохи петровских гонений на раскол и Либерального законодательства Екатерины II и Павла I, нет особенно важных для жизни российского старообрядчества постановлений о Ликвидации Выговских, Иргизских и других Монастырей и знаменитых скитов.

Все документы "В собрании постановлений по части раскола" условно можно классифицировать по их функциональному предназначению на следующие группы:

- 3.1. Запретительные.
- 3.2. Ликвидационные.
- 3.3. Дискриминационные.
- 3.4. Разрешительные.
- 3.5. Учредительные.

Большая часть постановления первых трех групп начинается с характерным "акцентом", с отрицательного отглагольного существительного, например, "О недозволении...", "О недопущении...", "О неутверждении...", "О невыдаче..." и т.п., или с директивно-запретительного, например, "О закрытии...", "О воспрещении...", "Об уничтожении...", "О взыскании..." и т.п., и т.д.

4. Методологической основой антистарообрядческой политики Николая I служили два фактора: во-первых, объединение в единую категорию под именем "раскол" старообрядцев всех согласий и толков с самыми различными сектами, бытовавшими тогда в России; во-вторых, классификация старообрядцев и сектантов устанавливалась по степени "вредности" их для официальной церкви и государства. Из постановления 9 декабря 1842 года: "По соображениям Святейшего Синода " весь раскол "ставился в трех степенях":

- 4.1. "Секты вреднейшие" (в их числе старообрядцы-беспоповцы отвергающие брак и молитву за царя);
- 4.2. "Секты вредные" (беспоповцы, принимающие брак и молитву за царя);
- 4.3. "Секта менее вредная" (поповцы, более податливые к обращению православия) (2-409).

5. Живучесть и активность старообрядчества заставили самодержавие искать и вводить в дополнение к полицейским и духовным властям новые структуры, которые, по его предположению, должны были усилить деятельность по окончательному искоренению всякого раскола. Такой структурой являлись "Секретные совещательные комитеты по делам о раскольниках"; первый, столичный, был учрежден 14 марта 1825 года, последний, в Вологде - 9 июля 1856 года Александром II. Между ними Николай I учредил комитеты в 23 губерниях; это делалось с целью "устроить единство распоряжения... по делам... сектаторства, раскольников и отступников от Православия и для преподавания более твердости и согласности принимаемым мерам против их заблуждения" (2-315). В состав секретных комитетов входили епархиальные архиереи, начальники губерний, председатели палат государственных имуществ

и жандармские штаб-офицеры; комитеты вели свое делопроизводство и совещания, они должны были сохраняться в совершенной тайне.

6. Комитеты были учреждены практически во все времена России и за исключением Украины, Белоруссии и отчасти Сибири они представляли единую обширную зону, где было "более всего раскольников". Примечательный факт: за четыре года Николай I создал 15 комитетов из 23: в 1838 году - сразу в пяти губерниях, в 1846 - в трёх, в 1847 - в четырех и в 1849 - еще в трёх. Очевидный нажим на старообрядцев, помимо других возможных причин, объясняется еще одной, возможно, главной - ростом числа сторонников старой веры и распространением ее на другие губернии, в подтверждение чего можно сослаться на статью П.И. Мельникова "Счисление раскольников", в которой он приводит численность старообрядцев в стране - около десяти миллионов человек, хотя официально - полицейская статистика насчитывала всего 910 тысяч (1-400).

Комитеты по делам раскольников не сыграли заметной роли в "ослаблении и прекращении расколов", потому что не могли принимать никаких решений, т.к. по замыслу царя, "круг действий сих комитетов ни в коем случае не должен выходить из пределов совещания" (2 - 524). Губернские духовные и светские власти также не могли решать на месте без санкции Николая I или высших учреждений даже частные, мелкие вопросы. В "Собрании постановлений..." приводятся такие "решения", например "О найме прислуги... в раскольниковской богадельне" (7 января 1834 года), "О крестьянине Селянине, уклонившемся... в раскол" (29 января 1834 года), или "Об отставном Канцеляристе Карташове, просившем развести его с женою, с которой он венчан был по обряду поморской секты" (16 мая 1836 года), на что Николай I "повелеть соизволил: дело о браке Карташова... оставить без дальнейшего производства, ибо когда не было правильного брака, то нет места рассуждать и о разводе" (2-216).

7. Политика Николая I по искоренению старообрядчества была в сущности противоречивой и непоследовательной: все мероприятия пропагандистско-увещательного характера давали ничтожные результаты, стремление высшей власти изолировать значительную часть населения - 10 миллионов староверов от общества, лишить общественного признания это широкое социально-религиозное движение разбивалось мерами репрессивного характера: переселением старообрядцев на только что завоёванные кавказские территории или в Сибирь, разрушением церквей, закрытием монастырей, обращением их имущества в собственность официальной церкви и т.д., что происходило на глазах православных верующих и не могло не оставить соответствующего впечатления от этих действий властей.

Правительство и Николай I вынуждались занимать двусмысленное положение, так как: во-первых, создавали специальные учреждения против старообрядцев и принимали решения, придававшие им общественный статус; во-вторых, принимали от старообрядческих общин или их видных деятелей пожертвования на общественную пользу; в-треть-

их, награждать некоторых из них государственными знаками отличия; в-четвёртых, разрешать выбирать старообрядцев на общественные должности; в-пятых, соглашаться с тем, что некоторые общественные организации (например, купеческие гильдии) принимали в свой состав старообрядцев; и т.д., и т.п.

8. Такая политика получила негативную в целом оценку Александра II, сформулированную им в постановлении 20 января 1858 года, которым заканчивается "Собрание постановлений по части раскола". Здесь отмечается, что "при рассмотрении представленных... в разное время дел о раскольниках" Александр II подчеркнул, что существующая практика "изъе́млет... раскольников от зависимости их от общих для всех подданных ... правительственных и судебных учреждений, и тем самым нарушая общую систему и единство управления, образуют из раскольников какое-то особое сословие, для которого существует особые судебные и правительственные учреждения" (2-667). Это постановление "О порядке разрешения дел в отношении к раскольникам и отступникам от православия", кладёт конец эпохе Николаевской репрессивной политике и начинает собой новый, более либеральный период в отношениях царского правительства к старообрядческому вопросу, хотя он и не всегда будет решаться без притеснений и гонений.

1. Мельников-Печерский П.И. Полное собрание сочинений. Т.6. С-Пб,1909.
2. Собрание постановлений по части раскола. С-Пб.1858.

**К вопросу об истории отношения старообрядчества
к государственной власти на примере общин
Алтая в 1917-1920 гг.**

Отношение старообрядчества к государству как институализированной форме власти, составляло одну из стержневых проблем раскола. После начала церковных реформ патриарха Никона достаточно быстро появляется обширная литература сторонников традиционного обряда, в которой делается попытка обоснования неизбежности гибели русского государства вследствие измены православию. В глазах защитников старины идеология и методы проводимых реформ поставили под сомнение чистоту православной веры и христианские основания российской государственности. Целостность эсхатологического восприятия исторического призвания русского государства, сложившегося в рамках учения "Москва- III Рим", была нарушена. Сама возможность существования русского государства для староверия могла быть реализована только как христианского государства. "Более того, тождественность национально-государственного образования, каким являлось Московское царство, и православия выступает точкой отсчета в осознании собственной ответственности за судьбы страны и веры. Поэтому исправление богослужебных книг в глазах защитников старины вело к безвозвратной утрате сакрального содержания русской национально-государственной идеи.

После начала религиозных и политических преследований сторонников старой веры общая тенденция отношения раскола к государственной власти находилась в русле христианской традиции. Являясь неотъемлемой частью общества, старообрядчество всегда, так или иначе, реагировало на процессы, происходящие в стране. В старообрядческой литературе отчетливо прослеживается стремление к исполнению христианского и гражданского долга. Евангельское требование отдачи "кесарю - кесарева" приобретают здесь особое значение. Но в условиях преследований возникает феномен раздвоенности сознания: мирское исполнение христианских заповедей входит в противоречие с существующими юридическими нормами и гражданскими повинностями.

Разрешение этого конфликта в расколе приводит к утверждению среди сторонников старой веры вынужденной аполитичности. Не по своей воле оказавшись на обочине общественно-политической жизни, староверие все же стремилось к активной деятельности.

Общественно-политическая деятельность старообрядческих общин на Алтае отразила общие, свойственные этому движению тенденции. Христианская ответственность обусловила выработку последовательных и

Инговатов Владимир Юрьевич - Алтайский государственный технический университет. Старухин Николай Алексеевич - Барнаульский государственный педагогический университет.

принципиальных позиций по насущным политическим вопросам.

После легализации церковно-приходской деятельности в 1905-1906 годах на Алтае окончательно складывается религиозный центр старообрядчества юга Западной Сибири. Указанные процессы затрагивают ряд согласий, включая поморское, часовенное, белокриницкое. Наиболее полно эти события можно проследить на примере белокриницкого согласия.

Революционные потрясения 1917 г. заставили старообрядчество по-новому определить свое отношение к государственной власти. В этом плане показательна реакция лидеров общин на Барнаульском съезде старообрядцев всех согласий в июле 1917 г. На нем была выработана общая линия отношения белокриницкого, часовенного и поморского согласий по вопросам государственного строя, в том числе о судьбе монархической формы правления в России, мировой войны, созыва Учредительного собрания. Кроме того, на съезде были обсуждены вопросы земельной собственности, "займа свободы". Решения съезда наглядно свидетельствуют о патриотической, гражданской позиции Алтайского старообрядчества. В частности, осознавая важность стоящих перед страной задач, съезд выработал решение о поддержке Временного правительства и созыва Учредительного собрания, целью которого должно было стать определение будущего государственного устройства России. Глубоко и искренне прозвучал призыв съезда к государственному строительству "на пользу Отечества".

Разгон Учредительного собрания большевиками в январе 1918 года заставил старообрядчество решать те же проблемы уже на региональном уровне. Так, состоявшийся в сентябре 1918 года очередной съезд старообрядцев белокриницкого согласия Томско-Алтайской епархии, выработал общее для сибирского старообрядчества решение об объединении на "общественной, политической и просветительской почве", подготовке к выборам "во всероссийские и всесибирские учредительные собрания". Как и на съезде июля 1917 года, было решено организовать центральный исполнительный орган для старообрядцев всех согласий.

В этот период на Алтае начинается активная работа известного старообрядческого писателя-апологета Ф.Е.Мелникова. С сентября того же года в Барнауле начинает выходить печатный орган - газета "Сибирский старообрядец".

Таким образом, революционные события в 1917-1920-х годах обострили в русском староверии проблему выработки собственного отношения к российской государственности. Охваченное всеобщим воодушевлением после февральской революции старообрядчество в очередной раз стремилось осмыслить возможности возвращения России на истинно-православный, с точки зрения старообрядчества, путь построения российской государственности. История показала невозможность осуществления христианских идеалов человеческого общежития в секуляризованном государстве. Но влияние старообрядчества на общественно-политические процессы в России, при всей его ограниченности в условиях правительственных кризисов и последующей большевистской диктатуры, все же продолжалось.

**В.О.Ключевский о расколе
Русской православной церкви в XVII в.**

Место русской церковной истории в исторической концепции В.О.Ключевского еще не рассматривалось отечественными историографами, тогда как решение этой проблемы весьма важно для правильного понимания его творчества. В данном сообщении анализируется эволюция взглядов выдающегося историка на раскол Русской православной церкви в XVII в.

Общий подход к истории Церкви складывался у Ключевского в студенческие годы и во время работы над магистерской диссертацией. В нем отразилось преодоление кризиса религиозного мировосприятия и утверждение историко-критического взгляда на церковное прошлое. В эти же годы у молодого историка под влиянием Ф.И.Буслаева сложилось довольно скептическое отношение к степени усвоения в Древней Руси византийского религиозного влияния.

Первым непосредственным обращением к теме стала статья Ключевского «Псковские споры», которая была ответом на прозвучавшие после защиты магистерской диссертации обвинения в научной защите молодым ученым старообрядчества. В ней он назвал важнейшим признаком мышления древнерусского человека склонность к церковно-нравственной казуистике, которая особенно полно проявилась в «умственной деятельности раскола». Определяя причины явления, Ключевский писал: «Изображенные три факта нашей церковной жизни, обнаружившиеся с половины XV века: чувство церковной самостоятельности, упадок образования в духовенстве и равнодушие последнего к практической церковной самодеятельности — достаточно объясняют происхождение четвертого — умножение споров о формальных или казуистических церковных тонкостях, а всеми четырьмя фактами довольно полно определяется умственное состояние русского церковного общества во второй половине XV в.». Однако отмеченная особенность мышления древнерусского человека не объясняла, почему, при наличии уже в XV в. казуистических споров о количестве аллилуйя, хождении посолонь и двуперстном наложении креста и других вопросах, раскол произошел только в конце XVII в.?

Ответ на вопрос был дан историком в результате включения проблемы в более широкий контекст общей концепции истории России и анализа психологии старообрядцев. Наиболее полно Ключевский сделал это в статье «Западное влияние и церковный раскол в России XVII

Антощенко Александр Васильевич - к. и. н.. Петрозаводский государственный университет.

в.» В ней историк делал вывод о том, что старообрядчество являлось постепенным вырождением обрядности в «бессознательное бессмысленное волхвование». «Обрядность, как настроение, — писал он, — есть такая психологическая конструкция, при которой всякое внутреннее движение просится и вырывается наружу, требует и ищет выражения, какого бы то ни было, это все равно, лишь бы оно гармонировало с душевным движением. Старообрядчество есть привычка выражать известные душевные состояния только в известных формах, завещанных преданием и хорошо разученных памятью». Важными моментами, обусловившими готовность старообрядцев пойти на разрыв с церковью, их взрастившей, были монополизация вселенской истины в результате утверждения автокефалии Русской православной церкви и латинобоязнь, породившая в их среде подозрение, что преобразования Никона идут с Запада. Тонкий психологический анализ позволял Ключевскому показать мотивы действий старообрядцев, но не объяснял в полном объеме, почему произошел раскол.

Окончательным решением проблемы стали соответствующие главы «Курса русской истории». В них автор вновь указал на основные элементы народно-психологического состава старообрядчества, формулировки которых были филигранно отточены. Ключевский определил их следующим образом: 1) «национализация вселенской церкви», как проявление церковного самомнения, приведшего к национальной монополизации православия; 2) «латинобоязнь», как проявление косности и робости богословской мысли, оказавшейся неспособной к усвоению нового знания; 3) «языческая обрядность», в которой проявилась инертность религиозного чувства. Однако эмоционально маркированные определения веры старообрядцев, имевшие явно выраженную негативную коннотацию, которыми изобилывала предшествующая статья о западном влиянии, были устранены из текста, что значительно смягчало оценки старообрядчества историком. Более того, введение на страницы курса мощной фигуры Никона привело к тому, что именно его необдуманные, порывистые действия, поддержанные иерархией, рассматривались как главная причина раскола. То, что в осуществлении преобразований патриарх руководствовался личными побуждениями, привело к деформации их цели. В результате: «... Никон не оправдал своей диктатуры, не устроил церковных дел, напротив, еще более их расстроил», утверждал Ключевский. И далее: «ревнуя о единении церкви вселенской, он расколол свою поместную».

Таким образом, в своем историческом исследовании раскола Ключевский двигался от объективистского объяснения его причин к пониманию мотивов действий основных участников этой исторической драмы, что меняло его оценки вины каждой из сторон конфликта.

Взгляд на раскол исследователей конца XIX в.

Проблема раскола русской православной церкви всегда привлекала внимание исследователей самых различных направлений и школ. Однако до второй половины XIX в. все вопросы, связанные тем или иным образом со старообрядчеством, принадлежали к числу строго секретных, а потому и литература, выходившая в свет, всегда регламентировалась. Во второй половине XIX и начале XX веков ситуация меняется, и труды этого времени дают современному историку неисчерпаемый материал для аналитической работы как над взглядами на раскол ученых и общественных деятелей той эпохи, так и над их трансформацией в связи с изменениями в общественной и политической жизни страны того времени.

Из всего многообразия работ, созданных в данный период, остановимся на трех, представляющих официальную точку зрения.

Первая принадлежит И.Никифоровскому, выражающему официальную церковную позицию. Его работа "Основная особенность старообрядческого раскола" была напечатана в третьем номере "Самарских Епархиальных Ведомостей" в 1892 г.

Основную особенность старообрядческого раскола данный автор определяет как темноту религиозного сознания и считает, что с 60-х годов "Раскол очутился в положении интересной, модной новинки", с иронией говоря, что "старая "духовная" наука о расколе была побеждена", появилось "новое, "научно-философское" понимание раскола". И.Никифоровский считает, что абсолютно правы были исследователи прежнего поколения, которые рассматривали раскол как явление религиозное, возникшее по религиозным причинам.

Новое поколение писателей определяет раскол только как гражданское явление. Это оппозиция земства против поглощения его прав центральной властью. Это политический протест против гражданского абсолютизма, с тенденцией демократизма. Для ослабления раскола, по их мнению, нужны не собеседования, а реформы социальные, улучшение гражданского быта.

С этим новым словом новых расколоведов автор явно не согласен, он придерживается традиционной точки зрения. "Раскольники недовольны существующим порядком государственной и общественной нашей жизни; они признают его неправильным, неправославным, еретическим, антихристианским. Целая половина раскола, так называемая беспоповщина и особенно согласия федосеевцев и бегунов даже и очень далеко зашли по пути такого недовольства. Нет ничего несправедливо-

Ершова Ольга Петровна - к.и.и.. Российский университет дружбы народов.

го поэтому в том, что наше гражданское правительство сдерживает фанатические порывы неразумных ревнителей старины... И все-таки несомненно, что раскол вовсе не политический какой-то протест. Говорить это, утверждать, будто раскол живет демократическими принципами, а тем более рассчитывать в будущем на какую-либо политическую деятельность раскольников как партии гражданской, значит клеветать на раскольников, значит взводить клевету и вообще на русский народ. Раскольники, по духу своих верований, не только не способны быть политическими деятелями, но даже и орудием таких деятелей...

Корень раскола в принципах религиозных..."

В 1886 г. в Ярославле были опубликованы две публичные лекции, читанные в зале Ярославской Городской Думы Н.С.Суворовым. Эти лекции были посвящены происхождению и развитию русского раскола. Сам факт чтения лекций по проблемам раскола в здании Городской Думы, свидетельство возросшего интереса к этим вопросам со стороны общественности, администрации.

Автор во многом солидарен с предыдущим исследователем. По его мнению, раскол представлял собою религиозную и церковную партию приверженцев старых книг и обрядов. Политического характера эта партия не имела; она желала остаться при старинной церковной обрядности и была выразителем старинного русского взгляда.

Но "Историческое несчастье раскола состоит в том, что ему, вскоре же после его возникновения, пришлось играть печальную роль в политических делах России, участвовать в разных бунтах, хотя, впрочем нет никакого основания утверждать, что одни только раскольники и составляли тот контингент, из которого вербовались бунтовщики".

При своем возникновении русский раскол был религиозной партией приверженцев старой веры, и дальнейшая история раскола доказывает его религиозный характер. Те противогосударственные начала, которые развились в некоторых фракциях раскола, явились вследствие гонений на "древнее благочестие".

Автор считает, что если первоначальный раскол признать на государственном уровне, то непримиримые его фракции возвратятся в свое лоно. Ответственность за возникновение и развитие раскола Н.С.Суворов возлагает не только на старообрядцев, но и на церковное правительство: "Раскол не виноват в том, что церковное правительство, вместо того, чтобы действовать против ревнителей старой веры единственно целесообразным средством - евангельским учением и распространением просвещения, прибегло к анафеме и уголовным карам, и тем самым довело раскольников до раздраженного фанатизма".

Перспективы развития раскола и дальнейшее его существование в государстве автор определяет следующим образом: "Нет достаточных причин ожидать, и даже едва ли есть настоятельные поводы желать, чтобы старинный русский обряд и "древнее благочестие" были окончательно вычеркнуты из истории. Но есть полное основание предполагать, что весь раскол целиком соединится с церковью, с удержанием дорогих ему обрядов. Эта цель будет достигнута, конечно, не "учителя-

ми немymi", по выражению раскольников, а учителями словесными, полной религиозной свободой, свободным обменом мнений, при взаимной терпимости и взаимном уважении, и успехами просвещения".

Таким видится путь преодоления церковного раскола Н.С.Суворову. Подобная точка зрения на решение многовековой проблемы могла появиться только в конце столетия, когда и общественное мнение, и некоторая часть государственных деятелей были готовы к восприятию необходимости допустить возможность существования наряду с официальной православной церковью старообрядческой.

И, наконец, третья позиция на сущность старообрядчества, принадлежит профессору Н.И.Ивановскому. Она была высказана автором в книге "Два чтения по старообрядческому расколу", вышедшей в 1892 г. в Санкт-Петербурге. Здесь профессор Ивановский выделяет несколько точек зрения на поставленную проблему, распределяя их следующим образом.

Первая точка зрения, по его мнению, "раскольническая", которая определяет старообрядчество как староверие. Оно единственно истинно и спасительно, все другое - ложное и нетерпимое. Автор считает такой взгляд узким и неправильным.

Вторая точка зрения определяется как "национальная" или "народная". Здесь выступает национальный консерватизм, т.е. охранение и строгое следование народным преданиям и обычаям. Однако национальность или поместность нашего обряда не может давать оснований ни для каких определенных выводов и непреложных практических выводов. "Иногда смешиваются церковные обряды в строгом смысле с житейскими обычаями. От этого бывает, что хвалят старообрядчество вообще, не отмечая, что именно в нем достойно похвалы".

И, наконец, третья точка зрения "церковная". Ее суть: обряд до существа веры не относится, сам по себе не ведет ни к спасению, ни к гибели."... допущение разнообразия, возможность и законность изменений или исправлений, при отсутствии "всякого зазора" и при взаимном согласии, - вот церковная точка зрения на все то, что до существа веры не относится".

Именно эта позиция наиболее близка автору. Первый взгляд он определяет как неверный, второй - неопределенный. Раскол для него есть нарушение мира церковного и единения из-за вопросов, не входящих в область веры.

Таким образом, даже официально признанная позиция в отношении сущности раскола русской церкви отношения к старообрядчеству в конце XIX в не была однозначной.

**Старообрядчество и о.Павел Флоренский:
точки пересечения**

Во втором томе нового Собрания сочинений о. Павла Флоренского опубликована впервые краткая заметка, которой составители дали название "Записка о старообрядчестве". Она датирована июнем 1923 года и, по мнению составителей, предназначалась для публикации в английском журнале Pilgrim - так же, как ещё две "Записки" этого времени - "Записка о православии" и "Записка о христианстве и культуре".

Записка о старообрядчестве состоит практически из восьми тезисов.

Шестой, седьмой и восьмой тезисы посвящены вопросу об иерархии и священстве при чаемом о.Павлом воссоединении двух ветвей русской церкви. На этом каноническом вопросе мы останавливаться не станем.

Первый, второй и третий тезисы - о губительности явления церковного раскола для обеих сторон. С одной стороны, "явна невозможность для Русской Церкви начать жить полнокровною жизнью, пока она не вспомнит некоторые из начал, отстаиваемых старообрядчеством"; с другой стороны, в старообрядчестве "предметом несколько векового внимания была исключительно защита своих духовных ценностей, и потому импульсом жизни постепенно стало гонение". А когда гонение прекратилось, обнаружились разноречия и неумение пользоваться этими ценностями в жизни.

В последнем утверждении о.Павел оказался неправ: весьма скоро старообрядчеству пришлось снова взяться за защиту собственных ценностей, причём от гонений ещё более жестоких. И неся огромные жертвы, оно снова сплотилось. Но нас сейчас интересует другая сторона данной мысли.

Действительно, умели ли представители старообрядческой среды - конечно, лучшие из них - и пытались ли они воспользоваться во время "окна свободы", то есть между 1905 и, скажем, 1925 годом, накопленными ценностями? Или, по крайней мере: как осмысливали свои ценности? Это интересный вопрос, который имеет отношение к следующим тезисам записки о.Павла.

По мнению Флоренского, разрушение государства в эпоху Смутного времени произошло тогда, когда духовная жизнь страны утратила свою организующую силу. Преодолев политический кризис, страна пришла к некоему новому равновесию, но и церковь и душа народа "оказались на пониженном уровне". Причина неизлеченной болезни - "измена

Рахманова Марина Павловна – доктор искусствоведения, Институт искусствоведения.

самым основам онтологического мировоззрения", "увлекающая церковный корабль к гибели в стремнинах Ренессанса", "умолчание возрожденческих начал, закрывшихся в церковное миропонимание". А потому - Смутное время повторилось в XX веке, и обе стороны не смогли предотвратить катастрофы, а для того, чтобы преодолеть её в будущем, им остаётся одно: не просто достигнуть согласия, но вернуться, и не к спорному XVII веку, а глубже - воссоздать "образ мысли цветущего времени русской церкви, времени Преподобного Сергия".

Под тезисом о необходимости воссоздания цельного церковного идеала, пошатнувшегося в XVII веке, наверняка могли бы подписаться все старообрядцы. Ещё больше сходства - в подходе к вопросам культа и культуры, причём сходство такого рода обусловлено определённой, а именно, широко понимаемой "антиренессансной", предпосылкой.

Вообще о.Павлу Флоренскому не была свойственна достаточно традиционная, идущая от 19 века, от славянофильства, трактовка старообрядцев как лучших представителей русского народа, сохранивших, в силу своей замкнутости, исконные качества нации, начиная с внешности и костюма. В таком взгляде, разумеется, много справедливого, но он ведёт и к издержкам. Против безусловного его применения к церковной жизни Флоренский выступает в "Записке о православии", где прямо говорит, что "вера в быт превышает требований духовной жизни, обрядоверие, славянофильство, народничество, как ни различны они между собою, однако все эти уклоны (то есть, выражаясь словами самого о.Павла, "этническое христианство") силятся стать на первое место, а вселенскую церковность поставить на второе место". При этом, надо подчеркнуть, Флоренский отнюдь не мыслит вселенскую церковность как нечто внеконфессиональное и интернациональное. Совсем наоборот: в "Записке о православии" он прямо говорит, что все конкретные формы церковной жизни - обряд, устав, церковный строй не могут быть нарушены или оставлены ради кого бы то ни было объединения: "Тот, кто не уважает конкретных форм религиозной жизни своего исповедания, не научится уважать и форм иного исповедания, и тогда объединение будет ложным, наносящим ущерб именно религиозной жизни".

Тем не менее мог Флоренский разделять тоже появившуюся в 19 веке трактовку старообрядчества как социальной, едва ли не революционной силы - естественно и сплочённой оппозиции гонимых своими гонителями, то есть, прежде всего, государству. Гораздо ближе ему взгляды на церковный раскол Владимира Соловьёва, устремлённые к идее воссоединения и достижения вселенского идеала.

И самое интересное, что именно так мыслили некоторые старообрядцы в начале XX века.

Один из самых плодovitых и просвещённых старообрядческих писателей Иван Акимович Кириллов, много выступавший на страницах старообрядческих изданий, особенно в журнале "Церковь", в своей книге "Третий Рим", анализируя взгляды русских мыслителей на проблемы церкви, и в том числе раскола, с особыми уважением и симпатией останавливается на идеях Достоевского и Соловьёва, развивающих, по

его мнению, "Славянофильское сознание в сторону вселенского христианства, христианского универсализма": "Правда славянофилов, пройдя через сознание Достоевского и Соловьёва, очистилась от погрешностей и явилась нам в творчески преображённом виде... В русском самосознании повеяло духом пророчества: русское искание Грядущего Града Христова окончательно осознаётся как религиозное; христианство понимается уже не как охранение святыни, как священство, но и как пророчество, как творческое развитие".

Совершенно сходясь с Соловьёвым, и с Флоренским тоже, во взгляде на омирщение культуры и падение церковной жизни в после никоновскую эпоху, Кириллов специально разбирает вопрос о значении старообрядчества по отношению к идее вселенского христианства. Аргументация его следующая: когда Византия была царствующим градом, частное византийское предание возводилось на степень вселенского; потом средоточие христианского Востока перешло в Москву, от Второго Рима к Третьему. Следовательно, продолжает Кириллов, русскими людьми XVI и XVII веков вселенская церковь мыслилась естественно как церковь русская. "Может быть, - продолжает Кириллов, - это было ошибкой с точки зрения более развитого современного религиозного самосознания, но это была вера всего русского народа, и староверы, восставая за попираемую русскую церковь, боролись за правду вселенской церкви, может быть, узко ими понимаемой... Но странно обвинять старообрядчество за то, что оно в 17 веке не исповедовало идею вселенской церкви именно в той форме, в какой эта идея раскрылась лишь немногим избранным умам в конце века 19-го".

Эта идея нуждается, наверное, в обсуждении, но очевидно, что таким образом старообрядческий мыслитель идёт прямо навстречу и Соловьёву, и Флоренскому, и другим религиозным философам начала XX века, преодолевая то, что можно назвать "этнографическим взглядом".

И конечно, размышления о.Павла Флоренского особенно часто соприкасались с тем, как думали и, главное, чувствовали старообрядцы в сфере, условно говоря, обрядовой. Кто, как не автор "Храмового действия как синтеза искусств", мог в полной мере оценить истовость и точность в исполнении всего предписанного древним уставом? В отличие от многих своих современников о.Павел наверняка бы согласился с таким пассажем из очерков другого популярного старообрядческого писателя Гавриила Васильевича Сенатова: "Церковная жизнь, как и жизнь вообще, выражается мелкими, иногда едва уловимыми чертами, но эти незаметные черты, эти микроскопические штрихи слагаются в правильное, отчётливое, легко читаемое очертание, в один удивительно сложный и возвышенно жизненный организм - тело. Не только вероучение как непреложная истина, но даже едва уловимая форма букв, которыми переписано изложение этого вероучения, свидетельствует о духовно - нравственном проникновении в веру. Не только богослужебная книга, но и обращение с нею как с предметом святым или как с предметом обыкновенным служит показателем смысла и силы богослу-

жения. Не только обряд, но и едва уловимое движение при его совершении является символом веры".

Как у Флоренского, так и у старообрядческих писателей основой подобного понимания значения обряда, а более узко - смысла и ценности церковного искусства, является сродное представление о культуре. Что касается старообрядцев эпохи "серебряного века", то они с большим рвением отыскивали в "общей" жизни то, что было близко их наследию. Например, на страницах журнала "Церковь" печатались фрагменты из романа Мережковского "Пётр и Алексей", с сочувствием и пониманием рассматривались работы ряда философов - Евгения Трубецкого, Бердяева, Эрна, даже Розанова, не говоря уже о мыслителях прошлого века, особенно об Аксаковых, Киреевском, Хомякове и Константине Леонтьеве. Особую рубрику в каждом году составляли работы на тему "Старообрядчество и деятели русской культуры", и персоналия здесь была весьма широкой, от Ломоносова до Толстого. Они ценили Рахманинова, Васнецова, Нестерова, но в целом приходили к тем же мыслям, что о.Павел в "Записке о христианстве и культуре": "Время, бывшее ещё совсем недавно, характеризуется наибольшим отдалением от высших духовных интересов и целостной духовной культуры. И вместе с тем его характеризует всюду пробуждающаяся потребность в таковых и сознание, что человечество и его культура не могут быть нераздробленными, если не руководятся высшими задачами духа... Культуры нового времени своим провозглашением автономии человека установили в качестве не подлежащего обсуждению предмета веры - нас самих... Мы так привыкли веровать в культуру вместо Бога, что большинству представляется невозможностью различать понятие культуры и культуры нашего времени". И когда ещё один крупный старообрядческий публицист Федор Ефимович Мельников (Шалаев) утверждает, что "культурному образованному человеку должно быть более, чем кому - либо, ясно, что именно уставное, богослужение со всеми его условиями есть вполне церковное, соборное служение в истинном смысле этого определения", - то вряд ли многие в то время могли разделить, а главное осуществить, подобную мысль, и хорошо ещё, если такое "антиренессансное" утверждение может быть осознано в наше время

**Исторические корни беспоповства
(новая постановка вопроса)**

1. Беспоповство традиционно рассматривается исключительно как одно из основных течений в старообрядчестве. Однако, на наш взгляд, эта точка зрения нуждается в пересмотре. Феномен беспоповства более сложен. Рядом исследователей установлено, что корни беспоповства уходят не в период никонианской реформы, а в более раннее время (см. работы П.С.Смирнова, С.А.Зеньковского, В.С.Румянцевой и др.). Раскол 2-й пол. XVII в. дал этому движению лишь новые аргументы и новую силу. Так, еще в 1630-е гг. начал свою противоиерархическую проповедь "лесной старец" Капитон, обрета со временем множество последователей, образовавших беспоповскую секту "капитонов" в лесах Верхнего Поволжья. Отмечались и другие, менее массовые, случаи отделения от церковной иерархии в то время. Можно предполагать с большим основанием, что со временем одни беспоповские общины (в основном, в Новгородской земле) примкнули к порожденному никоновской реформой старообрядческому беспоповству (характерно, что поморские беспоповцы, судя по "Винограду Российскому" братьев Денисовых, почитали Капитона и других "лесных старцев" дониконовского периода; "Капитоновыми ученицами" называли беспоповцев и полемизировавшие с ними поповцы), а другие, наиболее радикальные, продолжили свое существование в виде сект, все дальше отдаляясь от православия. Таким образом, можно говорить о многообразии форм беспоповства. Это ставит и проблему происхождения одного из основных течений старообрядчества. Корни старообрядческого беспоповства, возможно, уходят не только в эпоху реформ Никона, но и в более ранние периоды истории.

П.С.Смирнов обратил внимание, что вопрос об иерархии, как он ставился беспоповцами, возник "сам собой, на готовой почве... И только уже впоследствии, спустя много лет... последователи беспоповщины стали подыскивать теоретические основания".

Нам представляется, что "готовой почвой" для беспоповства было, в частности, идейное наследие одного из предшествовавших антицерковных движений, а именно -стригольничества, охватившего Новгород и Псков во 2-й пол. XIV - 1-й пол. XV в. Скудость источников (основные из них - послания константинопольского патриарха Нила 1382 г., свят.Стефана Пермского 1386г., четыре грамоты митр.Фотия 1416-1427 гг.), а также тенденциозный подход к этой проблеме в совет-

Печников Михаил Викторович - Институт Российской истории РАН

ский период не позволяли достоверно реконструировать взгляды стригольников. Стригольничество нередко производили от нерусских по происхождению и современных ему ересей - вальденсов, богомилов и т.п. Но убедительностью построения такого рода не отличались. Между тем, тщательный анализ источников дает возможность установить сущность стригольничества и показать связь новгородско-псковского антицерковного движения с последующим ему по времени и русским по происхождению движением беспоповцев.

На сходство между воззрениями двух движений было обращено внимание еще в кон. XVII в. А.Иоанновым (Журавлевым), полемистом-единоверцем и бывшим беспоповцем, в книге "Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках..." (СПб., 1795). Впрочем, это было сделано без опоры на источники и исключительно в целях антистароверческой полемики. Н.Руднев, автор "Рассуждения о ересь и расколах, бывших в русской Церкви со времени Владимира Великого до Иоанна Грозного" (СПб., 1838), указывал на близость "догматов" стригольников взглядам беспоповцев-нетовцев и считал, что "стригольников справедливо можно признавать предшественниками обширного класса сект, получивших впоследствии наименование Беспоповщины". Голубинский также полагал, что "не по причине, а по свойству своего отделения от церкви стригольники представляют весьма близкое сходство с нынешними раскольниками-беспоповцами." Однако изучение истории и идеологии обоих движений показывает, что эта общность носила более глубокий характер. Очень вероятно, что перед нами не столько сходство, сколько преемственность. Влияние на беспоповство прежних русских еретических движений предполагали С.А.Зеньковский и В.С.Румянцева, правда, никак не обосновывая свою точку зрения.

2. Секта ("сюз неправедны") стригольников возникла в сер. XIV в. (ряд источников свидетельствует о преследовании ее тогда новгородским архиепископом Моисеем) во время эпидемии чумы - "черной смерти", понимаемой как знак приближения конца света (ср. с эсхатологическими настроениями ранних беспоповцев). Она просуществовала в Новгороде до конца этого столетия, пережив казнь своих вождей в 1375 г. (их сбросили с моста в Волхов, что указывает на приговор веча, но никак не на решение церковного суда - церковь в то время осуждала смертную казнь еретиков). Источники не знают стригольников в Новгороде в XV в. Вероятно, сектантов изгнал из города собор под председательством митрополита Киприана, пребывавшего в Новгороде в 1395 г. необычно долго - "весну всю...и до Петрова говения". Таким образом, была исполнена рекомендация Стефана Пермского, данная еще в 1386 г. В Пскове в 1427 г. одни стригольники были заточены в темницы, а другие бежали. Скорее всего, их скрыли от гонений северные леса, простиравшиеся вплоть до Поволжья. Поэтому вполне правомочно предположение С.А. Зеньковского, что "сама идея бунта против церкви ("капитонов" XVII в.-М.П.) могла выйти из, может быть, еще сохранившихся в лесах до кон. XVI в. групп новгородцев и псковитян (стригольни-

ков - М.П.), оставшихся верными учению своих отцов". Вряд ли было случайностью, что беспоповство получило наибольшее распространение и идеологически оформилось именно на новгородской земле (соборы 1692 и 1694 гг.). Исследователями отмечается, что "в антицерковном движении новгородцев (в XVII в.- М.П.) в большей степени, чем в других краях, прослеживается связь с предшествующим и еретическими традициями стригольников" (В.С.Румянцев). Ниже мы покажем, что традиционный для советской историографии тезис о еретичестве стригольников не выдерживает критики. Тем не менее, ряд отмеченных фактов говорит о том, что стригольнические идеи были подспудно живы несколько веков (в том числе и в формально церковной среде). Религиозные брожения, вылившиеся в раскол, способствовали их проявлению. Но прежде всего об этом свидетельствует поразительное сходство учений стригольничества и беспоповства.

3. В советской историографии господствовал взгляд на стригольничество (выраженный в трудах Н.А.Казаковой и А.И.Клибанова) как на подобное "бюргерским ересям" средневекового Запада антифеодальное еретическое движение рационалистов, реформаторов и даже "русских гуманистов" (Б.А.Рыбаков), отвергавшее догматы и таинства церкви. Однако мнение о рационализме стригольников основано на нескольких неправильно понятых фрагментах поучения Стефана Пермского, выдираемых из контекста (о "древе разумнем" и др.). Стефан обвинял сектантов не в рационалистическом отрицании таинства, а лишь в отказе причащаться у недостойного, по мнению сектантов, духовенства. Стригольники не отрицали (и не снижали, сводя к символическому действию) таинство Евхаристии как таковое. Более того, осуждая "недостойных попов", они демонстрировали благоговение перед таинством - совершать литургию, по их мнению, был достоин не каждый. То же самое следует сказать и о таинстве священства. Сами "поставляясь учителями народу" вместо духовенства, стригольники, как и позднейшие беспоповцы, очевидно, полагали, что благодать в церкви иссякла и некому поставить истинного священника. Институт наставничества не был "изобретением" беспоповцев XVII в. - он существовал уже в XIV-XV вв. у стригольников. По словам Е.Е.Голубинского, они "отпали от церкви и образовали свое особое общество не потому, что отвергали те или другие пункты содержимого церковного вероучения, а потому, что не хотели быть в общении с современными им русскими епископами и священниками." Поэтому стригольников следует называть первыми русскими раскольниками (если придерживаться точки зрения так наз. "никонианской" Церкви), но никак не еретиками.

Интересны совпадения и в религиозной практике стригольников и беспоповцев. Новгородско-псковских раскольников обвиняли в том, что они исповедовались не священникам, а земле. Подобная форма исповеди известна и у некоторых толков беспоповства (наряду с покаянием духовникам-мирянам).

С.А.Зеньковский полагал, что следует "вести филиацию этого обычая от русских стригольников Новгорода, колонии которых на се-

вере могли сохранить этот обычай до времени Капитона и Кузьмы" (основателя толка "нетовцев"- М.П.). Вполне возможно, что и у стригольников было две формы исповеди - не только земле, но и мирскому наставнику. Стефан Пермский пишет, что Карп (основатель секты) "от попов честь ерейскую отнял, еже им Христос дал вязати и разрешати грехи". Слово "отнял" может означать присвоение себе исповедных функций. О влиянии на раннее беспоповство обрядовой практики стригольничества говорит и тот факт, что вязниковские "капитоны" умерших погребали "просто", без пения и молитв. Между тем Карп - стригольник учил: "не достоин де над мертвыми пети, ни поминати, ни службы творити...". Само название "стригольники" происходит, скорее всего, от практики перекрещивания, осуществлявшейся наставниками новгородско-псковских раскольников. Псковский игумен Захар, обвиненный новгородским архиепископом Геннадием в кон. XV в. в стригольничестве, "перестригл" чернецов своей обители и не давал им причастия, ибо, по его словам, вся иерархия "по мзде" ставлена. Н.П.Попов, Н.А.Казакова и А.И. Клибанов видели в слове "перестригл" намек на ритуальную стрижку. Однако логичнее видеть здесь именно перекрещивание, ибо отвергая иерархию, стригольники, конечно же, отрицали и осуществляемое священниками крещение. Как известно, беспоповцы также прибегали к перекрещиванию присоединявшихся к их общинам. В нач. XVIII в. поповец Матвей Андреев писал, что "неосвященный Феодосии...инок и попов остригал и перекрещивал".

К сожалению, немногословность источников относительно обрядовой и организационной стороны стригольничества не позволяет провести дальнейшие параллели. Но факт близости учений и обрядности двух движений можно считать установленным.

Итак, определение стригольничества как первого русского раскольниковского движения и гипотетическое возведение к нему беспоповства (как дониконовского, так и старообрядческого) позволяют искать корни одного из основных течений старообрядчества не в XVII в., а в более глубоких пластах истории. Эта тема требует дальнейшего выявления и анализа источников.

М.А.Дзюбенко (г.Москва)

Белокриницкая иерархия и реформа синодальной церкви

Массовому сознанию старообрядчество видится сегодня наиболее консервативной, едва ли не реакционной частью русского Православия, враждебной любым реформам. Но так было не всегда. Одно из наиболее убедительных опровержений этого стереотипа - история созыва Поместного Собора новообрядческой церкви 1917 - 1918 гг. и особенно предшествовавшей ему двенадцатилетней дискуссии. Идея созыва собора и вся дискуссия возникли под воздействием живого примера Древлеправославной Церкви Христовой (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию).

Уже к началу столетия было очевидно, что параллельно с господствующей церковью и совершенно независимо от государства в России возникла народная старообрядческая церковь, отличительными чертами которой являлись каноническая свобода и соборность, в том числе выборность клира и епископата, активное участие в церковной жизни мирян, полнота прав прихода и общины. Связанная же с чиновничеством синодальная церковь стремительно теряла авторитет.

В середине марта 1905 г. в печать просочились слухи о докладных записках Председателя Комитета Министров С.Ю.Витте и митрополита Санкт-Петербургского и Новгородского Антония. Они были приурочены к обсуждению в особом совещании комитета министров вопросов сектантства и старообрядчества. На этом обсуждении и выяснилось, что действительное положение дел требует немедленного освобождения господствующей церкви от чиновничьей опеки по образцу старообрядческой.

В записках С.Ю.Витте и владыки Антония старообрядчество не упоминалось. В них говорилось о необходимости возродить соборность как отличительную черту древлего православия; разрешить приходу участие в церковном хозяйстве и выборе членов причта; восстановить внутреннее единство церковной общины; созвать Поместный Собор для выборов Патриарха и в дальнейшем созывать соборы с канонической частотой. Но по сути эта программа свидетельствовала о внимательном знакомстве авторов с жизнью старообрядческой церкви.

Широкая дискуссия началась после того, как 17 марта 1905г. в "Церковном вестнике" появилось знаменитое письмо 32 столичных священников, начинавшееся благодарностью Верховной власти за "предстоящее освобождение религиозной совести от внешних стеснений, ставящих известные пределы иноверию, инославию и старообрядчеству". Очень быстро эта дискуссия приняла неожиданный и едва ли до конца ясный современникам оборот: если в начале речь шла о том, чтобы уравнивать в правах сидящее в "золотой клетке" синодальное православие со свободным старообрядчеством, то вскоре заговорили о том, что старообрядческая церковь вообще является образцом канонического устройства. В сущности, это и было тем реальным признанием каноничности Белокриницкой иерархии, на которую формально патриаршая церковь не отважилась до сих пор.

Анализ светской и духовной печати того времени показывает, что с 17 март

по 1 апреля 1905 г. не было НИ ОДНОГО дня, когда бы не появился хотя бы один материал, в котором положительно оценивается старообрядчество и опыт его церковного устроения. Будущего патриарха предостерегали от сходства с Никоном и митрополитом Филаретом Московским. В числе его первых задач указывался созыв собора для снятия клятв 1666 -1667 гг., признания Белокриницкой иерархии и примирения со старообрядцами. Хотя по отношению к Белокриницкой иерархии среди сторонников церковной реформы не было единства, примечательно, что против реформ в синодальной церкви весьма активно выступала значительная часть противостарообрядческих миссионеров, видевших в этом угрозу своему делу.

2 апреля 1905 г. в газетах печатается отрицательная резолюция Николая II на доклад Св. Синода о созыве собора епископов. С этого момента в прессе идёт "откат": начинают преобладать статьи антиреформенного и антистарообрядческого характера. В дальнейшем любопытная закономерность - всплески общественных надежд на скорую церковную реформу выражаются в печати повышением интереса к старообрядчеству, и наоборот.

С возникновением легальной старообрядческой периодики она становится полем своего рода свободной дискуссии о преемственности и путях русского христианства. Показательно, например, что в журнале "Церковь" регулярно печатался и даже значился "сотрудником" А.А.Папков - исследователь древнерусского прихода, сторонники обновления синодальной церкви через возрождение древних традиций. В качестве курьёза можно упомянуть и статью в № 5 этого журнала за 1908 г. "О проповеди и проповедничестве", подписанную "Александр Введенский".

Внимание сторонников церковной реформы к старообрядчеству, конкретно - к Белокриницкому согласию как к единственной явленной во всей иерархической полноте старообрядческой церкви, было явлением не единичным, а типичным. Здесь достаточно упомянуть двух во всём прочем противоположных иерархов: еп.Михаила (Семёнова) и еп.Андрея (Ухтомского). Не забудем и о том, что Новозыбковская иерархия возникла в результате присоединения к беглопоповцам обновленческого Саратовского архиепископа Николы (Позднева): но это уже другая, не вполне ясная для внешнего взгляда история.

Что же всё - таки связывает реформаторов в господствующей церкви со старообрядчеством? Насколько эта связь серьёзна?

Мы полагаем, что она не случайна, а закономерна и уходит корнями в церковную историю. Дело в том, что старообрядчество возникает именно как реформационное движение: речь идет о деятельности кружка "боголюбцев", которые решали во многом те же задачи, что сторонники реформ и в синодальной церкви начала века, и в нынешней патриаршей церкви. Но это была реформация особого рода: она основывалась на признании вечного характера апостольских и соборных постановлений, направлена не от них, а к ним. Это была "умная реформа", если можно так сказать.

В целом же деятельность "кружка ревнителей благочестия" до его внутреннего раскола в связи с никоновскими новинами выявила те основные силовые линии, напряжение вокруг которых сохраняется в российском Православии до сих пор: непрерывность традиции, чистота нравов, соборность, полнота службы в сочетании с её доступностью, связь прихода с монастырём, единство и активность общины, активная проповедь. Все реформационные и контрреформационные течения в русском Православии так или иначе соотносятся с программой и действиями той или иной части этого кружка на том или ином этапе деятельности, являются как бы дальними следствиями церковного конфликта более чем трёхвековой давности. И сегодняшнее духовное состояние нашего Отечества, в том числе и господствующей в нём Церкви, позволяет уверенно сказать, что, как и в начале века старообрядческий потенциал "умной реформы" должен быть и будет востребован.

**Из истории Белокриницкой иерархии
(рукописные материалы села Кунича)**

Как известно, первая старообрядческая иерархия была образована в 1846 году. Ее возглавил босно-сараевский митрополит Амвросий. Обряд возведения его на руководство старообрядческой иерархией (миропомазание) был совершен в Белокриницком монастыре, в Галиции, на территории Австрийской империи.

Об этих важных для современных староверов исторических событиях в августе 1986 г. были записаны рассказы местных жителей старого села Кунича, где работала археографическая экспедиция Московского Университета.

Магнитофонная запись рассказа Иосифа Ивановича Карасева, 82-х лет, председателя ревизионной комиссии старообрядческой общины, сделана во дворе церкви Флора и Лавра с.Кунича Каменского района Молдавской ССР 16 августа 1986 г. Сохранены авторские заглавия рассказов.

Как наши церковь получили.

Австрийский министр был тогда и поехал он на низ, в Румынию. Не было машин тогда, так фаэтон такой - он ехал, и напали на него разбойники. А наши старообрядцы у дороги в поле работали, и они прогнали разбойников. А наших тогда не трогали, потому что сильно отважные были. Он и расспросил, кто вы такие. Я вас наградить хочу. Они говорят - не надо, наш крестьянский долг спасти человека. А их тогда от российских властей преследовали сильно. Он спрашивает: что вам нужно, я могу сделать. Они говорят: нас тут пять населений, мы обсудим. И решили - давай будем просить, где нам построиться. Хотим построить свою церковь, чтоб восстановить епископа. Дошло это до российских властей. Спрашивают, кто дал им разрешение. Говорят - император Франц Иосиф разрешение дал епископа сделать. Стали они думать, где такого епископа найти, который остался непоколебим. В Палестине, и в Италии есть еще священники живые, только мировать маслом нужно. Нашли одного, в отставке, в Константинополе, в Греции был. Они тогда были под властями турков. Как теперь колонизация. Как американцы теперь. Он был грек, или болгар? - грек! Он был в городе Боснии. Турецкие власти начали на него клеветать, строгие турки в те времена был

Сморгунова Елена Михайловна – к.фил.н. Институт Америки и Канады РАН.

И вот пришли к нему просить, чтобы он совместно служил, но без пенсии. Вот так, вот так рассказали всё, а сын его Андрей переводит ему, это, мол, русские люди, они в забвении давно, и нужен им священник.

А он был 23 поколения с поповичей, грамотный человек. Они говорят, что обливанцы католики сбили, отклонилась вера.

Ну, он согласен. Выехали сюда, Дунай переехали, в Австрию привезли. В Белую Криницу. Правители разрешили. И подвели его под мир, помазание священное. Старое еще было масло, пока найдут, еще запасалось, а священники на исходе были.

Царю доложили - открыли митрополию в Австрии. Он тогда сказал - пойду войной. Он испугался, вызвал его из Криницы, а тот поставил уже два или три священника. Он ему предложил - или вернись в Константинополь, из двух - одно, или в вечную ссылку. Он сказал - в ссылку, я осознал верную веру. Он там жил, не выезжал, не в тюрьме был. В то время границы не охранялись, пробирались всяко. И дьяконы.

Звали его Амбросий. Там он и умер.

О нашей церкви в Куничи.

Бесарабия тогда как-то была отдельно. Воевода там был Матвей Бесараб, молдавский. Вот и называли Бессарабия. На Днестре граница была, наши за границу ушли.

Советское правительство-то было против турок слабое. Турки сильные очень. Вот как Гитлер были тогда турки. Старообрядцы им нравились. Они всё справедливо делали. Документы им сделали. Румыны потом забрали документы.

Сор'ока был у нас уезд, Сор'окского уезда. Церковь здесь построили, церковь вся из дуб'а. Церковь наша зарегистрирована с 1805 года. Получили грамоту на право служения. - Нет, мне дед рассказывал, что сразу по-русски стали служить. По славянским книгам служат. Колокол у нас большой, вот там на колокольне, наверху, посмотреть можно. Колокол отлит был при Александре, знаешь, царь был Александр, не первый, и не второй, а потом Александр. Колокол в 1887 году отлит. Весом 49 пудов и 33 фунта.

- И Вы так точно помните? - Так на нем написано так точно. Посмотреть можно.

А потом Бессарабия стала под Россией. С 1812 года. Был архиепископ наш, убежал он от правительства. Лыс'ов Аркадий, архиепископ. Наш архиепископ. Он к одной купчихе в Москву поехал. И умер там. На Рогожском кладбище, в Москве, там архиерейское кладбище. И там написано - Лыс'ов Аркадий, село Кунича, на кресте написано. И еще на кресте - Флор'а и Лавр'а, написано, церковь Хлор'а и Лавр'а, и виноград.

- А почему церковь Ваша Флора и Лавра? Рассказывали Вам?

- Да, есть такой рассказ. Был сильный лошадиный пад'еж. И молились все, чтоб не было пад'ежа. А эти были из Дона, Донцовы, фамилия такая. Один земнодальный человек приехал, завел скота много. Земля удобренная была, и скота завел, кормил, поил, а потом в Россию гнал и продавал. Была поёнка в одном месте. У этого человека сын был Флор,

и он ушел, коней повел. И его не стало, день не было, два, полгода прошло. Звирь его съел. И нашли - только рука и перстень. Ну, узнали, что он. И построил он церковь, Флорка был у него сын, он так и назвал. Святые были Флор и Лавр. Вот и церковь такая. Икона в церкви у нас, икона Флор'а и Лавр'а, Хлор'а и Лавр'а. Престол у нас 17 августа, постарому. Владыка приедет.

- А вот Вы говорили «поёнка», это что? - Ну, по'яна, пояна была Кун'ича. Весь кругом дремучий лес, а это пояна, голое место, отсюда метров триста-четыреста, пустое место - по-русски «поляны». Поляна Кунича. И сейчас еще канава осталась, за мельницей.

* * *

История заселения земель и история отдельных семей и фамилий хорошо видны и документально узнаются из рукописей типа Синодиков. Два рукописных Синодика белокрыницкой церкви села Великопоского сохранились от XIX в. Один является копией с более древнего Синодика и включает больше 70 семей. Второй - личный Синодик С.И.Цуканова, с точной датой - 1854г. - и с перечислением всех поминаемых иерархов и иноков.

Из материалов той же экспедиции - два редких памятника особого жанра - уникальные документы личного архива священников - Ставленные грамоты. Обе грамоты - подлинные, с печатями и личными подписями.

Первая - Ставленная грамота священнику Иоанну от архиепископа Антония 1875 года.

Найдена среди рваных листов, в церкви, наверху, на колокольне, среди вещей, оставленных на нетление, вместе с одеждой, облачением и утварью.

Вторая - Ставленная грамота иерею Якову Самохвалову от епископа Иннокентия от 26 августа 1936 г. Напечатана в старообрядческом Мануиловом Никольском монастыре. Хранится в рукописном отделе Научной библиотеки им. Горького МГУ, входит в состав Молдавской коллекции рукописей, номер хранения - 2108, экспедиционный номер - МУ 86 57 Р.

Грамота выдана на служение в с.Валя Радое к храму Михаила Архангела и прочих небесных сил бесплотных. Подписана Иннокентием, епископом Кишиневским в с.Сакаровка. Смиренный Иннокентій епископ кишиневскій 26 авг. 1936. № 186. На печати с благословляющей рукой надпись латиницей Inochentie Vech.

В печатный текст в оставленные свободными места вписаны черными чернилами имя иерея и название храма. В самом тексте чрезвычайно интересны перечисления поручаемых иерею церковных действий, из которых складывается понятие о иерархии моральных качеств и обязанностей священника.

.....мужа сего Іакова самохвалова произведохомъ и рукоположихомъ его во іерея ко храму Михаила архангела и прочихъ небесныхъ силъ бесплотныхъ въ селеніе Валя рудоя Бѣльскаго оуѣзда

Съ симъ же оутвердили мы ему власть съ~тыми тайнами совершати чл~вѣка въ жизнь хрс~тианскую: крещати, миропомазывать, исповѣдывать, вѣнчати законные браки (по добровольному согласно самихъ

брачущихся и по волю родителей их), и послѣднее - над'болящими елеопомазаніе совершати: и вся цр~ковныя чинопослѣдованія дѣйствовати поручихомъ ему яко служителю Хр~истову и строителю таинъ Б~жіихъ.

Долженъ онъ іерей вседушно прильжати чтенію с~щеннаго писанія: правила с~тыхъ Ап~слъ и С~тыхъ о~цъ седми вселенскихъ и девяти помѣстныхъ соборовъ и прочихъ с~тыхъ О~цъ почитати, и вся во оныхъ согласно оузаконенная неуклонно исполняти: и пещися о спасеніи душъ чл~вческихъ. Изряднѣе имѣти прилежаніе о бл~гочиніи службы Б~жія - цр~ковнаго чтенія и пѣнія. Обучати же себя, по Ап~слу, ко бл~гочестію: быти милосерду, страннолюбиву, не пїаниць, не сребролюбцу, не завистливу, и не сварливу: но кротку, оучи-тельну, свой домъ добрѣ правящу, ни едино ни въ чемъ же дающе претыканіе, да непорочно будетъ служеніе.

Аще же онъ, іерей, начнетъ жити безстрашно, или что неприличное сщ~енному сану дѣяти: оупиватися и безчинствовать, или вымогательство любостяжательное творити, и о церкви и о паствѣ своей не радѣти, запрещеніе іерейства да приметь, дондеже исправится и покажетъ житіе, незазорное и бл~гочинное - іереомъ подобающее.

Аще ли что возбраняющее сщ~енству содѣетъ, тогда изверженію іерейства да подлежитъ.

Извѣстнаго де ради свидѣтельства, 'яко нами рукоположенъ и чинно на степень іерейства возведенъ, дадеся ему, іерею Іакову Самохвалову, настоящая грамота, собственною нашею рукою подписанная, съ приложениемъ святительской имянной печати, въ б~госпасаемомъ селеніи сакаровка лѣта ~зумд~ мѣсяца августа ~кз~ дня.

Смиранный Иннокентіи епископъ кишиневскій 26 авг. 1936. № 186.

* * *

Для некоторыхъ книгъ и рукописей была выяснена ихъ судьба и авторство, по записямъ можно судить о передвиженіяхъ книгъ и ихъ стоимости. Такъ, интересенъ экземпляръ книги «Миня общая», напечатанной въ Клинцахъ в 1787 г., в старообрядческой клинцовой типографии. В годъ нашей экспедиции, 1986-й, книга хранилась у Д.К.Морозова в молдавскомъ городе Тирасполе, а до этого она принадлежала одесскому мещанину Тимофею Ивановичу Перстневу, который купилъ ее у Максима Савича Смирнова в 1899 году за десять рублей.

Среди материаловъ Отдела рукописей Научной библиотеки МГУ (№2110) хранится «Прошение Московскому Градоначальнику о разрешеніи всероссийскаго сѣзда старообрядческаго духовенства в г.Москве для предварительнаго обсужденія и выработки проекта объ управленіи старообрядческой Церкви. 1906 г. августа 9 дня.».

**Участие П.И.Мельникова в расследовании
дела о пойманных в селе Иваново
"раскольнических" иноках**

В ночь с 14 на 15 июня 1855г. в селе Иваново Шуйского уезда Владимирской губернии в доме крестьянской вдовы Енафии Гарелиной были арестованы два "раскольнических" инока, остановившиеся у нее на ночлег. Оба они оказались крестьянами Нерехтского уезда Костромской губернии: один - священноинок Конон, но беличеству - Козьма Андреев из деревни Жары, другой - инок Павел, крестьянин села Середица - Упино, Петр Яковлев. При Кононе были обнаружены походный престол с антиминсом и запасные дары.

Вести следствие было предписано чиновнику особых поручений при владимирском губернаторе Новокшенову. При допросах выяснилось, что оба задержанных были иноками в скитах Нижегородской и Костромской губерний, что доносчиком оказался ивановский крестьянин Осип Иванов Головин, в иночестве Иона, позавидовавший священству Конона, что брат Ионы, Ефим Иванов (священноинок Ефрем), был настоятелем Комаровского скита и, как и Конон, получил в июне 1855 года освященную архиепископом Антонием полотняную походную церковь.

Требовалось расширить географию поисков, и для участия в следствии нужен был специалист по расколу. Министр внутренних дел поручает эту работу П.И.Мельникову, в 1853 г. разорявшему заволжские скиты и незадолго до задержания иноков представившему министру отчет "О состоянии раскола в Нижегородской губернии".

4 июля 1855 г. Мельников получил предписание министра: "...По важности дела находя нужным, чтобы при этом исследовании был Чиновник Министерства, поручаю Вам немедленно отправиться в село Иваново для наблюдения за производством следствия и о положении его доносить мне ежедневно"[1]. В следующем предписании добавляется: "...Поручаю Вам действовать со всевозможной предусмотрительностью и быстротою, которых требует особая важность Возложенного на Вас поручения, и в экстренных случаях лично руководить поисками, сколь можно предупреждая огласку, в делах сего рода весьма вредную."[2]. Новокшенову его непосредственный начальник предписывает исполнять без замедления все законные требования Г.Мельникова и оказывать ему всяческое содействие.

20 июля 1855 г. коллежский советник Мельников прибывает в Шую. Он присутствует на допросах подследственных, содержащихся в

Муравьева Галина Павловна – канд.физико-матем. наук Ивановский государственный университет

шуйской тюрьме, часто сам руководит допросами и отбирает показания. И Конон, прежде павший было духом, приходит теперь на допрос в мантии и камилавке, "ибо так нам подобает ходить, это наш чин", и произносит яркие речи о неправости великороссийской церкви.

22 августа Мельников и Новокшенов уже в Московской губернии. В период между 22-31 августа они производят серию внезапных обысков и допросов: в деревне Большой двор в доме крестьянина Епифана Федорова Дрегунова, где Антоний вручил Конону освященную походную церковь, в деревне Кузнецы у брата Епифана - Поликарпа Федорова; в Москве - в домах временно московских купцов Ерофея Афанасьева Коновалова и Николая Егорова, у живущих в Рогожском богадельном доме схимонахини Пульхерии и мещанки Анны Ивановой. Целью этих обысков было "розыскание лжеархиерея Антония, лжеиеромонаха Ефрема и брата его лжеинока Ионы"[3] Никто из разыскиваемых обнаружен не был, а все недозволенные книги, схимнические одеяния и компрометирующие бумаги были отобраны у их владельцев.

По совокупности заслуг в деле искоренения раскола П.И.Мельников получает повышение - во всех документах, начиная с 31 августа 1855 г., он именуется уже статским советником.

С 19 сентября 1855 г. арена действий статского советника Мельникова и Новокшенова переносится в Нижегородскую губернию. Здесь они снимают допросы с содержащегося в нижегородской тюрьме крестьянина Лариона Васильева Травникова, по иночеству Емельяна, с заключенных в семеновской тюрьме староверов Афанасия Васильева Соловьева, Федора Анисимова, купца Василия Родионова Ведерникова (инока Варсонофия), Агафьи Семеновой, Аксины Федоровой (по иночеству Клеопатры), 5 октября они ведут беседу в Оленевском ските с бывшей настоятельницей разоренного Шарпанского скита Августой (Анной Ивановой) и живущей с ней крестьянкой Татьяной Григорьевой.

Чиновники пытаются узнать что-либо новое о Ефреме и Ионе, об архиепископе Антонии и отношении скитских к Белокриницкой иерархии, о жившей около 40 лет в Шарпанском ските инокине Клеопатре, исчезнувшей после его уничтожения, и о других иноках, имена которых стали известны в ходе следствия.

7 октября Мельников, Новокшенов и семеновский земский исправник производят внезапный обыск в доме крестьянки дер.Митюшино Авдотьи Андреевой (инокини Евлампии, жившей прежде в Улангерском ските), где, по их сведениям, мог оказаться Иона. В доме находят моленную, тайники и нескольких посторонних неизвестных людей (но не Иону). После обыска Авдотью Андрееву и людей, обнаруженных у нее и не представивших доказательства своей личности, отправляют в семеновскую тюрьму.

6 октября Мельников на своем бланке и от своего имени пишет ряд писем-запросов в соседние губернии с просьбой представить интересующие его сведения "о прикосновенных к делу лицах" на его нижегородский адрес. Начинаются эти письма одинаково: "Владимирской губернии Шуйского уезда в селе Иванове были взяты два раскольника и

при них вещи и бумаги особенной важности. По распоряжению Г.Министра Внутренних Дел производится об этом формальное следствие под моим наблюдением..."[4]

Здесь - письма казанскому губернатору, епископу Костромскому и Галичскому Филофею, костромскому губернатору, епископу Нижегородскому и Арзамасскому Иеремии, рязанскому губернатору.

14 октября Мельников предписывает Новокшенову отправиться во Владимирскую губернию для окончания следствия. "По окончании его прошу препроводить его копию для представления Г.Министру Внутренних Дел. В случае каких-либо затруднений прошу Вас обращаться ко мне и еженедельно сообщать мне о положении дела".[5]

Вскоре следствие было закончено, и дело было передано в суд, который летом 1856 года вынес приговор: Конона и Павла с лишением всех прав состояния сослать в Закавказье, Енафию Гарелину, Епифана Федорова и жену его Матрену Иванову - за недоказанностью обвинений оставить в сильнейшем подозрении.

1. Государственный архив Ивановской области (ГАИО). Ф.291. Оп.1. Д.3736.Л.413.

2. Там же. Л.414.

3. Там же. Л.65.

4. Там же. Л.193-201.

5. Там же. Л.301.

Стр.60.

Из истории старообрядческой периодической печати (газета "Старообрядец")

1. Периодическая печать - важный и чрезвычайно своеобразный исторический источник. Особенно печать старообрядческая, появившаяся в большом количестве после 1905 года, когда был издан Манифест о свободе печати и вероисповедания. В прессе, как в капле воды, нашли отражение процессы, происходившие в среде древлеправославных христиан в начале XX века. Часто периодика является единственным источником, который может дать представление о том, чем жили старообрядцы в то время, что их волновало, какие вопросы они выдвигали на первый план.

С этой точки зрения особый интерес представляет одно из первых старообрядческих периодических изданий, выходившее за границей в конце XIX века, но предназначенное для представителей данного согласия, живущих на территории Российской империи.

2. В 1878 году в Австрии в Коломые начинает выходить в свет газета "Старообрядец". Как и всякому новому начинанию, изданию пришлось столкнуться со множеством трудностей. В этот период в России продолжают гонения на представителей иных конфессий, да и в самой старообрядческой среде не все еще готовы принять и поддержать собственный печатный орган. Поэтому редакции, с одной стороны, приходилось отстаивать свое право на существование, а с другой - убеждать старообрядцев в необходимости и нужности такого рода периодического издания.

3. На примере "Старообрядца" интересно проследить изменение отношения древлеправославных христиан вообще к периодике. Первоначально к собственной газете старообрядцы относились скорее негативно. Объяснялось это несколькими причинами. Во-первых, не все понимали, зачем нужно такого рода издание и какую пользу оно может принести старообрядчеству. Во-вторых, заграничное издание не получило широкой поддержки в среде высшего духовенства. Из иерархического руководства лишь епископ Тульчинский Алимпий "заявил свое сочувствие и малую поддержку редакции". А в-третьих, газета была запрещена к обращению на территории Империи и доставлялась в Россию нелегальными путями, под видом писем в больших почтовых конвертах, что было опасно для подписчиков, которых могли обвинить и обвиняли в неблагонадежности.

Но со временем отношение меняется. Древлеправославные хрис-

тиане оценили те возможности, которые предоставлял собственный печатный орган, почувствовали "силу периодической печати" в деле защиты вероучения, воспитания молодого поколения и отстаивания своих прав. Так что после Манифеста 1905 года появляется множество старообрядческих изданий, каждое из которых находит своего читателя. Но первой ласточкой была газета "Старообрядец".

4. Газета выходила два раза в месяц с 1878 по 1881 гг. на церковно-славянском языке и значилась как "церковно-научно-нравственная и экономическая". В первом номере были четко определены задачи издания. Прежде всего, это - защита. Защита старообрядчества от нападок и притеснений; защита вероучения с исторической точки зрения на основе документов. Вторым важным моментом стало то, что газета должна была содействовать объединению и сплочению представителей данной конфессии.

Интересно проследить, откуда черпалась информация, помещаемая в газете. Это и перепечатки из светских изданий, и критика статей, помещаемых на страницах миссионерских журналов и, конечно, сообщения с мест. Где-то, как например в Молдавии, были собственные корреспонденты. Но, в основном, информацию давали письма, поступающие в редакцию. Судя по сообщениям, газету получали в Тобольской губернии и Минусинске, в Поволжье и Московской губернии.

5. Информационная насыщенность первой старообрядческой газеты не высока. Это вызвано рядом причин: небольшой объем издания (4 страницы) не позволял помещать какие-либо серьезные исследования или полемические статьи, да и самих статей, пригодных для публикации было не так уж и много, так как сами древлеправославные христиане не были готовы к такого рода "публичной самозащите". Но в направлении, заданном газетой, чувствуется тенденция, которая получит развитие и станет характерной для всей последующей старообрядческой периодики. Наряду с сообщениями о гонениях и притеснениях, наряду со статьями, направленными против официальной церкви, появляются верноподданнические материалы. Редакция всеми возможными способами пытается выразить свое лояльное отношение к властям, поддержку правительству.

Таким образом можно сказать, что "Старообрядец" заложил основу для будущей старообрядческой прессы, показал пути и направления развития. В то же время, информация, заключенная в газете, позволяет глубже узнать, чем жили старообрядцы на рубеже XX столетия.

Предания об Аввакуме в Забайкалье

17 сентября 1653 года протопопа Аввакума "за его многое бесчинство" царь Алексей Михайлович и патриарх Никон ссылают вместе с семьей в Сибирь в город Тобольск. Но по "сказкам" "тамошнего начальства", адресуемым в Москву, Аввакум "не пришел в спокойствие". Москва указывает переправить протопопа подальше, в глубь, на реку Лену, в Якутский острог. Находящегося в пути Аввакума догоняет новый указ, - ехать в Енисейск под начало воеводы Афанасия Пашкова. Вместе с "оним" повелевалось "итти" в Забайкалье и в "смертоносное место, в Даурии". 18 июля 1656 года вышли из Енисейска и, поднявшись на 40 дощаниках по Ангаре, достигли Братского острога, где и зазимовали. С мая 1657 года шли по Ангаре, Байкалу, тянули дощаники против течения по Селенге и Хилку и дошли до Иргень-озера. Потом волоком по суше шли до Ингоды, "спускались" по Йнгоде и Шилке, и в июле 1658 года достигли цели - устья Нерчи. Во вновь отстроенном воеводой Пашковым Нерчинском остроге, на левом берегу реки, Аввакум прожил до весны 1661 года. А затем: "Тоже с Нерчи-реки назад возвратилися к Русе". Перемены в судьбе Аввакума наступили, когда шли в обратный путь. "Паки приволоклися на Иргень-озеро". Ему вышла царская грамота: "Велено ехать на Русь...". А.Пашков не взял с собой протопопа и его семью: "Умышлял во уме, меня без него и не вынесет Бог". "А се и сам я убоился с ним плыть... Среди моря бы велел с судна пехнуть, а сказал бы бытто сам ввалился; того ради и сам я с ним не порадел".

Из всех христианских подвигов высшим является проявление настоящего человеколюбия. Оно было щедро даровано Аввакуму господом Богом и он им распоряжался "во благо духовных чад своих", руководствуясь промыслом божьим.

Воевода Пашков бросил "болезных" людей. Аввакум же за них порадел, как и должен был поступить в этом случае истинный христианин. "...А я, месяц спустя, после ево, набрав старых, и раненых, и больных, кои там негодны, человек з десяток, да я с семьею - семнадцать человек, - в лодку седше, уповая на Христа и крест поставя на носу, поехали, ничево не боясь". В Енисейск прибыли к зиме 1662-1663 годов, затем Тобольск и в 1664 году снова Москва.

Не добровольное хождение Аввакума за "Байкалово море" и в страшные "Дауры", где "страна варварская, иноземцы немирные" отразилось в некоторых преданиях семейских - старообрядцев Забайкалья. Правда, их пращурь не были свидетелями того, как Аввакум "на

Петров Виктор Леонтьевич - руководитель Совета общины семейских Республики Бурятия

Байкалове море...тонул... По реке по Хилку лямку..." тянул. Как "два лета бродил в воде, а зимами волочился за волоком, чрез хрепты...". Старообрядцы сами, не считая Аввакума и его семью, впервые появились в пределах Байкала в декабре 1756 года. "Сего [1756] года пришли в Иркутск польские старообрядцы для поселения за Байкалом..." "В декабре месяце, - записано в другой летописи, - в разных числах приведены в Иркутск переведенцы [польские]..., кои из Иркутска и отправлены в Нерчинск в январе и феврале месяцах 1757 года...". Кстати, следы этой группы старообрядцев в истории упоминанием в летописи для нас теряются. Утверждения же Ф.Ф.Болонева (Семейские, Бургиз, Улан-Удэ, 1992. С.43) о том, что они "поселены по Чикою и другим притокам Селенги", документально не подтверждены, и по-нашему мнению, являются неверными. Дело в том, что по просьбе Иркутской духовной консистории, в начале 1795 года старообрядцы, проживающие на территории Забайкалья все отвечали на пятнадцать вопросов. Среди этих вопросов был и такой, - "которых годов поселены". Самым ранним годом своего прибытия в Забайкалье сами старообрядцы называли 1765 год. 1757 год в "оной" графе вообще отсутствует. Но тем не менее, - в окрестностях "Байкал-моря" "поляки", "польские колонисты" появились на рубеже 1756-1757 годов, т.е. ровно через 100 лет после тех недель, месяцев, когда здесь проходил Аввакум в составе экспедиции А.Пашкова, идущей для "проведывания земель" и приведения "под государеву высокую руку" новых ясажных иноземцев. После прибытия в забайкальские края, наши предки удивили местное аборигенное население, старожилов и казаков не только цветастой, нарядной одеждой, протяжными песнями и истовым отношением к соблюдению религиозных обрядов, но и, не в последнюю очередь, удивили своим отношением к труду, умением и желанием работать не от зари до зари, как принято говорить, а работать до зари, от зари до зари и после зари. Труд в их иерархии ценностей занял первое место, был освящен и даже служение господу Богу шло через радение по хозяйству, через заботу "о чадах своих" и через материальное вспомоществование своим родичам, единоверцам по согласию или толку и общине. За кратчайший исторический срок - 20-30 лет семейские - старообрядцы Забайкалья не только обустроились, но и решили в этом регионе проблему товарного хлеба. Государство вздохнуло с облегчением, теперь не нужно было из центра империи "в страшную глушь за Байкал" везти рожь, овес, ячмень, гречиху.

Но не единым хлебом жив человек. О духовной жизни наших предков за Байкалом как-то не принято было говорить, используя такую терминологию. А если употребляли при изучении старообрядцев Забайкалья термин "духовная жизнь", то само данное понятие жестко увязывали только с религией, различными обрядами. Фольклор же, песенное искусство, ювелирное дело, роспись и т.д., ничтоже сумняшеся, относили частенько только к народному творчеству. Такое искусственное противопоставление, такой насильственный разрыв единого духовного начала отдает явно идеологией, существовавшей у нас в стране еще не так давно, где у каждого народа, группы населения фиксируется не одна, а две культуры. Такой подход, такой принцип подхода при рассмотрении культуры старообрядцев Забайкалья сегодня нас не удовлетворяет,

ибо в результате его использования мы получаем результаты, не соответствующие реальности.

Несомненно то, что старообрядцы при переходе от западных границ, России на ее восточные окраины, несли в своей памяти не только воспоминания о прошлой жизни, но и песни, прибаутки, присказки, пословицы, рассказы, частушки и т.д. В Забайкалье фольклорное богатство увеличивалось, порою оно наполнялось местным колоритом, хотя носители его были последовательными традиционалистами. Создавались и предания. Особое место занимают предания на исторические темы, связанные с жизнью и деятельностью протопопа Аввакума. Собраны они были в свое время в основном большим знатоком семейского фольклора, уже ныне покойным доктором филологии Элиасовым Л.Е., а также И.Веселовым, А.Гуревичем. Вот некоторые названия из преданий: "О жизни Аввакума до проклятого Никона", "Аввакум - проповедник правды", "Встреча Аввакума с Разиным", "Об Аввакуме-страдалице", "Грешный Никон и верный Аввакум", "За что Аввакум пострадал", "Как хотели казнить Аввакума", "Аввакум и в реках не тонул", "Аввакум живым жить помогал", "Бедственная жизнь Аввакума", "Как Аввакум попал в Сибирь", "Аввакум и Демьян Многогрешный", "Богоданный ум".

Основными персонажами преданий об Аввакуме являются - сам протопоп, патриарх Никон, царь Алексей Михайлович, императрица Екатерина, казаки. По устным преданиям семейских, Аввакум у них то "Петрович", то "страдаец", то "шибко умный", то "проповедник правды". Про своего учителя старообрядцы Забайкалья говорят тепло, с большим уважением, гордостью. "Про Аввакума каждый из нас знает. Да как же про то не знать, кожды он за нашу старую веру больше всех наших дедов пострадал. Он-то ведь наш брат по крови - сын крестьянский. Отец его, как и наши отцы, хлебородством занимался, говорят, недалеко от Москвы батка его жил. Отец ему церковну грамоту сызмальства дал. Когда, отец помер, то Аввакум сам дошел до всех книг и писаний". В будущем, томясь в пустозерской темнице, и не имея под рукой ни одной книги, Аввакум действительно не раз по памяти "точно цитировал многочисленные сочинения этого круга". То же самое, только по-своему отражает и одно из преданий: "Книги Аввакум с малых лет читал. Но читка читке рознь. Аввакум, как прочитает книгу, то потом ее назубок знает и так ее толково толковал, что ни один архирей с ним сравниться не мог. Ум ему самим Богом и землей даны с пеленок. Богоданный ум потом, когда он попом стал, в его деяниях сказался: он сам многие книги писал. Все, что он писал, как по велению Божию все исполнялось. Правдивец он был большой". Интересен сюжет одного из преданий о том, как Аввакума через Россию везли в Сибирь. "Повезли Аввакума по всей России, а народ ему везде раскланивается. Царь велел на его маску... надеть, чтобы его никто не узнавал. Одели на него маску, а народ и через нее Аввакума узнавал. Оно и верно, что золото и в грязи блестит". Но самые лучшие эпитеты использовали семейские при описании в преданиях верности "нашего Аввакума" вере, старине. "...Аввакума на Нерчинску каторгу свезли. Сколько его там смертным

боем не били, а от своей веры отлучить не могли. Вот таким был наш Аввакум, царство ему небесное, добрый был человек, во веки вечные живет, и никто его не забудет..."

Противоположные оценки даны рассказчиками в этих преданиях патриарху Никону: "Проклятуший Никон", "неугодник Божий", "нехристь Никон по фамилии Лизоблюд Антихристович", "мордва поганый", "Никонка", "Мордович" и т.д. Очень точную характеристику по нашему мнению дают предания деятельности царя Алексея Михайловича. Эта трактовка расходится в некоторой степени с той, что давал протопоп Аввакум в своих челобитных, призывая много раз царя "во имя молению твоего, государства, богомолца" или "Царь-государь Алексей Михайлович, любим бо еси мне, исповемся тебе всем сердцем моим и повею тебе вся чудеса Господня". Рассказчики предания не уповают на милость царя, они своими точными определениями попадают не в бровь, а в глаз: "Царь Алексей быдто бы Михайлович злой был, с нехристями связался, с заморскими ярыжками познался и давай от них разную непотребность на русской земле заводить", "Когда царь и Никон чёрту душу отдали", "Да царь недотепа, Алексей Михайлович, шибко над ним измывался"

В преданиях забайкальских старообрядцев нет ни одного положительного слова о царях Алексее Михайловиче, "антихристе" Петре, "Катке-распутнице", о патриархе Никоне, но зато казаков, которые действительно сопровождали Аввакума в Сибирь, разными путями облагораживают и считают "своими": - "На счастье, недалеко от острова казаки остановились. Увидали они на острове огонь и переплыли к Аввакуму. Казаки те знакомыми оказались, вместе они по Москве-городу гуляли, в церкви часто виделись. Обрадовались все они друг другу, взяли Аввакума на плот и перевезли на берег". В предании "Как Аввакум попал в Сибирь" речь тоже идет о казаках, которые сопровождали протопопа в Сибирь, но в пути не знали, кого везут. "Казаки узнали, кого они привезли за Байкал, только тогда, когда они Аввакума сдали с рук на руки воеводским начальникам. А те, известное дело, были палачами с большой дороги. Если бы казаки узнали пораньше, что они везут Аввакума, то они его непременно отпустили".

Говоря о забайкальских преданиях об Аввакуме, нельзя не задать себе вопрос - в какое время они создавались? Точно указать время, конечно, нельзя, на то это и предание, но нас интересует другое - до прихода старообрядцев за Байкал или после прихода? Такая постановка вопроса диктуется тем, что в преданиях мало упоминаются географические сибирские названия - Тароагатай - один раз, Селенга - два раза, Енисей - три раза. Зато во всех преданиях упоминается Москва. Рассказчики довольно хорошо излагают информацию о тонкостях взаимоотношений между патриархом Никоном, Аввакумом и царем Алексеем Михайловичем. На фоне двух выдающихся исторических личностей, которыми, несомненно, были патриарх и протопоп, второй из династии Романовых выглядел тускло и бледно, хотя обладал солидным честолюбием и постоянно рядился в тогу большой и значимой личности по своим челове-

ческим достоинствам. Словосочетание "недотепа царь Алексей Михайлович" мог сказать только тот, кто помнил более точную и обширную информацию о событиях второй половины XVII века на Руси. Или такой исторический факт, как сближение царя Федора Алексеевича с опальным Никоном. В то же время тот, кто слагал первоначально предания об Аввакуме, по всей вероятности, был неплохо наслышан о "Житии" протопопа, или читал его. Есть и другое сходство. В "Житии", посланиях, челобитных автор не ведет хронику событий, сущность его стиля - это привязывание событий либо к православным праздникам, либо межевание их в том порядке, как они и происходили на самом деле. "Посем меня взяли от всенощного...", "Посем паки меня из монастыря водили пешева на патриархов двор...", "Таже послали меня в Сибирь в ссылку з женою и детьми...", "Посем указ пришел: велено меня ис Тобольска на Лену вести за сие...", "Доехали до Иргеня-озера - волок тут, стали волочитца...". Такая же хронологическая неопределенность сохраняется и в преданиях. Но наряду с этим в преданиях есть и точные данные. Так, в предании "Как Аввакум попал в Сибирь" читаем: "Через сто лет после Аввакума в эту деревню Тарбагатай (нас) из Польши пригнали и сказали: "Здесь жил ваш Аввакум, он и деревню зачал, вам ее и дальше строить надо". Беглый взгляд на забайкальские предания об Аввакуме с точки зрения времени их рождения, позволяет предположить, что основная их часть - сюжеты, канва - прибыли в Забайкалье в готовом виде, отразив исторические перипетии XVII века на Руси. Некоторые из них, очевидно, созданы в Сибири, как, например, "Аввакум и Демьян Многогрешный". Особенностью сохранения преданий было то, что они не были записаны, а передавались изустно из поколения в поколение, подвергаясь постоянно субъективной обработке в деталях, но сохраняя при этом основное содержание.

Чем ценны для нас сегодня данные предания? По ним, конечно, изучить хронику исторических событий невозможно, но читая их, можно пополнить свои знания, открыть еще одну страницу об удивительном человеке, жившем в XVII веке на Руси - протопопе Аввакуме. 14 апреля 1998 года исполняется 316 лет со дня мученической смерти этого человека. Время постепенно всё прошлое обволакивает пеленой, сотканной из нитей забвения. Воспротивимся же сему! И хотя "человечество немощно", будем помнить жизнь и деяния страстотерпца Аввакума "ныне и присно и во веки веком".

1. Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С.5, 43, 47, 48-50, 85, 107.
2. "Иркутская летопись". И.И.Серебрянников. Ирк. 1911. С.75, 336.
3. РГАДА. Ф.214. Стб.25. Л.1,2.
4. Эллиасов Л.Е. Фольклор семейских. Улан-Удэ, 1963. С.303, 308, 315.

А.Л.Кекин о семейном староверии

Едва ли есть в городе Ростове Великом более известная историческая личность, чем Алексей Леонтьевич Кекин (1838-1897). Представитель древнейшего купеческого рода и состоятельнейшей городской семьи, крупнейший городской благотворитель, все свое состояние (в несколько миллионов рублей) оставивший в собственность «городскому обществу» для использования на образовательные и благотворительные цели, А.Л.Кекин стяжал и добрую память в потомстве: в 1997 г. городской гимназии возвращено имя ее основателя, это имя присвоено одной из городских улиц, а из уст многих нынешних горожан можно услышать самые причудливые истории об их знаменитом согражданине.

В конце XIX - нач.XX вв., трудами ростовских краеведов А.А.Титова и В.А.Талицкого, было издано около десятка весьма содержательных брошюр о роде Кекиных, об А.Л.Кекине и его наследстве. О принадлежности семьи Кекиных к старообрядчеству в этих работах не упомянуто ни единым словом.

В 1888 году А.Л.Кекин опубликовал отдельной книгой описание своего путешествия по святым местам Европы и во Святую Землю. В фондах Ростовского Музея и ОР РНБ в Петербурге хранится несколько интереснейших его рукописей, которые ещё ждут читательского и исследовательского внимания. Здесь и удивительно живо написанные воспоминания о детстве, семье, городской жизни сер. XIX столетия, биографический очерк об отце, описания путешествий в Персию, по Средней Азии и Закавказью.

В упомянутых записках немалую долю внимания А.Л.Кекин уделяет и теме родового и личного старообрядчества. Потомственно принадлежа к беглопоповскому согласию и совершив в зрелом возрасте «переход» в господствующую церковь, он до конца жизни старался сохранять верность устоям строгого православия. Сохранил он и доброе отношение к тому образу исповедания веры, который наследован был им от предков. Приверженность «старине», но терпимость к «Церкви» (т.е. к господствующему вероисповеданию) - основная черта семейного староверия Кекиных.

Нам представляется, что современным исследователям истории старообрядчества, истории российского предпринимательства и исторических форм «менталитета» могут быть весьма интересны и описания повседневного быта городской купеческой семьи, и характеристики домашнего воспитания и образования, и отношение к вероисповедной

Сагнак Игорь Владимирович - музей-заповедник "Ростовский Кремль".

проблематике, тесно связанной с формой и характером предпринимательской деятельности.

Весьма примечательны язык и стиль рукописных сочинений АЛ.Кекина, - в частности, - и в плане его высказываний о старообрядчестве. Дело в том, что получив минимальное домашнее образование (1,5 года частных уроков у учителя местного училища) и с 10 лет будучи теснейшим образом приобщаем отцом к предпринимательской деятельности, АЛ.Кекин был типичнейшим «автодидактом»; а вставшая перед ним на 3-м десятилетии жизни проблема конфессионального самоопределения (вызванная разрывом с белокрыницким согласием, в приверженцах которого Кекины были весьма недолго) и вызванное этим обстоятельством усиленное чтение соответствующей «литературы» - придали образу рассуждений и манере высказываний его почти «начетнический» характер. Все описания оттенков бытования семейного старообрядчества сделаны «изнутри», с использованием соответствующих «внутренних» терминов. Весьма показательны и случаи авторитетного цитирования автором местных старообрядческих преданий об отношении к единоверию (сторого отрицательном, ибо при признании обряда делом второстепенным, разделение с Церковью из-за несущественного - большой грех) и в отношении к торговле вином, табаком и - хлебом (торговля хлебом греховна при спекулятивном ведении дела); совершенно однозначно использование им слов «старообрядчество» (для наименования поповского направления) и «староверие» (для беспоповского).

Своеобразным, а по-своему и уникальным, генеалогическим и культурологическим феноменом можно считать и складывание своего рода «семейной мифологии» Кекиных, активным (и едва ли не последним!) носителем которой был АЛ.Кекин. Речь идет об отразившемся уже в документах нач. XIX в. семейном предании об удачливых посадских, - сокольих помытчиках братьях Кекиных, - выдвинувшихся на поприще «государевой потехи», и ставших заметными царю Алексею Михайловичу, но разошедшихся с ним и с «Царствующим Домом» - из-за вероисповедных разногласий. В этом плане переход АЛ.Кекина в господствующую церковь, его государственная служба и получение дворянства воспринимались им как осуществление взаимной реабилитации, примирения рода с царствующим домом.

Записки А.Л.Кекина вносят и ценный вклад в картину старообрядчества в г.Ростове. Поскольку Кекины, как и многие другие городские купеческие семьи относились к разряду старообрядцев, «укрывающихся за попами», т.е. официально числившихся «православными», возможность получения сведений относительно их принадлежности к староверию из официальных источников минимальна.

Основной период деловой и особенно творческой (писательской и благотворительской) активности А.Л.Кекина приходится на 1880-е - первую пол. 1890-х гг. - время царствования имп.Александра III. Это интереснейшая, а в плане истории русского традиционализма, на наш взгляд, еще недостаточно исследованная и осмысленная эпоха, не могла не вызвать своеобразный творческий резонанс в душе и личности семейственно приверженного «старине»

Алексея Леонтиевича Кекина, дополнительным свидетельством чего являются его записки и путевые очерки.

И в заключение - несколько небольших фрагментов рукописей.

I.

А.Л.Кекин пишет о матери «...При всей своей богомольности и строгости в посты, неуклонно она была за Новый Свет и не сходилась в мнениях с бабушкой и тетушкой по старине. Она не была противу общества и затворничества не избирала, держалась твердо старообрядчества и не была противу Церкви, даже посылала нас в церкви, где мощи, и монастыри...

...Около этого времени в одну из ночей вдруг нас будят: «Мамаше плохо и она призывает вас». Приходим: я-10 лет, Володя - 8,5, сестра Анна 18 или 17, старшего - ФЛ. - не было, - в Нижнем были и он и отец, - Катю принесли тоже. Мамаша ко мне обратилась: «ну, Алешенька, живи хорошо, будь трудолюбив, милостив, чужого не бери и своего не теряй тоже. И вы, дети, все слушайтесь папаши. А жениться будете, то щепотниц не берите.» И далее, едва говорящим голосом: «А мне плохо, дети, я уйду от вас. Подойдите, я вас благословлю». Икона была подана мне Знаменья Пресв. Богор. - благословила, а других - не помню, чем. Мы все плакали, кажется, да что: мы уже 2 месяца плакали и молили Бога, но видно так надо, что ли, было - добра была мама, мне бы это повредило. Отец взял меня в строгие руки и начал ломать и выламывать нежности, всего не смог, но многое удалось...»

II.

И об отце: «Домашняя жизнь семьи Леонтия Федоровича разделялась надвое: когда он был дома, то и дом был оживлен, а без него превращался в монастырь...

...При этом надо объяснить, что дом Кекиных хотя и никогда не отписывался от Церкви, но с времен патриарха Никона стал придерживаться старинных обрядов, но при весьма развитом взгляде на отношения. Так А.Г.Кекин ежедневно ходил в Собор к заутрени (под старость свою), исповедался в Церкви, а причащался или запасными Дарами, или в скиту. Он и сын его М.А. заботились о украшении церквей, мать М.А., вторая жена А.Г., была усердна в церковном, как и вторая жена Ф.А., и это не нарушало их согласия, Ф.А. обязательно каждый праздник бывал за заутреней и обеднею, лишь только говеть ездил или в скиты, или в Москву; в последнюю и Л.Ф., но к сожалению, очень редко, при своем свободном взгляде на Истинну...»

**Г.Ф.Зотов - уральский
промышленник, старообрядец**

Заселение Среднего и Южного Урала в начале XVII века, которое шло почти одновременно с промышленным освоением его природных богатств, с самого начала своей истории неразрывно связано со старообрядчеством.

Во-первых, "уже в 50-60 годы XVII века Урал и Сибирь стали местом ссылки видных идеологов "древнего благочестия". Аввакум, Лазарь, патриарший подьяк Федор Трофимов монахи и бельцы Соловецкого монастыря, участники Московского восстания 1682г., казаки-старообрядцы с Дона и т.д. "(1).

Во-вторых, начало бурного строительства медеплавильных, чугунолитейных и железоделательных заводов на Урале по времени наступило чуть позже, после второй "выгонки" старообрядцев из Нижегородских пределов, с реки Керженец, откуда наиболее сильные, волевые и предприимчивые старообрядцы ушли на Урал и в Сибирь.*)

В-третьих, тульское купечество, устремившееся на Урал во главе с Никитой Демидовичем Демидовым, основателем династии знаменитых уральских горнозаводчиков, сильно тяготело к старой вере.

К примеру о Каслинском заводе, расположенном в одном из красивейших уголков "Каслинского Урала" **), было написано следующее "Сюда стянулись раскольники из- под Москвы, из Тулы, из Выгорецких обителей, с реки Керженца ...Как первый владелец завода Коробков, так и Демидов, в особенности последние владельцы - Расторгуев, Харитонов и Зотов, будучи сами раскольниками, сильно покровительствовали старой вере. Вообще, как центр раскола, Касли не утерял своего значения и теперь"(2).

Отчасти эти вышеперечисленные причины и послужили тому, что именно старообрядцы, начиная с владельцев заводов и заканчивая простым мастеровым людом внесли определяющий вклад в формирование промышленного потенциала Среднего и Южного Урала.

На одной из ярких фигур, непосредственно связанной со старообрядческим Уралом этого периода и хотелось бы остановить свое внимание

Григорий Федотович Зотов, известный нашим современникам благодаря одноименной книге советского писателя Федорова как "Кыштымский зверь".

Действительно, биография Григория Федотовича Зотова необычна. Несмотря на то, что он родился в семье крепостного мастерового Верх-Исетского завода, Г.Ф.Зотов сумел подняться по служебной лестнице от крепостного мастера до главного управляющего Верх-Йсетскими заводами Яковлевых. При нем заводы стали производить очень качественное железо,

которое ценилось не только на Урале, но и по всей России. В период войны России с Наполеоновской Францией Верх-Исетские заводы гвардии корнета Яковлева, как и другие владельческие заводы Урала, выполняли государственный заказ по изготовлению артиллерийских снарядов.

В процессе производства военной продукции Г.Ф.Зотов, используя свои технические знания и проводя дальновидную кадровую политику, содействовал изобретению на Верх-Исетском заводе машины для полировки снарядов, за что в марте 1814 г. был удостоен Золотой медали для ношения на шее, с красной лентой, Благодаря своим незаурядным способностям Г.Ф.Зотов получил личное освобождение от крепостной зависимости а также и для всех членов своей семьи,

Весной 1823 г., когда, по просьбе вдовы Л.И.Расторгуева и двух его дочерей (на одной из них был женат его сын) он приступил к управлению Кыштымским округом, Г.Ф.Зотов был свободным .богатым и очень влиятельным старообрядцем в Екатеринбурге.

За более чем двухлетнее управление заводами Кыштымского округа Г.Ф.Зотов добился не только перевода всех заводов из государственного управления (взяты после смерти Л.И.Расторгуева в 1823 г., возвращены императорским указом от 1 октября 1825 г.) в частное (3), но и значительно повысил их производительность. Несмотря на следственное заключение графа Строганова ***) (4) от 1827г., в котором говорилось, что Кыштымские заводы повысили производительность за счет жестокой эксплуатации рабочих, она была повышена благодаря стараниям и талантам нового управителя, который не только строго спрашивал с рабочих, но и технически улучшал способы выплавки чугуна и выделки железа. Этому есть документальные подтверждения. Одно из них можно найти в одном из номеров самого авторитетного тогда в горнозаводском мире "Горного журнала за 1832г., где была помещена статья, посвященная заводам наследниц Расторгуева. В ней прямо утверждается, что "...плавильное производство заводов Кыштымских можно поставить в пример всем прочим заводам империи". "Полезно знать, - говорится в статье, - какими средствами доведена на сих заводах плавка до такого совершенства, что на каждый пуд угля проплавляется два пуда руды и выплавляется более пуда чугуна... Все улучшения, произведенные на Кыштымских заводах необходимо приписать одному человеку (Г.Ф.Зотову – В.М.С.), который, доведя заводы А.И.Яковлева до настоящей степени совершенства, преобразовал столь выгодно заводы наследниц Расторгуева"(5).

Удивительные качества Г.Ф.Зотова, его незаурядную внешность отметил в своих дневниковых записях лейб-хирург Александра I Д.К.Тарасов(6). Он пишет: "Наружность и осанка Григория Зотова при первом взгляде обличали в нем светлый натуральный ум, силен характер, ...орлиные глаза его выказывали необыкновенную проницательность...Высокий рост, атлетическое сложение, окладистая борода, курчавые с проседью волосы и особенно приличие в обращении - невольно внушали к нему особенное внимание и уважение. "После беседы Г.Ф.Зотова с Александром I, которая произошла в Екатеринбурге 27 сентября 1824г. во время путешествия Александра I по Уралу, это невольное уважение передалось и государю. На вопрос Александра I: "Я слышал, что ты держишься раскола и упорствуешь в нем?" Г.Ф.Зотов прямо и честно ответил: "не смею скрывать перед Вашим Величеством, что я старообрядец. Но в нашем обряде ничего нет вредного, а тем более противного Православной Церкви. К

нам перешло это от отцов наших. Из усердия к Церкви мы построили для служения каменный храм, отделали и украсили его, но нам не позволяет Епархиальное начальство поставить Святые Кресты на главы этого храма."

Результаты встречи старовера Зотова с православным государем был ошеломляющий: старообрядцам Екатеринбург было позволено поставить Святые Кресты на вновь построенный храм, возвращены домой из ссылки на Богословских заводах, а также заводы Кыштымского горного округа переданы были в частное управление.

Но период монаршей милости длился недолго. После смерти императора в 1825г. на следующий год были возобновлены следственные дела, которые с переменным успехом продолжались до середины 30-х годов XIX века.

Во время следствия из Перми в Екатеринбург к Г.Ф.Зотову и П.Я.Харитонову неоднократно приезжали и губернатор и архиерей, которые уговаривали их не упорствовать в старой вере, а мирно перейти в единоверие, обещая при этом, что сразу же все следственные дела будут прекращены. Но никакие уговоры не подействовали (7).

Г.Ф.Зотов и П.Я.Харитонов были сосланы в Финляндию (8) при лишении всех гражданских прав. Официальная версия ссылки была – за жестокость, неофициальная – за раскол. В этом главная причина многолетнего следствия, не имеющая ничего общего с якобы жестоким характером Г.Ф.Зотова.

В 1838г., через год после высылки, П.Я.Харитонов умер в Кекегольме 44 лет от роду (9), точная дата смерти Г.Ф.Зотова пока не известна. Но обстоятельства жизни этого человека дают надежду на то, что историческая правда и доброе имя его будут восстановлены.

*и по сей день наиболее распространенное название старообрядцев на Урале - "кержаки".

***"Каслинский Урал" - распространенный термин в дореволюционной литературе, посвященной описанию уральской природы. В частности, см. Л.Сабанеев "Очерки Каслинского Урала".

*** В 1827 году для проведения следствия на заводы был командирован флигель-адъютант царя, полковник граф А.С.Строганов. В докладной записке Николаю I он указывал на "жестокость и тиранство". Справедливости ради надо признать, что на всех Уральских заводах дисциплина была довольно жестокая. Тем не менее, правительство обращало внимание особое на заводы наследниц Расторгуева. Объяснение этому можно получить в материалах секретной правительственной комиссии по делам раскола.

1.Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Т.1. Вып.1. С.27. Издательство Уральского университета. 1991.

2.Иллюстрированный путеводитель по Уралу. 1904 г. С.373.

3.РГАЛИ.Ф. 167.ОП.1.Д.658.Л.7.

4.РГАЛИ.Ф. 167.Оп.1.Д.658.Л.3.об.

5.Плавка железных руд на Кыштымских заводах. "Горный журнал". 1832. Кн.III С.420.

6.Тарасов Д.К. Воспоминания моей жизни. "Русская старина" Спб.,1872. Т.V. С.356-370.

7.ГАСО.Ф.101 ОП.1.Д840.Л.2.

8.ГАСО.Ф.101 ОП.1.Д840.Л.2.

9.Тамже. Л.2.

А.Н.Старицын (г.Москва)
Соловецкий монах Ефрем каргополец
(К истории раннего старообрядчества)

В 1657 году в Соловецкий монастырь были присланы от новгородского митрополита Макария исправленные служебники. Архимандрит Илия, приняв служебники, положил их в казённую палату, где они пролежали не переплетённые долгое время (1). А летом 1658 г. архимандрит предъявил указанные служебники священникам, дьяконам и братии. В результате обсуждения служить по ним все отказались. Состоявшийся 8 июня 1658 года чёрный собор, утвердивший приговор соловецких иноков о неприятии новых книг, считается отправным пунктом в цепи событий, приведших к вооружённому противостоянию властям. Соборный приговор был подписан всей братией, в том числе и старцем Ефремом (2). Но не все подписывались добровольно. В монастыре всё-таки не было единого мнения по отношению к отказу служить по исправленным книгам. Некоторые "прикладывали руки" по принуждению, из страха перед архимандритом Илией. Ефрем каргополец подписался добровольно, а вся его последующая деятельность подтвердила стойкость и последовательность его позиции в вопросе церковной реформы. После смерти архимандрита Илии, до запора монастыря, старец Ефрем входит в число признанных руководителей оппозиции новому архимандриту Варфоломею, которого считали нетвёрдым в старой вере. Авторитет Ефрема каргопольца настолько велик, что он организует побег ссыльных и недовольных правлением Варфоломея соловецких иноков, оказывает им помощь и покровительство, открыто выступает против жестокого обращения с пойманными беглецами (3). В результате активной деятельности старца Ефрема в монастыре, его родной город Каргополь превращается в своеобразный перевалочный пункт в странствиях гонимых противников реформы. Именно в Каргополь устремляются и здесь находят убежище на продолжительный срок соловецкие выходцы - будущие известные вожди старообрядчества в Поморье, вдохновители и проповедники самосожжения - дьякон Игнатий, Герман Соловецкий и Иосиф Сухой (4). От Ефрема каргопольца и его окружения через Каргополь тянутся нити, связывающие два выдающихся старообрядческих духовных центра - Соловецкий монастырь и Выговское общежитие. На короткое время, пока ещё сильны были местные старообрядцы, поддерживаемые авторитетом соловецких монахов, Каргополь становится одним из центров старообрядчества на Севере,

Старицын Алексей Николаевич - ИНИОН при институте Российской и в сеобщей истории

промежуточным звеном между Соловками и Выгом. Старец Ефрем не принял участия в Соловецком восстании, оказавшись за пределами монастыря до его запора, а о его дальнейшей судьбе сведений не обнаружено. Но он известен не только как деятель раннего старообрядчества. До пострижения, являясь одним из богатейших и уважаемых людей Каргополя, он принимал активное участие в общественной жизни города. Его мирское имя стало известно при сопоставлении просопографических сведений с генеалогическими данными по Каргополю. Это имя - Евил Кузьмин сын Киприянов.

1. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М.,1878. Т.3. С.7.
2. Там же. С.3.
3. Там же. С.67, 71, 94-95, 104-105 и др.
4. Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. Спб.,1898. С.ХІ.

Стр.75.

В.М.Кузнецов (г.Москва)
«...По Рогожскому кладбищу...»
(Из истории одной московской семьи)

В журнале заседаний Московского Губернского Правления, от 21 декабря 1834 года, читаем: «...Губернскому Правлению доложено в исполнении резолюции 18 декабря по прошению художника, уволенного из мещанского общества Прокофья Васильева Кузнецова, записанному во входящем реестре под №69139-м, коим прописывая: Императорская Академия Художеств, доказанным исполнением им по задаче Совета сей Академии программой вырезать на камне портрет Императора Петра Великого, возвели Его в звание Свободного (неклассного) художника с правом по силе Всемиловитейше дарованной Академии привилегии пользоваться вечную и совершенную свободою и вольностью и вступить в службу, какую он, яко свободный художник пожелает, в чем и выдала ему 19 сентября сего 1834 года за №468 аттестат, и как он имеет детей, сыновей: Федора, Павла, Семена и дочь Евдокию, которым нужно иметь на свободное в России прожитие пачпорты, почему прилагает при сем упоминаемый аттестат и метрическую выписку о рождении и крещении детей Его, данную попечителем Рогожского старообрядческого кладбища...»

Кузнецовы поселились в Москве в незапамятные времена - по началу были Кузнецами («из старинных тяглецов» - как записано в Ревизских сказках), жили в районе Таганки, в Алексеевской слободе. А с конца XVII и до середины XIX веков - на Тверской-Ямской, в приходе церкви Св. Василия Кесарийского, в домах ямщиков (по своейски) и в Саввинском подворье на Тверской. И все это время, вплоть до начала XIX числились в купцах по 3 гильдии.

В опросных листах 80-х годов XVIII столетия отец Прокофия Василий Иванович значится как мастер гранильного дела, а его брат Григорий - «золотых дел мастер». Собственно с них и начался творческий путь целой династии художников, которая насчитывает вот уже двести пятнадцать лет.

В Российском Историческом архиве в Санкт-Петербурге хранится любопытный документ - письмо министра народного просвещения князя А.Голицына на имя обер-гофмаршала В.Пашкова: «...По Высочайшему повелению честь имею препроводить при сем к Вашему Высокопревосходительству, для отдачи в Эрмитаж образ Христа Спасителя, вырезанный на камне ониксе русским резчиком, московским мещанином Прокофьем Кузнецовым, не учившемся рисованию... Москва 14 генваря 1818 года».

В Эрмитаже находятся и другие работы П.В.Кузнецова - инталии и камеи. Он участвовал в выставках Российских мануфактурных изделий 1829, 1839 годов, где в качестве экспонатов были представлены: «Образ

Спасителя», «Образ Иверской Богородицы» и «Изображение Государя Императора из сердолика на малахитовом пьедестале».

Принято считать, что Николай I подвергал старообрядцев гонению, но вот, доподлинно известно, что в январе 1839 года он с благодарностью принимает от Прокофия Васильевича Кузнецова в дар каменю - образ Спасителя, и в сентябре того же года передает ее на вечное хранение в Эрмитаж.

В Адрес-календаре города Москвы, изданном Карлом Нистремом в 1842 году, находим:

«КУЗНЕЦОВЪ

Прокофий Васильевич с сыновьями, свободный художник, резчик печатей, имеет гранильные заведения и продажу разных камней, на Тверской, в Саввинском подворьи. Оное заведение существует с 1789 года, в коем производятся всякого рода заказы, как то: резба барельефов и медальерная на разных камнях и металлах, гравирование визитных билетов и прочее гранение, и продажа разных камней.»

Сохранилось семейное предание, что один из талисманов А.С.Пушкина был выполнен самим Прокофием Васильевичем.

Умер он 8 января 1849 года в возрасте 58 лет и похоронен на Рогожском старообрядческом кладбище.

Сын Прокофия Павел, также посвятивший всю свою жизнь гравировальным и медальерным работам, закончил свои земные дни в Рогожском богадельном доме, в декабре 1884. Его работы хранятся во многих музеях...

Его брат Федор после смерти родителя перебирается в Петербург и вскоре так же удостоивается звания Свободного (некласного) художника. Своего сына Павла он отдает Евангелическо-Лютеранское училище при церкви Св. Анны. Сохранился альбом с рисунками Павла Федоровича. Прожил он на свете всего 40 лет. Был купцом I гильдии, директором Промышленного банка в Москве, совладельцем торгового дома «Братья Кузнецовы». В апреле 1863 года женился на Анне Петровне Аржениковой, представительнице славного старообрядческого купеческого рода, выходцев из старинного села Высокого (ныне город Егорьевск). Аржениковы прибыли в Москву по указу Московского магистрата в середине XVIII века и поселились в Лефортово.

Ее отец, Петр Иванович Аржеников был гласным Московской городской шестигласной думы, находился при Казенной палате «депутатом, при разливе и печатании вин и водок»... Известен был он и своей благотворительной деятельностью. Умер Петр Иванович так же как и Прокофий Васильевич 8 января 1893 года, и так же похоронен на Рогожском старообрядческом кладбище, где покоится и его дочь Анна (1846 -1933). Брат Анны Петровны - известный педагог, математик-методист Константин Петрович Аржеников (1862 -1933). Женат он был на Любове Васильевне Скворцовой, потомственной почетной гражданке, представительнице славного рода кожевников, с которым породнились и Рябушинские. Как известно, женой Михаила Яковлевича была Евфимия Степановна Скворцова.

Кузнецовы в свойском родстве с Рябушинскими - еще по одной линии - по линии супруги Павла Павловича Кузнецова, сына Павла Федоровича и Анны Петровны. Родственник Веры Владимировны по

материнской линии, потомственный почетный гражданин Иван Иванович Елагин был женат на Надежде Александровне Прибыловой, сестре Анны Александровны - жены Степана Павловича Рябушинского. Кстати, богородчане Елагины находились в тесной многолетней дружбе с известным старообрядческим родом Морозовых. А с Рябушинскими их связывало и проживание по соседству в подмосковном Кучино.

В 1995 году я получил теплое душевное письмо из Женевы от Александры Дмитриевны Рябушинской, отрывок из воспоминаний которой вскоре удалось напечатать в журнале «Россияне», где так же был помещен великолепный материал С.П.Рябушинского «Заметки о реставрации икон»...

Выше упомянутый Павел Павлович Кузнецов (1865 - 1943), в свое время, был известен не только как художник-пейзажист (он окончил воскресные классы Строгановского училища и школу Юона), но и как серьезный собиратель, коллекционер живописи. Участвовал во многих выставках, дружил и был знаком со многими выдающимися людьми. Его личный фонд находится в Государственной Третьяковской галерее.

Славным художником-пейзажистом был и его двоюродный брат Федор Дмитриевич Кузнецов (одно время он работал у Рябушинских в амбаре, на Краснохолмской улице), также состоящий членом Московского общества любителей художеств. Строгановское училище окончил и их племянник Павел Дмитриевич Кузнецов. Сохранился ряд его работ.

Сын Павла Павловича Михаил (1902 - 1976) свои первые уроки живописи брал у Аполлинария Михайловича Васнецова, и уже в двенадцатилетнем возрастеставлял свои работы (салон «Единорог»). Затем он окончил архитектурный факультет ВХУТЕМАСа, был удостоен звания лауреата Государственной премии.

Его внук Михаил Всеволодович Кузнецов успешно пробует себя в разных жанрах искусства и надо надеется, что врожденное творческое восприятие мира поможет ему продолжить художественные традиции семьи и бережно отнестись к ее истории, ее духовному наследию.

В настоящее время успешно работает в искусстве Сергей Борисович Симаков, архитектор по образованию, правнук Веры Павловны Кузнецовой, сестры Павла Павловича. Его работы выставлялись на Малой Грузинской 28, в Манеже, в Славянском Культурном центре, во многих выставочных залах страны и за рубежом. В 1997 он был удостоен международной премии Равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия. Ныне он священник, настоятель Храма Св. Михаила Архангела «что близ Углича в Бору», среди его великолепных полотен на исторические темы особое место занимает работа «Протопоп Аввакум», написанная в 1982 году.

Сейчас из известных мне представителей династии Кузнецовых, исповедующих старую веру, практически никого не осталось. Но вера осталась в нас. Живы традиции, живы потомки тех, с кем дружили и породнились предки - Рябушинских, Морозовых, Рахмановых, Гучковых и т. д., и дружба продолжается. И помимо нашей воли, нет-нет, да и зайдешь на Рогожское кладбище, в храм, чтобы молча постоять и поставить свечу и мысленно отдать дань памяти своим пращурам - верным хранителям очага древнерусской веры.

А.М.Пашков (г.Петрозаводск)
**Аким Серебряков - купец-старообрядец из Олонца
конца XVIII - начала XIX вв.**

Исследователи, изучающие формирование русской буржуазии, уже неоднократно отмечали тот факт, что среди русских купцов и предпринимателей XVII-XIX вв. большой удельный вес занимали старообрядцы (см. работы Н.М.Никольского, П.Г.Рындзюнского, В.В.Керова, В.Блаквелла, Р.Гобстанда, Д.Веста и др.). Однако основное внимание историков было приковано к крупнейшим фигурам русского предпринимательства (Гучковы, Рябушинские, Морозовы, Чепурин и др.), действовавшим в крупных торгово-промышленных центрах (Москва, Нижний Новгород).

Вне поля зрения ученых остаются купцы и предприниматели из старообрядческой среды со средним и небольшим капиталом, действовавшие в провинции. Отчасти это объясняется неразработанностью проблемы формирования региональных торгово-промышленных элит в современной историографии по причине идеологической зашоренности советской исторической науки, а отчасти трудностями источниковедческого характера, поскольку конфессиональная принадлежность купцов и предпринимателей и их торгово-промышленная деятельность отражалась в совершенно разных комплексах источников.

В данном сообщении будет предпринята попытка охарактеризовать деятельность одного из представителей старообрядческого купечества города Олонца Акима Серебрякова и его родственников. В основу работы легли данные нескольких ведомостей о состоянии промышленности и торговли в Олонецком уезде, подготовленные олонецким городничим 6 класса Павлом Щербаковым и олонецким уездным земским исправником майором Ишкариным для олонецкого гражданского губернатора А.М.Окулова в ноябре 1801 года в связи с восстановлением Олонецкой губернии по указу Александра I от 9 сентября 1801 года. В настоящее время эти материалы хранятся в Центральном государственном архиве Республики Карелия (ф.1, оп.39, д.1/2).

На рубеже XVIII-XIX веков Олонец был небольшим городом, ориентированным на снабжение Петербурга строевым лесом и дровами (до столицы было около 300 верст). Город находится недалеко от реки Свирь, по которой шло снабжение столицы хлебом Поволжья (через Рыбинск и Вытегру). По данным на 1801 год в Олонце было 395 купцов, 2257 мещан, 43 представителя духовенства, 84 разночинца и 167 крестьян (вместе с членами семей), а общее население города составило 2948

Пятков Александр Михайлович – к.и.н., Петрозаводский государственный университет.

человек (1450 душ мужского и 1498 душ женского пола).

Другой особенностью Олонца был многонациональный состав его населения. Город находился в центре расселения карел-ливвиков. По данным, собранным в 1846 году, в Олонце проживало 74 карел-купцов, 366 карел-мещан и 73 карела-крестьянина.

Среди жителей Олонца в начале XIX века имелись старообрядцы. В донесении городничего П.Щербакова содержится любопытный ответ на запрос об иностранцах, "жительствоющих в городе": "Кроме же вышеописанных купцов и мещан весьма малое число имеющих старообрядческую веру из давних времен, других иностранцев никого в городе нет". Показательно, что старообрядцы воспринимаются этим чиновником как иностранцы. О принадлежности А.Серебрякова многих олонечих купцов к старообрядчеству свидетельствует академик Я.Захаров, посланный в 1804 году для ревизии учебных заведений Олонецкой губернии, в своем отчете писал об Олонце: "... в сем многолюдном городе, наполненном одними почти раскольниками..., кои не отдают детей своих в училище, а учат по старине в домашних школах, коих здесь великое множество... Здешний Олонецкий городской голова Аким Серебряков, человек не бедный, но первой руки раскольник..."

Серебряковы принадлежали к старой купеческой семье Олонца. В Третьяковской галерее и сейчас хранятся портреты олонечского купца И.А.Серебрякова и его жены А.М.Серебряковой, написанные в 1802 году известным художником Г.И.Угрюмовым. Вероятно, это были родители Акима Серебрякова.

По "Ведомости о фабриках и заводах, в Олонецком уезде находящимся" у Акима Серебрякова на реке Мегреге был пильный завод "о двух рамах" и при нем "для молотья и толчея разного хлеба о дне жернова", а также "четыре ступы для тянутья железной проволоки, двои клещи для оковки принадлежащих к заводу инструментов, также вододействуемый один молот". Таким образом, предприятие, принадлежавшее А.Серебрякову, можно охарактеризовать как многопрофильное: там производили распиловку бревен и досок, вероятно, для отправки в Петербург, мололи зерно, изготавливали железную проволоку, вероятно, с использованием в качестве заготовок продукции местных железоделательных заводов и поставкой готовой продукции также для продажи в Петербург, кроме того там была своя кузница.

Всего в Олонецком уезде в 1801 году было 14 пильных мельниц с 48 рамами, в т.ч. одна - с 8 рамами, семь - с 4 рамами и шесть с 2 рамами, таким образом мельница А.Серебрякова была небольшой. Ее особенностью было совмещение лесопиления и мукомолья (таких мельниц было только три с 4 жерновами и 12 ступами). Предприятие А.Серебрякова отличалось от всех других пильных мельниц наличием приспособлений для производства железной проволоки. Это было единственное такое предприятие в уезде, поэтому можно предположить, что этот купец чутко реагировал на потребности рынка, т.е. был не чужд производственным инновациям.

Кроме пильной мельницы у А.Серебрякова была там же на Мег-

реге отдельная мукомольная мельница "о трех поставах и семнадцати толчеях", крупнейшая в уезде. Всего в Олонецком уезде в 1801 году было 60 действовавших водяных мельниц, большая часть которых имела 3 или 4 толчеи (34 из 56, по которым сохранились подробные описания). Десять и более толчеи имело только 7 мельниц. Всего на 56 мельницах было 310 толчеи. Таким образом А.Серебряков был крупнейшим уездным предпринимателем в области мукомольного производства.

Газета "Русский инвалид" писала в ноябре 1829 года, что в 1826 году пять олонечких купцов Мижурев, Яишников, Серебряков, Жербин и Попов "коль скоро приобрели капиталы от лесопильных заводов, тотчас перешли в С.-Петербургское купечество". Неясно, кто именно имелся здесь в виду, но возможно, что это был наш герой, т.к. кроме Акима Серебрякова других купцов с этой фамилией в Олонце в 1801 году не было. Вероятно, купеческий род Серебряковых был тесно связан с Петербургом.

К сожалению, других источников о жизни и предпринимательской деятельности А.Серебрякова пока не выявлено. Неизвестны также другие имена олонечких купцов-старообрядцев. Не изучено старообрядчество как явление в жизни небольших уездных городов русского Севера. Тем большую ценность представляют отдельные факты о конкретных купцах-старообрядцах, таких как городской голова Олонца в начале XIX века Аким Серебряков.

В.В.Керов (г.Москва)
**Превращение Москвы в центр "старой веры":
к вопросу о соотношении духовного
и экономического развития старообрядчества**

Москва - это не город, Москва - это принцип.

М.Н.Катков,

Одним из важных вопросов истории старообрядчества в целом и старообрядческого предпринимательства в частности является проблема взаимодействия и взаимовлияния конфессиональной и экономической составляющих генезиса и консолидации староверческого социума. Такое взаимодействие сыграло огромную роль в трансформации старообрядчества и религиозной общности в религиозно-хозяйственную. Но по отношению к некоторым аспектам данного процесса роль духовных факторов не выглядит очевидной. К таким вопросам относится формирование центров старообрядческих согласий.

На ранних этапах, в конце XVII - первой половине XVIII вв., в условиях репрессий со стороны государства и акцентированного эсхатологизма сторонников древнего благочестия на периферии происходило дисперсное развитие общности. Возрождение веры осуществлялось в разрозненных общежительствах - мирских монастырях на окраинах страны и даже за её пределами, куда старообрядцы бежали под воздействием гонений. Во многом мифы и чаяния раннего староверия были связаны также с территориальной и социальной периферией - возник ряд легенд, наиболее известной из которых является легенда о Беловодье, связываемая исследователями именно со старообрядцами. Москва в этот период представлялась источником преследований, очагом никонианской ереси, логовом антихриста.

Затем в последней трети XVIII - начале XIX вв. центры крупнейших согласий старообрядчества переместились в Москву.

Ещё до возникновения Белокриницкой иерархии Рогожское кладбище служило поповщине, по признанию П.И.Липранди, "как бы митрополией". После московского собора 1779-1780 гг. Рогожское кладбище "приобрело большую славу в поповщине, оно сделалось центром беглопоповства" (Н.И.Субботин). "Что положат на Рогоже, на том стоит Городец, на чём стоит Городец - на том и Керженец" - говорили старообрядцы в скитах, сёлах и городских общинах.

Московские общины беспоповцев также приобретали себе руководящую роль. После 1809 г. все иногородние общины признали за преображенской общиной "право поставлять наставников по всему федосеевскому согласию в России" (А.О.Проворихина).

В литературе упоминаются различные политико-административ-

Керов Валерий Всеволодович – к.и.н., Российский университет дружбы народов.

ные (политика Екатерины II в отношении староверов), социальные (эволюция старообрядческой общины) и пр. факторы. Но обычно перемещение центра в Москву объясняется прежде всего экономическими причинами, которые довольно широко и подробно рассмотрены в историографии за последние полтора века.

Среди экономических можно выделить два отмечавшихся фактора. Прежде всего это "развитие капитализма", с которым неразрывно связана история старообрядчества (Н.М.Никольский, В.Ф.Миловидов, А.И.Клибанов и др.). С укреплением торгово-промышленного капитала и превращением Москвы в торговый и промышленный центр связано постепенное перемещение центров поповщины и беспоповщины в Москву. Историки отмечали здесь первичность экономических факторов: "Роль главных центров стали играть формировавшиеся промышленные центры" (Миловидов); Московский торгово-промышленный центр стал соответственно центром духовным (Церковь в истории России).

Вторым "субъективным" фактором признавались "староверческие капиталы", частично инвестировавшиеся в периферийные конфессиональные структуры. Так, якобы, именно сила рогожских "миллионных капиталов... заставила преклониться перед собою старые центры - Керженец, Стародубье и Иргиз" (Никольский, Миловидов) и т.п.

Здесь советские историки опирались на точку зрения апологетов официальной православной церкви прошлого века - известного критика староверия архимандрита Макария, Н.И.Субботина и др. Но схожей же точки зрения в целом придерживались авторы, одновременно признававшие первичность конфессиональных аспектов по отношению к развитию старообрядческой экономики: значение Преображенского кладбища "росло с ростом капиталов", а "деньги являлись главным орудием раскола во все эпохи" (Андреев, А.П.Щапов) и т.д.

Действительно, старая столица к началу XIX в. стала не только духовным, но и организационно-хозяйственным центром старообрядчества. Дореволюционные и советские исследователи подробно аргументировали представления о старообрядческой Москве как о центре разветвлённой промышленной корпорации (Андреев), "широкой товаропроводящей сети" (Клибанов) и т.п. Экономические факторы "возвышения" Москвы в старообрядчестве невозможно отрицать, хотя они проявлялись и не в столь прагматической форме. В то же время значение "внеэкономических" факторов превращения Москвы в конфессиональный центр старообрядчества также вполне очевидно.

Оно подтверждается и сложными взаимоотношениями Москвы, регионов и периферийных (но не по значению) скитско-монастырских духовных очагов. Так, Иргизский анклав, практически игравший роль святительского престола в поповщине и окормлявший приходы многих губерний, признал организационное первенство Московской общины Рогожского кладбища отнюдь не после консолидации пресловутых "рогожских миллионов" в начале XIX в., а после собора 1779-1780 гг., где рогожцы (не самые сильные тогда в экономическом плане) доказали свою правоту в важнейшем конфессиональном вопросе. В соперничестве Москвы и Стародубья, Москвы и Саратова и т.д. Иргиз неизменно занимал сторону столицы, "Третьего Рима". В керженских скитах говорили "На Рогожскойдохнут, на Иргизепопададут" (Мельников, 165). Даже Н.М.Николь-

ский, находивший "руку капитала" в, казалось бы, немыслимых ситуациях, вынужден был в данном случае отметить "невыясненность" вопроса, лишь предположив, что "вероятно, за этой церковной борьбой крылась какая-то борьба.. групп торгового капитала

Пресловутая "товаропроводящая сеть", действительно совпадавшая с системой конфессиональных связей, поддерживалась не только силой московских "капиталов", но и духовным авторитетом московских центров. Так, попечители Преображенской общины, по некоторым данным, на определённом этапе готовы были отказаться от безбрачия, но не делали этого, в том числе, чтобы "не нарушить связей с иногородними общинами", которые могли прервать или ограничить торговые сношения в случае отступления столицы от принятых норм (П.Г.Рындзюнский).

Приятие староверами различных регионов России духовного лидерства Москвы (в отличие от Петербурга, например) имело значительную духовную традицию в дониконовской Руси.

В процессе общественного развития, когда "вселенское восприятие и переживание Православия в значительной мере сменилось национальным", на Руси была создана национальная церковная культура, одновременно складывалось русское национальное самосознание, русское национальное государство. При этом национальное чувство получило религиозные формы, что было с универсальной неизбежностью обусловлено характером средневекового менталитета. Своё идеологическое оформление в России XVI - XVII это чувство окончательно нашло в концепции "Москва - Третий Рим", имевшей выраженный этатистский характер.

По отношению к остальной части православного общества актуальность идей Третьего Рима в XVIII в. вызывает дискуссии, (хотя некоторые учёные считают, в частности, факт перенесения Петром I из Москвы в Петербург "барочно-семиотическим отзвуком" этой концепции (Ю.М.Лотман, Б.А.Успенский). Но старообрядческую приверженность "Третьему Риму" не отрицали и не отрицают не только критики староверия, но и сомневающиеся в реальности распространения самой концепции. Действительно, в работах близких старообрядчеству различных исторических периодов, вплоть до начала нашего столетия, подчас содержится прямая апологетика концепции "Москва - Третий Рим", как например в известном сочинении И.А.Кириллова.

В период зарождения старообрядчества национально-религиозное чувство обострилось в среде ревнителей "древлего благочестия" в эсхатологических формах. Этому способствовали не только социокультурный кризис, методы, стиль и направленность церковно-государственной модернизации, но и многое другое. Но при этом крушение истинной веры предполагало гибель Святой Руси в её прошлом и будущем. Уже раннее старообрядчество в развитии эсхатологии во многом отталкивалось от основных положений учения о Московской Руси как Третьем Риме и о единственности русского православия. Староверы особо ценили в этом аспекте "повесть о Белом Клобуке", использовавшуюся идейными отцами старообрядческого движения, но отвергнутую официальной церковью.

При этом идеи Филофея претерпели в среде староверов серьёзные изменения. Уже для раннего старообрядчества хранителем православия стал не русский государь (как это было в Московской Руси), а русская земля, весь русский народ, подлежащий благодати. Именно бого-

избранностью Руси протопоп Аввакум аргументировал отрицание "чувственного" прихода в мир антихриста. В идейном наследии Аввакума понятие "Русь" прежде всего сопряжено (на основе корреляции высокой тесноты) с категорией "истинная вера", а не "российское государство".

Вопрос об эволюции отношения старообрядчества к государству требует специального исследования, но очевидно, что в староверческом восприятии концепции "Третьего Рима" национально-религиозное отделилось (впрочем, лишь на определённое время) от национально-государственного. Об этом свидетельствуют и долгое отрицание молитвы за царя, выход староверов за рубежи России на территорию традиционно враждебных государств, известные контакты руководства Преображенской общины с Наполеоном и др.

Окончательно перейдя от экстремистских форм апокалиптики к массовой активной подготовке к спасению веры в условиях "последних времён", старообрядцы, не возвращаясь к прогосударственной направленности традиционного православия, осознавали себя единственными защитниками "истинной веры" и Руси, не только в духовно-религиозном, но и в национально-территориальном смысле. И здесь, в рамках концепции "Третьего Рима", очищенной от этатизма, но характеризовавшейся некоторым дуализмом, древняя столица оставалась эсхатологическим символом истинного православия. Этому способствовала и общерусская культурно-историческая традиция, воспринимавшая Москву средоточием национального духа. Под её воздействием и в официальной доктрине Москва сохранилась как столица, хотя и "вторая" по отношению к Петербургу. В этом смысле справедливо замечание В.В.Андреева о том, что Москва превратилась в старообрядческий центр "как центр русской народности". Здесь соперничество Стародубья с Москвой действительно не имело перспективы. Москва осталась Третьим Римом, но не как центр православной государственности, а как духовный конфессиональный центр.

Кроме того, важно отметить, что формирование предпринимательской "сети" и конфессиональной проходило в рамках двуединого процесса. Под влиянием указанной традиции "иногородние" общины в конце XVIII- начале XIX вв. добровольно принимали организационно-руководящую роль Москвы как духовного центра. Аналогичным образом в первой половине XVIII в. староверы создавали хлеботорговую сеть, новаторство (в том числе в плане религиозно-этической мотивации) которой не могло осуществиться не только без организационного, но и, прежде всего, духовного лидерства Выговской общины, киновиархи которой первыми обосновали религиозную санкцию "купеческого промысла".

В целом обретение староверами (ведущих согласий) конфессиональных центров в Москве, как и общее развитие старообрядческой общности, являло взаимодействие не только духовных и хозяйственных процессов, но и - в ином срезе - модернизационных (формирование широкой разветвлённой экономической сети, с единым центром и т.д.) и традиционных (национально-религиозных и др.) тенденций.

Д.Е.Расков (г.Санкт-Петербург)
**Старообрядческое предпринимательство:
попытки теоретического осмысления**

Отправной точкой нашего исследования, его аутодицеей, служит тот общепризнанный исторический факт, что ко времени правления Николая I огромные частные капиталы (по некоторым оценкам более 50%) как в торговле, так и в промышленности были сконцентрированы в руках предпринимателей, державшихся "древнего благочестия". Важно теоретически правильно осмыслить этот факт экономической истории нашего Отечества для того, чтобы выявить причины успешной мирской деятельности староверов, разрешить вопрос о характере взаимосвязи между экономической активностью и хозяйственной этикой последователей русского раскола, а также определить вклад старообрядцев в генезис и развитие русского капитализма. Мы сопоставим два наиболее часто встречающихся теоретических подхода к этой проблеме. Первый подход в настоящее время наиболее распространенный в постсоветской России можно условно обозначить как этический, идеальный, поскольку в его рамках религиозной хозяйственной этике, т.е. ценностному отношению человека к смыслу экономической деятельности, его отношению к собственности, труду, богатству, приписывается решающая роль в формировании особого духа, способствующего развитию капитализма. Второй подход назовем материалистическим или экономическим. Он характерен как для марксистской интерпретации, так и для более нас интересующих современных экономических теорий Запада: неоинституционализма и теории рационального выбора, которые расширяют сферу своего применения, включая в нее и религиозную проблематику. Нам представляется важным понять, в чем объясняющая сила и в чем ограниченность вышеприведенных подходов с тем, чтобы приблизиться к верному комплексному истолкованию феномена старообрядческого предпринимательства.

Классиком этической проблематики в генезисе современного капитализма следует признать Макса Вебера. В статье "Протестанская этика и дух капитализма" немецкий социолог настаивает на том, что для Европы решающей была именно религиозно-нравственная мотивация носителей "капиталистического духа", коренным образом отличающаяся как от авантюристического склада мышления, пренебрегающего этическими рамками, так и от традиционного, ориентированного на привычный образ жизни и рутину. Вебер считает, что Реформация в первую очередь способствовала формированию духа, адекватного со-

Расков Данила Евгеньевич - Санкт-Петербургский государственный университет

временному, продуктивному, рациональному капитализму, высшее благо которого в бесконечном стремлении к наживе при полном отказе от наслаждений. Преданность своему делу, одинаково уважительное отношение к любой профессиональной деятельности в сочетании с парадоксальной умеренностью в пользовании заработанными благами (аскетизм), по мысли Вебера, реализуются в кальвинизме с его доктриной о безусловном предопределении.

Концепция Вебера не так проста, как кажется в ее вульгарной интерпретации, поскольку в большинстве случаев социолог использует множество оговорок и уточнений. Одна из них разъясняет, что для того, чтобы новый дух, распространившись, вызвал к жизни новую форму капиталистической деятельности, необходимо было не только появиться этике христианства, реформированной на протестантский манер и накопиться "материалу", наработанному архаическим капитализмом, но и нечто третье, невыводимое из двух предыдущих. А именно - неповторимая констелляция разнообразных факторов духовного, экономического, правового и политического порядка, сделавшая возможной встречу аморального капитализма и религиозной этики. Отклоняет Вебер и "доктринерский тезис" о том, что капитализм является продуктом Реформации. Автор "Протестантской этики" прекрасно сознает историческую, а не всеобщую роль пуританской этики в генезисе современного типа капитализма, хозяйство же начала века он считает уже не нуждающимся в санкции религиозного учения. Рациональное общество, преисполненное капиталистического духа, если не враждебно, то полностью равнодушно по отношению к церкви. Сами капиталистические институты поддерживают организацию труда и мотивацию. Таким образом, во-первых, роль протестантизма сугубо историческая и относится лишь к Европе, т.е. имеет значение в определенной пространственно-временной точке ("хронотопе"), во-вторых, Вебер трактует капитализм не как единое социально-экономическое образование, а выделяет различные гетерогенные социокультурные типы капитализма, каждому из которых характерен особый дух. Архаичные типы традиционный и авантюристический - существовали еще в древности и в средние века в Китае, Индии и Вавилоне и лишь после Реформации получил распространение современный капитализм.

Теперь, лучше уяснив концепцию Вебера, которую никак не обойти в данном вопросе, вернемся к проблеме старообрядческого предпринимательства. Еще экономист и богослов С.Н.Булгаков указывал на важность изучения близкой связи русского капитализма со старообрядчеством, настаивал на необходимости учета в экономической истории философии хозяйства - "известной системы оценки норм и идеалов в применении к хозяйственной жизни". Для современных исследователей, переосмысливающих факты экономической истории нашего Отечества, возник большой соблазн приравнять значение самобытного старообрядчества и роль протестантизма: "Старообрядческий раскол понадобился, чтобы ослабить церковь, впустить хотя бы через маленькую щелку дух стяжательства... -, и далее - ...он послужил тем же силам и явился

основой тех же процессов, что и реформация с последующими буржуазными революциями на Западе. Раскол расчистил путь для продвижения капитализма в России". (Соболевская А. Духовные истоки российского предпринимательства. Вопросы экономики. №8. 1993. С.89-90).

Какова же была хозяйственная этика староверов? Свое основное миссианское призвание старообрядцы видели в ревностном охранении священной старины, раз закрепленного обряда как видимого покровы незримой тайны. Догматических различий с православием не существовало. Старообрядцы отказались принять новшества Никона, исполняли службы по древнему Иерусалимскому уставу (поповцы), твердо стояли за традиционное двуперстное сложение, сугубую аллилуйю, хождение посолонь, восьмиконечную форму креста. Не изменили они своим идеалам и впоследствии, не перестав носить бороды и шить русское платье и после петровской насильственной вестернизации, бережно хранили традиции, были верны старине. (Оговоримся, что старообрядчество далеко не однородно, и в нем появлялось и исчезало множество толков и согласий, но направления, решительно порывавшие с традицией, в хозяйственной деятельности были менее преуспевающими, чем традиционалисты).

Хозяйственная этика приверженцев "древлего благочестия" формировалась в немалой степени под воздействием внешних условий. Обособленное положение, исход из мира (странничество, самосожжение), постоянные преследования со стороны правительства, социальная отчужденность влияли на практическую этику. Сначала она была направлена на выживание (Выговская обитель), а затем на защиту и укрепление своей веры (Рогожская и Преображенская общины). Собранные и умеренные старообрядцы под тяжелым внешним гнетом меняли отношение к хозяйственной деятельности, богатству, аккумулярованию капитала. Обостренное искание знаков собственной избранности находило подтверждение в единственной свободной нише общественного устройства - торговле и предпринимательстве. Материальное благополучие позволяло воочию убедиться в преимуществах старой веры, откупаться от чиновников, привлекать новых членов. При этом, понятно, что в самом признании спасительности физического труда не было ничего принципиально нового по отношению к православию. Физический труд, как бремя хозяйственной необходимости, всегда был освящен в православии, особенно в монастырской жизни, где послушанием называли всякие работы, возлагаемые на иноков монастырским начальством, и все они одинаково рассматривались как совершаемые по воле Божьей во спасение души. Не случайно А.В.Карташев замечал, что внешняя и внутренняя сила народного русского монашества ушла в старообрядчество.

Хозяйственная этика старообрядцев, унаследовав многое от монастырских традиций православия (трудолюбие, аскетизм), инструментально оказывается отчасти схожей с хозяйственной этикой кальвинизма: искание богоизбранности в мирских делах, "истовость в быту" (Г.Флоровский) в сочетании с отказом от земных удовольствий. Однако,

хоть внешне служение делу и успех как форма поощрения свойственны и для старообрядчества, содержательно оно совершенно самобытно и более традиционно, поэтому никак не может рассматриваться как провозвестник духа капитализма. Старообрядцы были носителями традиционного духа, враждебного современной рациональной цивилизации. Их самобытный тип хозяйствования, построенный на конфессиональном единстве, доверии и системе взаимопомощи и кредита, чужд безличному рыночному обмену. Боязнь нового, консервация быта, недоверие к финансам, запрещение частной собственности и затруднение ее передачи по наследству нередко встречались в среде старообрядцев. Подтверждается это и тем фактом, что в конце XIX века, в период бурного роста капитализма традиционные старообрядцы с их домовитостью, расчетливостью уже не играли такой заметной роли в экономике, как в 20-40-х гг. того же века.

Есть и другая - экономическая теоретическая линия. Общеизвестным является марксистский подход. Упомянем лишь лучшие работы в этом направлении: Никольский Н.М. История русской церкви. М. 1930 и Рындзюнский П.Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма//Вопросы истории религии и атеизма, вып.1. М. 1950. Экономические успехи русского старообрядчества давно привлекают внимание западных исследователей (У.Блэквелл, 1968, А.Гершенкрон, 1970). К этому материалу обращаются и современные направления экономической теории. Неоинституционализм (НИЭ) не ограничивается анализом только рынка, но включает в поле своего рассмотрения и альтернативный рынку способ координации - иерархию (фирма, государство). Рынок и иерархия увязываются с помощью центральной категории НИЭ, которая получила название трансакционных издержек (ТИ) - издержек функционирования рыночного механизма по сбору, обработке информации о цене, партнере, по проведению переговоров, а также по контролю и страхованию экономических соглашений. Критерием эффективности институтов считается способность минимизировать ТИ. С помощью такой методологии неоинституционалисты подходят и к религиозной проблематике. Старообрядцы рассматриваются в качестве самоуправляемой, однородной группы, которая, опираясь на взаимное доверие и общие интересы участников, способна создавать благоприятные условия, "правила игры" для стабильных экономических взаимоотношений. Особый внутренний мир общины уменьшает неопределенность будущего, повышает ответственность и доверие, решает проблему уклонения и, главное, снижает ТИ в экономических взаимоотношениях (Л.Бенам, 1997).

Теория рационального выбора (ТРВ) также совершила экспансию в область религиозного. В ее основе лежит три основных допущения: максимизирующее поведение, рыночное равновесие и стабильность предпочтений (Г.Беккер). Мотивация хозяйственных субъектов, согласно ТРВ, обусловлена соизмерением выгод и издержек, а закон спроса и предложения имеет всеобъемлющий характер. Адепт неофициальной церкви жертвует обычным общением и взаимодействием с социумом и

эта жертва увеличивает ответственность и обязательность верующего, способствует более активной вовлеченности в дела конфессии. Вступая в общину, индивид учитывает и прямые выгоды: взаимопомощь, корпоративность, возможность найти друзей и лучше воспитать детей (Л.Ианнаконэ). Таково вкратце рациональное видение ТРВ.

Две рассмотренные теории, при небольших различиях, по сути, близки. Обе они базируются на предположении о рациональном, максимизирующем поведении индивида. Обе являются проявлением "экономического империализма": в ТРВ религия трактуется как один из рынков, а в НИЭ, хоть ее подход и несколько шире, весь анализ ведется вокруг транзакционных издержек. Высокий абстрактный уровень этих теорий настолько отдаляет от предмета (в нашем случае старообрядческого предпринимательства) и унифицирует все неортодоксальные конфессии, что ценность результатов вызывает закономерные сомнения. Интеллектуальным преимуществам приносится в жертву многообразие культурных и исторических особенностей, сущность и содержание самой религии, которая остается для них "черным ящиком". Сила этих теорий - в относительной простоте и универсальности. Думается, что НИЭ и особенно ТРВ могут быть лишь частично использованы в применении к феномену старообрядческого предпринимательства, и должны рассматриваться в качестве не основного, а дополнительного инструмента анализа.

Горизонт теоретического осмысления намечен, а вывод следующий: оба подхода - этический и экономический - нуждаются во взаимном дополнении и обогащении. Первый дает нам типологию и раскрывает нравственную силу старообрядчества, способствующую и хозяйственному успеху, второй помогает понять воздействие внешних условий и природу эффективности старообрядческих институтов. А возможен этот синтез только при всестороннем и внимательном изучении самого предмета исследования - старообрядческого предпринимательства.

Стр.90.

А.В.Стадников (г. Москва)

Роль московского старообрядчества в развитии Российской текстильной промышленности

Старообрядцы в обыденном сознании представляются людьми далекими от светского мира, от расчета и коммерческой деятельности. Общее впечатление, связанное с понятием "староверие", извлекается из легендарной жизни первых подвижников, или длительных молитв по древлеправославному чину, или облика русских мужиков с окладистыми бородами...

Но было и другое лицо российского старообрядчества. Как двуликий Янус, старообрядчество в XIX - нач. XX вв. совмещало одновременно оба полюса жизни: традицию и новацию. Глубоко уходящие корни старой веры и религиозного единства удерживали огромное древо старообрядческого экономического могущества, особенно усилившегося на заре российского капитализма. Колоссальные богатства Морозовых, Рябушинских, Гучковых и др. выросли из религиозных заповедей трудолюбия и честности, тесной сплоченности и взаимовыручки "братьев по вере".

Значение старообрядчества в экономической и социальной истории России практически не изучено, во многом из-за отсутствия или разрозненности источников. Тем не менее, выяснение этого вопроса позволит, с нашей точки зрения, осветить с новых позиций частную экономику России XIX века и развитие капиталистических отношений.

В историографии проблема экономического развития старообрядчества исследована незначительно. В некоторых дореволюционных работах (А.П.Мельников, В.В.Андреев, В.О.Проворихина) лишь указывается на значимость старообрядческих капиталов в торгово-промышленном обороте. "В течение XIX века, и в особенности около времени освобождения крестьян, главные русские капиталы скапливаются преимущественно в руках последователей раскола" (В.В.Андреев) - такие утверждения историков старообрядчества не были, к сожалению, серьезно подкреплены фактическим материалом.

Современным исследователям также приходится основывать важные выводы, в основном, на теоретических построениях. Говоря о том, что "корреляция религии и экономики в случае со старообрядчеством достаточна очевидна" (М.Ю.Рощин), исходят прежде всего из общих представлений о величинах старообрядческих капиталов, а не из конкретных данных.

Поэтому первостепенной задачей является определение фактического участия старообрядцев хотя бы в одной (но самой крупной) отрасли российского промышленного производства XIX века - текстильной. На основании уже этих данных можно делать какие-либо выводы о влиянии старообрядчества на российскую экономику XIX века.

Первой группой источников являются фундаментальные историко-статистические работы С.Тарасова "Статистическое обозрение промышленности Московской губернии" (М, 1856), Д.А.Тимирязева "Статистический атлас главных отраслей фабрично-заводской промышленности Европейской России" (СПб, 1870, Вып.1), а также Ведомости о фабриках и мануфактурах Московской губернии.

Ценность этих работ заключается в исчерпывающих персональных списках владельцев текстильных фабрик, количестве рабочих, объемов годового производства. Конфессиональной принадлежности владельцев в них не указывалось, поэтому необходимо использовать другую, более обширную группу источников для выяснения старообрядческих купеческих и промышленных фамилий. Важнейшими источниками этой группы стали материалы X купеческой ревизии 1857 года, где на основании ревизских сказок указывалось вероисповедание купцов, а также семейные связи (жена и дети), что позволяет атрибутировать старообрядческие фамилии гораздо позже 1857 г., когда новое поколение уже самостоятельно участвовало в коммерческой деятельности. Однако, данные X ревизии не были полными (старообрядческие купцы из опасения правительственных гонений иногда не указывали принадлежность к старообрядчеству). Поэтому необходимо использовать также материалы фонда Рогожской общины (Ф.246 ОР РГБ), фонд Московского генерал-губернатора (Ф.16 ЦИАМ) и др.

В результате сопоставления двух групп источников (статистических данных промышленного производства, списков владельцев фабрик и заводов и сведений о религиозной принадлежности московского купечества) нами были сделаны чрезвычайно интересные выводы о влиянии старообрядцев Москвы и Московской губернии на развитие текстильной промышленности России в XIX в.

Весьма впечатляют некоторые цифры, указывающие на активность московских старообрядцев в текстильной отрасли. Так, 34,14% бумаготкацкой промышленности и 45,25% шерстоткацкой промышленности Московской губернии в 1860-е гг. находилось в руках старообрядческих семей. Если учесть место Московской губернии в последней отрасли, то старообрядцы владели не менее 40,88% шерстоткацкого производства Российской империи.

В некоторых губерниях Центрально-промышленного региона старообрядческие бумаготкацкие фабрики за счет гигантской концентрации производства превышали 90% оборота этой текстильной отрасли (напр.Калужская губерния).

По другим отраслям текстильного производства (суконная, ситценабивная и др) старообрядческое влияние также было огромным и абсолютно непропорциональным фактическому количеству самих старообрядческих промышленников.

Однако, старообрядцы не просто заняли пустующую нишу в самой доходной отрасли XIX века. Старообрядческие фабрики, с их передовыми технологиями, концентрацией производства стали лидирующими не только по объемам, но и по темпам развития в текстильной отрасли.

С нашей точки зрения, именно вера способствовала такому положению. "Истинно православные" капиталисты обладали комплексом выгодных качеств, почерпнутых из основ самой старообрядческой веры: трудолюбие, единство, взаимовыручка, корпоративные и семейные связи, единая религиозная община, единая социальная деятельность, ощущение гнета в государственной системе и стремление к независимости. Именно эта мощная, крепкая в духовном смысле часть российского промышленного сословия и сыграла важнейшую роль в создании текстильной промышленности России.

В конце XIX века именно текстильные капиталы перемещаются в другие промышленные отрасли. Создаются крупные акционерные компании, холдинги и монополии, в основе своей имевшие доходы именно текстильного производства. В том числе это и колоссальные финансовые группы и компании старообрядческих кланов Рябушинских, Морозовых, Шibaевых, Муравьевых и др.

Невозможно преувеличить роль московского старообрядчества в самой первой крупной отрасли российской промышленности - текстильной. И особенным и важным здесь является то, что старообрядчество - это не только религиозное движение, но и существенная основа активно развивавшегося русского капитализма XIX - нач.XX вв.

Н.В.Козлова (г.Москва)

**К вопросу о численности купцов-старообрядцев
в городах России в середине XVIII в.**

В последнее время выявился устойчивый исследовательский интерес к проблеме старообрядчества и предпринимательства, воспринимаемой в широких хронологических рамках от начала XVIII в. Столь широкий хронологический охват проблемы питается не подлежащим сомнению, а требующим, как заявлено в одной из работ, лишь "конкретизации и фактографического наполнения" представлением "о лидирующей роли староверов в ряде отраслей промышленности и торговли России в XVIII - начале XIX в."(1). В предлагаемом сообщении автор постарается применительно к середине XVIII в. определить удельный вес старообрядцев в составе городского тяглого населения, которое вплоть до 70-х годов имело среди непривилегированных сословий исключительные права на торгово-промышленную деятельность. Источниками послужат документы Комиссии для сочинения "пунктов о раскольниках" 50-х годов XVIII в., в которую были переданы материалы созданной незадолго до смерти Петра I при Сенате Раскольнической конторы, куда присылались составляемые во время переписей населения ведомости.

Составленные в мае 1753г. и в феврале 1754г. в Раскольнической конторе по запросу Сената ведомости рисуют динамику численности старообрядцев между первой и второй ревизиями. Несмотря на их неполноту в масштабах всей страны (отсутствуют сведения по 6 губерниям, 19 провинциям и 18 городам), они вполне сопоставимы, поскольку охватывают одну и ту же территорию, хотя существенные пропуски по ряду губерний не позволяют судить об общей численности старообрядцев в это время и их географическом распределении. Помимо итоговых данных с указанием их половозрастного состава, в первой ведомости содержатся сведения о численности социальных категорий староверов, что для темы нашего сообщения представляет особый интерес (см. таблицу).

Из 36831 учтенных переписью старообрядца 75,5% приходилось на владельческих крестьян, 12,5 % - на обитателей монастырей и государственных крестьян, 6,9 % представляли купечество и 5,1 % - пестрых в своем составе разночинцев. С учетом численности посадского населения на учтенной ведомостью территории (она по данным В.М.Кабузана для второй ревизии составляла 201577 чел.)(2) удельный вес среди них "записных" старообрядцев составлял около 1,3%. Принимая во внимание, что до 42% посадских людей не занимались торгово-промышленной деятельностью, а жили за счет "черной работы" или находились "в праз-

Козлова Наталья Вадимовна - д.н.н., Московский государственный университет

дности" (по данным 60-х годов), и что старообрядцы, платившие дополнительные и в целом значительные подати, должны были иметь постоянный источник дохода, а, следовательно, принадлежали к хозяйственно обеспеченной части посада, следует признать, что даже в ней доля легальных старообрядцев оставалась незначительной и не превышала 3%. Эти расчеты заставляют усомниться в справедливости, по крайней мере для рассматриваемого времени, утверждения "о лидирующей роли староверов в ряде отраслей промышленности и торговли России". Правда, в отдельных городах их доля была более заметной, чем в целом по России.

По справке, составленной в Раскольнической конторе на основании присланных от ревизоров ведомостей, в г.Ржеве во время первой ревизии записались "раскольниками" 381 человек (из них 187 муж. пола и 194 жен. пола). В дальнейшем, до начала 40-х годов, их состав существенно обновился: вместо обратившихся «ко святой церкви», умерших, бежавших и переведенных в другие места (на Гжацкую пристань) - 308 человек (157 муж. пола и 151 жен. пола) вновь "записались в раскол" 246 человек (106 муж. пола и 140 жен. пола). В итоге по данным второй ревизии в г.Ржеве значилось 319 староверов (136 муж. пола и 183 жен. пола)(3). С учетом численности в Ржеве посадских людей удельный вес среди них старообрядцев в середине 1720-х годов составлял 20,3%, а в середине 1740-х годов - 16,9% (4). В городах Новгородской губернии столь высокий процент староверов наблюдался только в Каргополе и в меньшей степени в Твери. По данным 2-й ревизии их удельный вес составлял соответственно 16 и 11,6%, а численность - 225 и 330 человек. В других городах губернии доля старообрядцев была менее 10%.

Несмотря на достаточные различия в численности и удельном весе старообрядцев среди посадского населения отдельных городов все же их малочисленность не позволяла им занять ведущее место в городских предпринимательских кругах. Думается, что, помимо достаточно жесткой, в первую очередь податной политики, и практики осуществления всего комплекса мер по отношению к старообрядцам, не последнее значение в этом имели особенности источников накопления капиталов, характерные для этого времени. По крайней мере до 60-х годов важнейшими среди них были подряды и откупа, а также другие формы взаимодействия с казной. Не случайно крупнейшие купеческие фамилии XVIII в. разными каналами были связаны с правительственными кругами, что обеспечивало им поддержку и известную стабильность. Однако именно эти источники доходов, доступ к которым был сопряжен с принесением присяги по канонам греко-российской церкви, оказывались недоступными для староверов. Лишь с 60-70-х годов XVIII в. в связи с отказом от системы монополий в промышленности и торговле и провозглашения принципа свободы промышленной деятельности, снявшего ограничения с мелкотоварного производства, происходит подъем предпринимательской активности среди низового купечества, разночинцев, крестьян. Законодательное же оформление привилегий гильдейского купечества, создание сословных городских учреждений стимулировали

стремление "капиталистских" крестьян к вхождению в купеческие гильдии, что могло способствовать увеличению в составе их староверов.

Немаловажное значение имело и изменение правительственной политики по отношению к старообрядцам, наметившееся в 60-х и окончательно утвердившееся в начале 80-х годов. Указом 1762г. всем возвращавшимся из-за границы "раскольникам" и их детям предоставлялось право при наличии соответствующего капитала записываться в купечество независимо от их прежнего состояния. Примеры практического осуществления этого указа были не единичны (3). Тогда же были ликвидированы все препятствия в отправлении старообрядцами своего культа, прекращены судебные и следственные дела и принудительное ношение ими особого платья. Наконец, в 1782 г. была отменена дополнительная плата со старообрядцев. Отказ от различных дискриминационных мер по отношению к старообрядчеству сделал ненужным для его приверженцев сокрытие своих религиозных устремлений и пребывание на положении "потаянных раскольников". Это не могло не сказаться на их численности, в том числе в составе гильдейского купечества.

По наблюдению Л.И.Аксенова, в ходе городских реформ 1775-1785 годов произошло обновление состава верхушки московского купечества "петровского образца". Высшие разряды московского купечества были заполнены выходцами из провинциальных купцов, разночинцев, крестьян. Из их среды к концу столетия сформировалось новое поколение московских текстильных фабрикантов - ведущего отряда промышленников старой столицы. Обновление состава промышленных семей происходило и в начале XIX в., что отражало общую неустойчивость купеческих родов и положения предпринимателей на ранней стадии развития капиталистических отношений (6). Таким образом, уже в силу указанных обстоятельств следует более осторожно говорить о лидерстве старообрядцев в торгово-промышленном предпринимательстве на протяжении всего XVIII в. Имеющее же объективные основания усиление к концу столетия их позиции в данной сфере хозяйственной деятельности нуждается в специальном изучении.

1. Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство: от общего суда к спасению личностной души.//Старообрядчество: История. Культура. Современность. Тезисы 1997. М.,1997. С.56.

2. В ведомость вошли данные по Московской, Петербургской, Новгородской, Архангелогородской, Воронежской, Нижегородской, Белгородской, Казанской, Оренбургской, Астраханской, Сибирской губерниям. (Кабузан В.М. Изменения в размещении населения России в XVIII - первой половине XIX в. (По материалам ревизий). М.,1971. С.78,82.

3. Там же. Ф.342. Оп.1. Д.72. Л.5-5 об. Приведенные данные близки к цифрам, содержащимся в другой ведомости Раскольнической конторы, составленной в 1753 г. по запросу Сената, но также с опорой на ревизские данные. В них в г. Ржеве по первой ревизии значатся 382 раскольника, а по второй - 328 (там же. Д.73. Л.28об.). Однако и те и другие существенно разнятся со сведениями, имеющимися в литературе: 5 "старообрядцев" по первой ревизии и 55 - по второй (см.: Демкин А.В. Запись купцов «в раскол» как форма социального протеста (60 гг. XVIII в.) // Социальная структура и классовая борьба в России XVI-XVIII в. Сборник научных трудов. М.,1988. С.129).

4. Численность посадских людей в Ржеве по 1-й ревизии составляла 1519 чел., по 2-й - 1881 чел. (См.: Кизеветтер А.А. Посадская община в России в XVIII в. М.,1903. С.91,104).

5. РГАДА. Ф.308. Оп.3. Д.21 .Л.3-12.

6. Аксенов А.И. Генеалогия московского купечества XVIII в. Из истории формирования русской буржуазии. М.,1988. С.140-143.

Д.М.Володихин (г.Москва)
"Раскол - есть одно из величайших благ России..."
Старообрядчество в историко-философской
системе К.Н. Леонтьева

"Ещё это вопрос - что более народно (т.е. своеобразно), православие или раскол? Что может больше дать для своеобразной культуры и т.д. Я не равнодушен к православию в церковном смысле... но подобно тому, как Гизо, сам протестант, признавал католичество необходимым для Франции, так и я спрашиваю себя: не культурнее ли, так сказать, влияет раскол?..." - так писал величайший российский философ-консерватор К.Н.Леонтьев другому крупному мыслителю консервативного направления - Н.Н.Страхову (1).

В сочинениях и письмах К.Н.Леонтьева немало высказываний о старообрядчестве - как конкретных фактографических, так и обобщённо - философских. Генерализующие суждения Константина Николаевича являются элементом его историко-философской системы, сформулированной им в целом ряде сочинении (литературных, публицистических, философских), а главным образом - в трактате "Византизм и славянство". Поэтому трактовать подобные высказывания мыслителя следует с учётом главных принципов системы в целом.

К.Н.Леонтьев в 1860-х - начале 1870-х годов служил по дипломатическому ведомству на территории Османской империи, в том числе несколько лет - в Подунавье, в Добрудже, буквально в окружении старообрядческих общин. В письме из Тульчи от 12 августа 1867 года Константин Николаевич отмечал: "Этот город совершенно русский; дом мой на берегу Дуная принадлежит русскому раскольнику и самый лучший в Гульче, мебели хотя и немного, но всё прилично..." (2). В качестве русского чиновника с широкими полномочиями (в т.ч. консульскими) Леонтьеву приходилось постоянно общаться с представителями дунайской старообрядческой диаспоры, решать повседневно возникающие проблемы; он неоднократно писал о своём доброжелательном отношении к старообрядцам - некрасовцам и липованам в целом. Сведений о деятельности подобного рода весьма много в "Консульских рассказах" Леонтьева и воспоминаниях о Фракии, опубликованных в 1880-х годах в известном сборнике "Восток, Россия и Славянство", а затем и в посмертном 9-томном собрании сочинений (3). Незадолго до Константина Николаевича в тех же местах жил В.И.Кельсиев - соратник А.И.Герцена, живо интересовавшийся старообрядчеством и видевший в нём боевую силу революции; Кельсиев пытался бунтовать старооб-

Володихин Дмитрий Михайлович – МГУ.

рядцев - некрасовцев в Тульче, но затем сдался русским властям, покаялся и стал впоследствии убеждённым консерватором, проторив дорогу для знаменитого Льва Тихомирова. Леонтьев чувствовал энергический дух этой незаурядной фигуры, он считал Кельсиева "своим", искренне хвалил его литературный стиль и оставил целый ряд частных суждений о деятельности этого человека, в том числе и в связи со старообрядчеством (4).

Этот длинный пассаж призван доказать один тезис: Константин Николаевич знал старообрядчество не понаслышке, он в течение нескольких лет непосредственно соприкасался с бытом дунайских общин и был знаком с местными политическими веяниями. Таким образом, его рассуждения, которые могут показаться оторванным от действительности теоретизированием, опираются на широкий опыт личного общения со старообрядцами.

12 марта 1870 г. К.Н.Леонтьев писал Н.Н.Страхову из Тульчи: "Раскол есть одно из величайших благ России. Мы желаем, не правда ли, чтобы славянство было своеобразно, чтобы его культура разнилась от Запада? Но согласитесь, что ни одна культура - для полного развития которой нужны века - не была бы однообразна в своём своеобразии. Иначе разные элементы объединялись в одной, иначе в другой. Чем разнообразнее русский дух, тем лучше" (5).

Это суждение находится в полном соответствии с моделью всемирного исторического процесса, изложенной мыслителем в трактате "Византизм и славянство" - значительно позднее, чем было отправлено процитированное письмо к Страхову. Леонтьевская модель во многом похожа на описание жизни культурно - исторических типов у Н.Я.Данилевского. Похожа, но не идентична; по сравнению с Данилевским Леонтьев вводит несколько новых теоретических понятий, и среди них - знаменитая "цветущая сложность", т.е. акмэ, пик развития любой цивилизации. В состоянии "цветущей сложности" цивилизация рождает замечательных личностей: художников, поэтов, философов, великих монархов, искусных полководцев и дипломатов, блестящих аристократов. Они создают неповторимый облик цивилизации. Смысл самого существования цивилизации, по Леонтьеву, как раз и состоит в том, чтобы она подарила миру нечто неповторимое, совершенно новое, породила особый стиль, особую форму социокультурной организации. Одним из характерных признаков "цветущей сложности" является "пестрота", т.е. своеобразие и множественность элементов, на которых строится политическая структура, религиозная сфера, искусство. Унификация, упрощение есть великое зло, которое, по мнению Константина Николаевича, подрезает крылья творчеству в любой области: законодательной, культурной, бытовой и т.д.

С этой точки старообрядчество, действительно - "величайшее благо", поскольку оно вносит разнообразие в культурный и религиозный облик России, оно самим фактом существования своего свидетельствует об отсутствии конфессионального монолита, т.е. "упрощения". Эта мощная и разветвлённая социокультурная структура придаёт боль-

ше оригинальности и самобытности русской религиозной жизни.

Помимо этого, Леонтьев подчёркивает особую приверженность старообрядчества "византизму": "Раскол наш великорусский носит на себе печать глубокого византизма. За мнимую порчу этого византийского православия осердилась часть народа на Церковь и правительство, за новшества, за прогресс. Раскольники наши считают себя более византийцами, чем членов господствующей Церкви" (6). Византизм в понимании Леонтьева это прежде всего мощная самодержавная организация государственной власти и прочная греко - православная церковность, основанная на крепкой народной вере. Византизм это то, что придаёт русской цивилизации самобытность и своеобразие в глобальном смысле, это здоровая цивилизационная основа, которую надо хранить и укреплять. Коль скоро старообрядчество - бастион византизма, Константин Николаевич демонстрирует самое положительное отношение к нему.

В историко-философском наследии К.Н.Леонтьева есть несколько очерков, к которым опасаются обращаться даже самые горячие его поклонники; в самом подробном и фундаментальном современном издании трудов этого мыслителя эти тексты отсутствуют (7). Оппоненты Леонтьева, напротив, не стесняются упоминать подобные отрывки, считая их доказательством мрачной, изуверской сущности леонтьевского учения (8). В их числе большая статья "Грамотность и народность". Один из её сюжетов - комментарий к истории старообрядца - нетовца Куртина, напечатанной газетой "Голос" по сообщению "владимирского корреспондента". Куртин зарезал собственного сына, боясь, как бы тот после его смерти по резвости характера не "развратился в вере" и не обрёл себя на вечную погибель. До решения суда Куртин уморил себя голодом в остроге. Леонтьев пишет: "Там только сильна и плодоносна жизнь, где почва своеобразна и глубока даже в незаконных своих произведениях...", - Куртин может быть героем поэмы "...более, чем самый честный и почтенный судья", осудивший его вполне законно. И хотя "Ужасно проявление веры в преступлении Куртина! Но ужасное или благотворное, всё же это проявление веры, веры, против которой XIX век ведёт холодную, правильную и беспощадную осаду!" (9).

В этом сюжете отразились перемены в мировоззрении К.Н.Леонтьева, произошедшие в начале 1870-х гг. Его замечание о своеобразии и глубине "почвы" связано с прежней эстетической моделью всемирно-исторического процесса, о которой говорилось выше. А вот высокая оценка проявления сильной, искренней, иррациональной веры ближе к более позднему леонтьевскому мироощущению, когда религиозные ценности были поставлены им выше всех прочих, в строго доминирующее положение. Сочувствие хотя и мрачному, но энергическому религиозному действию сближает Леонтьева с экзистенциалистами Кьеркегором и Шестовым, так же истово отстаивавшими права смиренной и мощной веры, когда раб Божий взывает к Спасителю "из глубины". Леонтьев сознательно противопоставит "розовому" либеральному христианству, которое слилось с этикой и подчинилось ей. С его точки зрения, вера

стоит выше любой этики, любой нравственности, любой любви и любых эстетических ценностей. Действие Куртина страшно. Но не оказалось ли оно спасительно? И нет ли в словах всех тех, кто осудит старообрядца за его "фанатизм", тонкого соблазна - верить в такого Христа, который больше нравится? Леонтьев в этом тексте не даёт ответа (10), но он всей своей позицией задаёт вопрос, не утративший своего значения до наших дней и относящийся к самым основам христианской цивилизации.

1. Леонтьев К. Избранные письма. 1854-1891 //Сост. Д. Соловьёв. СПб., 1993. С.71 - 72.

2. Леонтьев К. Избранные письма... С.54.

3. "Этнографические", так сказать, и чисто исторические сведения о старообрядцах, которые можно извлечь из сочинений и писем К.Н.Леонтьева, вполне обширны, чтобы стать предметом самостоятельного исследования. Уже одно только краткое сообщение о переговорах майноских староверов с православными иерархами (около 1871 - 1872 гг.) с целью сближения весьма любопытно. Этой тематики у Леонтьева уже касались Ю.П.Иваск и В.И.Косин: Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831 - 1891). Жизнь и творчество // К.Н.Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн.2. С.359 - 361; Косик В.И. Константин Леонтьев: размышления на славянскую тему. М., 1997. С.63 - 64. 86. Косик сообщает об архивных материалах (историко-статистические и этнографические описания целого ряда балканских регионов, сделанные для МИД), в которых могут быть сведения о живущих там старообрядцах. И Косик, и Иваск прежде всего исследовали творчество Леонтьева, но можно сместить сочинения и письма Леонтьева как источник по истории балканской старообрядческой диаспоры.

4. Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С.16, 18, 28, 92, 105, 269; Он же. Избранные письма... С.66 - 67, 79.

5. Леонтьев К. Избранные письма... С.72.

6. Леонтьев К. Восток. Россия и Славянство... С.104

7. Имеется в виду сб. "Восток и Славянство", изданный "Республикой" в 1996 г. и неоднократно уже цитировавшийся.

8. См. напр., весьма репрезентативный пассаж у С.Н.Трубецкого: "Для характеристики Леонтьева точно так же, как и для характеристики всего нашего новейшего славяно-фильствующего национализма, особенно типична статья "Грамотность и народность"..., где наш автор откровенно превозносит варварство, безграмотность и староверчество как наилучшее средство обособления национальной физиономии нашего народа". Трубецкой в этой же статье подчёркивает характерную с его точки зрения, черту Леонтьева: "крайняя последовательность в проповеди реакции и мракобесия". - Трубецкой Н.С. Разочарованный славянофил // Константин Леонтьев: pro et contra.. СПб., 1995. Кн.1. С. 145, 123.

9. Леонтьев К. Грамотность и народность // Восток, Россия и Славянство. М., 1886. Т.2. С.17-18.

10. В других работах Константин Николаевич показывает очевидную склонность к самому строгому и требовательному христианству; он высказывает стремление во всём подчиняться духовному учителю - старцу, даже если тот потребует убить близкого человека.

Раздел III

ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

Ружинская И.Н. (г.Петрозаводск)

Отчеты приходских священников как источник о состоянии старообрядчества в Олонецкой епархии в начале 1 840-х гг.

Ценными, но малоизученными источниками о состоянии старообрядчества являются отчеты приходских священников. Они подавались два раза в год священниками всех 131 приходов Олонецкой епархии. Сейчас они хранятся в Центральном государственном архиве Республики Карелия в Петрозаводске (ЦГА РК, ф.25, оп.2). Несмотря на безусловную тенденциозность этих источников (по данным отчетов епархиальное начальство судило о том, насколько успешно каждый священник занимается "искоренением раскола", поэтому священник - составитель отчета был заинтересован в том, чтобы раз от раза уменьшать на бумаге количество старообрядцев в своем приходе и скрывать их истинную численность) отчеты приходских священников имеют определенную научную ценность, так как только по этим документам возможно установить в общих чертах распространение старообрядцев по отдельным приходам, поскольку любая фальсификация цифровых данных все же опиралась на реальные данные.

Приведем в качестве примера сведения из отчетов приходских священников за 1843 год. Эта дата взята не случайно. Репрессии против старообрядцев начались в середине 1830-х годов, когда олонецким архиепископом был Игнатий Семенов (1828 - 1842), а олонецким губернатором А.В.Дашков (1836-1840). После их перевода из Олонецкого края репрессии против старообрядцев на некоторое время ослабли. Таким образом, отчет 1843 года создавался в таких условиях, когда от приходских "батюшек" не требовали впечатляющих успехов в борьбе с "расколом", т.е. отчеты были несколько более объективнее. Кроме того, отчет 1843 года демонстрирует распространение старообрядчества после завершения первой масштабной кампании борьбы с "расколом", проведенной местными церковными и светскими властями.

Итак, в конце 1843 года численность старообрядцев в Олонецкой губернии по данным отчетов приходских священников была следующей:

Петрозаводский уезд - 509 чел. Вытегорский уезд - 310 чел.
Повенецкий уезд - 2698 чел. Каргопольский уезд - 5226 чел.
Олонецкий уезд - 236 чел. Лодейнопольский уезд - 211 чел.
Пудожский уезд - 97 чел.

Всего по Олонецкой губернии в конце 1843 года было выявлено

Ружинская Ирина Николаевна – Петрозаводский государственный университет.

Стр.101.

Страница пропущена.

Олонце (32 чел.), Вытегре (30 чел.) и Каргополе (35 чел.). Среди них встречались купцы, мещане, мастеровые. Несмотря на малочисленность, их верность своей вере "очень упорная".

Одним из важнейших показателей приходских отчетов являются цифры обратившихся в православие. Обычно таких крестьян было немного и среди них преобладала молодежь. За первую половину 1844 году молодежь от 13 до 32 лет составила 67% от числа обращенных. Возможно, что причиной этою была необходимость заключения браков. Браки "раскольников" признавались официальной церковью "прелюбодейным сожителем", т.е. незаконными, поэтому молодежь вынуждена была принимать официальное православие, чтобы венчаться "по закону". Но после этого зачастую она вновь присоединялась к старообрядчеству.

Отчеты приходских священников дают разнообразную информацию о взаимоотношениях приходского причта с местными старообрядцами. Отмечается, что в приходах с небольшим числом староверов их отношение к причту было более лояльно, а "где прочен раскол" - "отношение едва ли не враждебно". Интересные события произошли в Толвуйском приходе, где численность старообрядцев была достаточно значительной. Местный священник Савва Баженов "делал увещевания только людям бедного состояния, а кто живет достаточно, тому не было внушаемо ничего". Объясняя причину этого, он сознался, что "крайняя нужда содержания семейства" вынуждала его прибегать к материальной поддержке зажиточных староверов, заставляя умалчивать о заблуждении". Позднее этого священника отстранили от прихода "за нерадение о своем долге".

И, наконец, отчеты приходских священников содержат информацию о распространении старообрядчества среди финно-угорского населения Олонецкой губернии - карел и вепсов. Карел-старообрядцев губернии в 1843 году было 310 человек. Большая их часть проживала в Олонецком (181 чел.) и Лодейнопольском (62 чел.) уездах. О карелах составители отчетов пишут, что это "народ добрый, глубоко верующий, трудолюбивый", однако "в первой половине нынешнего столетия (т.е. XIX века - И.Р.) увлекли карелов раскольничьи сектанты в беспоповский раскол" и они "познакомились с московскими раскольниками", а "скудость же языка карельского, на коем трудно говорить о вере", затрудняла проповедническую деятельность православного духовенства.

Итак, отчеты православных священников о состоянии старообрядчества содержат ценную информацию о численности старообрядцев по приходам, внутреннем устройстве и быте старообрядческих общин, их взаимоотношениях с местными властями и духовенством и т.д. Взятые в совокупности за несколько десятилетий, они могут дать полную картину истории старообрядчества в отдельных губерниях.

Т.С.Мамсик (г.Новосибирск)
Начало "Выговского общежития"
в свете конфессиональной политики Петра I

Инициативу создания Выговской киновии старообрядческая историография обычно приписывает достаточно хорошо известным ее первым руководителям, братьям Денисовым, ведшим свою родословную от князей Мышецких. В относительно короткие исторические сроки в рамках этого оригинального социального института религиозным диссидентам удалось обеспечить экономическое процветание, определенную социальную гармонию и распространить духовный авторитет Выга в достаточно широких кругах так называемого русского раскола "беспоповщины". Нет сомнения в том, что руководители Выга, благодаря поддержке государственной власти в лице самого царя-реформатора, прочно (в том числе и юридически) утвердили в Российской империи традицию непризнания официального священства, глубоко чуждую основам восточного православия и объективно имевшую протестантский смысл.

Как и прочие стороны государственной деятельности Петра I, его конфессиональная политика имела радикально реформаторский характер. Западник по своей ориентации, царь презрительно относился к русскому духовенству и проявлял устойчивый интерес к одной из самых ярких форм радикального протестантизма - квакерству. Центр квакерства с конца XVII в. находился в Северной Америке. Здесь английский политический деятель, аристократ по происхождению Уильям Пени предоставил квакерам, мигрировавшим из стран Европы, обширную территорию - Пенсильванию, превратившуюся, благодаря их деятельности, столетием спустя, в богатейший штат США.

Квакеры отвергли тезис ортодоксальных протестантов о предопределенности судьбы индивида. В их представлении человек, благодаря имманентному присутствию в его душе Бога, в мир посылается как инструмент проявления божественной воли. Они пришли к убеждению о ненужности самого института церкви с ее иерархией, таинствами, праздниками, ритуалами, сопровождающими рождение, бракосочетание, погребение верующих. Квакеры сочли возможным обходиться даже без штатных проповедников, религиозной символики, молитвословия, пения, музыки, а к божественной истине при-общаться посредством чтения, обсуждения и раскрытия внутреннего смысла текстов Библии и других священных текстов.

Радикальность вероучения, светский характер квакерских собраний, многие черты образа жизни, - принципиальное отрицание внешней роскоши, украшений, стремление к максимальной простоте в речи, одежде, поведении, сочетавшиеся с подчеркиванием равенства и человеческого достоинства каждого индивида (они не снимали шляп ни перед

Мамсик Тамара Семеновна – д.и.н., Институт Сибирского отделения РАН.

кем, никому не кланялись) долго вызывали к себе враждебное отношение других конфессий и светских властей.

В то же время безусловная искренность и правдивость квакеров в общении друг с другом и с окружающими, изначально присущая их религиозной организации политическая лояльность и религиозная толерантность, в частности, последовательно, в отличие от других радикальных сект, проводимый принцип полной веротерпимости; столь же принципиально реализуемые доктрины бескомпромиссного пацифизма, аболиционизма, отрицания не только смертной казни, но и антигуманного содержания заключенных в тюрьмах; безусловное требование всеобщей грамотности и т. п., - привели к ослаблению первоначальной изоляции и расширению поля социальной деятельности "друзей в истине", "детей света" или "общества друзей", - как именовали себя эти радикальные протестанты.

Рано осознав антигуманный смысл капитализма и оставшись одни квакеры, не стали отрицать его как систему, а поставили задачу гуманизировать, по возможности, буржуазное общество. Эта идея получила свое воплощение в труде Д.Беллера, опубликованного в 1695 и 1696 гг. под названием "Предложения об учреждении производственного содружества всех полезных ремесел и земледелия". Автор был убежден, что разумная организация труда обеспечит "прибыль богатым, достаток бедным и хорошее воспитание юношеству", и предлагал проект производственной корпорации, основанной на принципах взаимной любви, выгоды и доверия между хозяином и работниками как следствия их религиозного единомыслия. Беллерс завещал единоверцам издать его труды, разослать в библиотеки крупных городов, а также всем суверенам Европы "для внутреннего рассмотрения".

Следуя принципу открытости и активной деятельности во имя "всеобщего счастья и благоденствия", квакеры достаточно рано обратили внимание на Россию. Однако, первый опыт общения с ее "сувереном" оказался трагическим. Дело голландского квакера К.Кульмана, предложившего царевне Софье переустроить Россию в "новое царство", закончилось, как известно, публичным сожжением проповедника в 1689 г.

Однако, времена менялись. Уже в 1698 г. "друзья истины", воспользовавшись пребыванием Петра в Англии, сумели заинтересовать его до такой степени, что он стал посещать их собрания в Депфорде. Вскоре здесь же состоялась встреча царя с У.Пенном. После долгой беседы Пени подарил Петру несколько квакерских сочинений и даже обратился с неким "посланием". И позже, будучи в Германии (в Голштинии) в 1713 г., в разгар военных действий и сложной дипломатической игры, русский царь нашел время посетить квакерский молитвенный дом, где заметил: "Счастлив будет тот, кто сможет жить по этому учению".

Общение первого российского императора с квакерами имело важные последствия для религиозной жизни империи. Вот что пишет по этому поводу выдающийся историк русского богословия Г.Флоровский: "Петровское правительство, и не только по соображениям государственной пользы и терпимости, слишком часто готово было отождествить интерес протестантов со своим, старалось создать впечатление, что православие есть некий своеобразный, умеренный и ритуалистический протестантизм, что православие и протестантизм легко согласимы". Изучив под этим углом зрения "Духовный регламент". Флоровский уви-

дел в нем "программу Русской Реформации". Известно, в частности, что царь "был очень недоволен" С.Яворским "за слишком резкую и прямую постановку вопроса о лютеранских противностях", за инициированное им дело Дмитрия Тверитинова.

Таким образом, для отечественной реформации (именно так можно определить суть петровских преобразований церкви) среди западных образцов квакерство заняло существенное, хотя и не вполне очевидное для наблюдателей место. Не случайно, уже через четверть века после инцидента с Кульманом, в 1713 г. оказалось возможным открытое проведение в Москве религиозных диспутов, главным героем которых стал упомянутый Д.Тверитинов, пришедший к идеям, совпадавшим с квакерской вероучительной доктриной. В круг ближайших друзей и религиозных единомышленников Тверитинова входили его кум, по должности обер-фискал (обер-прокурор), доверенное лицо царя Михаил Андреев Косой, а также архимандрит Александро-Невский (впоследствии архиепископ Новгородский) Феодосии - ближайший сподвижник Петра в реализации реформационных замыслов.

В ряд приведенных фактов петровского времени, логично встраиваются и другие, интересующие нас, события. Вскоре после поездки Петра за границу и общения его с У.Пенном, в 1702 г. выговской общине поморских раскольников-беспоповцев на определенных условиях "была официально предложена свобода жительства в их пустынях, скитах и свобода богослужения по старопечатным книгам". Указом от 7 сентября 1705 г. Выг был оформлен в фискальной системе империи как - территориальная община-волость в пределах Повенецкого уезда с обязанностью ее населения обслуживать казенные Олонецкие железоделательные заводы. Правительство узаконило существование здесь раскольников-монастырского "общежительства". Последнее, при всей его кажущейся (даже для русского раскола) оригинальности, обнаруживает много общего с моделью корпорации "содружества" религиозного толка, проект которого обосновал в своем сочинении Д.Беллерс. Не исключено, что среди подаренных Петру в 1698 г. сочинений в первую очередь мог оказаться именно этот, программный, выдержавший к тому времени уже два издания, труд квакерского экономиста. Конечно, в данном случае можно говорить и о конвергентности, но в то же время трудно не заметить аналогий между историей возникновения колонии пенсильванских квакеров и историей поморской кинонии; ролью в основании первой английского лорда, радикального протестантского идеолога У.Пенна, получившего патент на ее территорию от Английской короны (в качестве компенсации за государственный долг его фамилии) с одной стороны, а с другой, - ролью в основании Выгореции представителей русской аристократии - князей Мышецких, успешно выполнивших роль идеологов "русского раскола беспоповщины" и получивших санкцию царя-реформатора на его легализацию в виде колонии отечественных протестантов. Полагаем, что рассмотренный по необходимости схематично, сюжет заслуживает пристального внимания как отечественных, так и зарубежных религиоведов.

М.И.Бацер (Петрозаводск)
**Внешние связи Выгореции и ее руководителей
в первой четверти XVIII в.**

История Выговского общежителства на протяжении всего его существования - это прежде всего история внешних связей, которые осуществляли община и ее руководители. На первом этапе развития внешних контактов Выгореции в немалой степени способствовала обстановка того социального и политического подъема, которым характеризуется петровская Россия. В этом состояла основная позитивная сторона. Но была и негативная, которая заключалась в непрерывных преследованиях общежителства официальной церковью и ее представителями на местах.

И все-таки судьбу Выгореции на первом этапе определила знаменитая реплика Петра I "пускай живут". И они жили, всемерно расширяя политические, религиозные, торговые, производственные, культурные, организационные, международные и иные связи. Конечно, все эти связи не существовали в чистом виде. Например, они могли начаться, и часто начинались как религиозные, а затем оборачивались как политические или культурные, или торговые, или те и другие, вместе взятые. Не было такого помора, который хотя бы раз не посетил Выгорецию. Но именно с поморами ставили старoverы и рыбацкое дело, ходили на Грумант.

Как же начались оказавшиеся столь устойчивыми отношения Выгореции и высшей государственной власти?

Знаменитая "Осударева дорога" пролегла в 1702 г. через реку Выг в непосредственной близости от Выговского общежителства. "И в лето 7208 году (по-видимому, Иван Филиппов имел в виду 7210. - М.Б.) бысть страх над всем суземком, когда императорское величество царь Петр изволил ехати со своими полки от города Архангельского и дорогу сделалаша прямо из Нюхчи к Повенцу пустыми местами чрез Выг... И тогда бояшеся клеветников его императорскому величеству на Выговскую пустыню, и толика боязнь и страх бяше на всей пустыни, яко готовяхуся пострадати..." Выгореция готовила смолье и солому в часовне - все, что нужно для огненной смерти.

И все-таки пламя не поднялось над часовней. При переправе через Выг Петру сообщили о местных старoverах. "Пускай живут!" - ответил царь. Так он перестал быть "антихристом" для поморских старoverов, "бяше бо сердце его в руце всемилостивого небеснаго отца, чеовеколюбно милующего пустыню сию". Фактическое признание Выгореции, ее права на существование сделало еще более острой пробле-

Бацер Михаил Исаакович - к.и.н., Петрозаводский государственный университет

му сохранения самобытности староверческой общины в условиях роста контактов с обществом, построенном на иных началах.

Непосредственное соприкосновение с государственной властью в лице Петра I представляло собой "открытие мира" для обеих сторон. Каждая из них по-своему воспользовалась этим открытием.

Петровская администрация, озабоченная войной и реформой, обращала особое внимание на развитие военной промышленности. Местоположение и природные ресурсы Карелии делали ее стратегически важной территорией, которую на том этапе никак нельзя было назвать "краем непуганых птиц". Строительство Олонецких Петровских заводов развивалось бурными темпами, стягивая к себе производительные силы и население всей округи. "Открытие Выгореции" имело для Петербурга утилитарный характер, будучи открытием одного из источников дешевой, дисциплинированной и, в перспективе, квалифицированной рабочей силы. Источник этот, по мнению ближней и дальней администрации, мог оказаться столь же целебным, как марциальный, разумеется, в своей области. Надежды властей оправдались, дело пошло, чему способствовало и то, что находившийся в инспекционной поездке по территории Карелии светлейший князь Александр Данилович Меншиков 7 мая 1705г. даровал выговцам своего рода "конституционную хартию", гарантировавшую им независимость и выборное самоуправление в обмен на четко регламентированную трудовую повинность.

Петр, превосходно информированный о положении в крае, мог спокойно осматривать Олонецкие заводы, чтобы затем отдать должное Бахусу на своих марциальных водах. Царь часто приезжал сюда, и "Даниил и Андрей по совету с братьями... всегда посылающе своих посланных с письмами и с гостинцами к его императорскому величеству, с живыми и стреляными оленями и со птицами; ово коней серых пару, а ово быков больших подгнаша ему, и являхуся и письма подаваху. И императорское величество все у них милостиво и весело принимаше и письма их вслух всем читаше". Так началось для Выгореции ее "открытие Петербурга".

Приобретение новых весьма выгодных для Выговской пустыни льгот свидетельствует о продолжении милостивого отношения к ней Петра I. По данным Д.Островского, в 1711 г. Андрей Денисов с товарищами били челом великому государю, что, когда посылаются от них люди в уезд и на море и в города ради промыслов, для покупки и для торгу, то им чинятся от всяких чинов, а "паче от духовного, обиды и в вере помешательство". В ответ на эту челобитную 12 мая 1711 г. был издан указ "по Санкт-Петербургской губернии всем вообще как духовного, так и светского чину людям и кому сей указ надлежит ведать, дабы впредь никто вышеупомянутым общежителем Андрею Денисову с товарищи посланным от них обид и утеснения и в вере помешательства отнюдь не чинили под опасением жестокого истязания". Такое милостивое отношение к выговцам Петра I продолжалось в течение всего его царствования. Даже с 1714 г., когда все старообрядцы были обложены двойным подушным окладом и было издано постановление, запрещаю-

щее избирать старообрядцев в старосты, в Выговской пустыни прежний характер управления остается неприкосновенным, а указ о подушном окладе приходит в пустынь значительно позже, чем в другие старообрядческие местности. Так, несмотря на запрещение выбора старост из староверов, в 1723 г. под "Поморскими ответами" мы видим подпись не только настоятеля Выговского общежития Данилы Викулича, но и выборного старосты Ипата Ефремова. Указ о двойном окладе, повторенный в 1716 и 1718 гг., в Выговскую пустынь пришел не раньше 1724 г. Так, еще в сентябре 1723 г. ландрату Муравьеву было предписано "прислать в адмиралтейств-коллегию известие в Выговской пустыни раскольников колкое количество при заводах и у известной ломки при работе, и пашенные или какие промыслы они имеют ли и сборы какие с них положены ль (значит, сборы подушного оклада здесь еще не велись, если коллегия спрашивает о них) или за те сборы зарабатывают, и с другими работными равно ль или в тех работах им есть какая отмена". Затем только в феврале 1724 г. прислан был указ Сената, чтобы выгорецких старообрядцев обложить двойным окладом, сделав предварительно опись всем старообрядцам. Но в начале 1725 г. выговцы подали челобитную, чтобы их уволили от двойного платежа и позволили быть по-прежнему при заводской работе, и просьба их была удовлетворена. Организация внешних связей Выгореции в первой четверти XVIII века и, во многом, осуществление непосредственных контактов с "внешними" были прежде всего делом ее выдающихся руководителей Андрея и Симеона Денисовых. Само существование общины на Выге и ее нормальное функционирование были представимы только в контексте ее внешних связей как с миром русского старообрядческого движения, так и с представителями "мира антихриста".

И.Ю.Макаров (г.Санкт-Петербург)
**Старообрядчество на территории Новолadoжского
уезда Санкт-Петербургской губернии
(по материалам "Историко-статистических сведений
по Санкт-Петербургской епархии")**

Происходящие сейчас в стране этно-социальные процессы напрямую затрагивают конфессиональную принадлежность населения. Появилась насущная необходимость в наличии научного сбора конфессионально-статистического материала и создания на его основе конфессиональной карты старообрядчества.

Опыта подобной работы еще не было. Создание карты всей территории России пока невозможно. Автор, сотрудничая в Ленинградской областной историко-статистической экспедиции Санкт-Петербургского отделения Археографической комиссии Российской Академии наук, остановил свой выбор на данной теме в качестве научной. В ходе работы (как полевой, так и камеральной) обнаружилось, что историко-статистическая часть может представлять самостоятельный научный интерес. В качестве первого этапа полевой работы (предварительного обследования Ленинградской области) была выбрана территория бывшего Новолadoжского уезда бывшей Санкт-Петербургской губернии. Его приоритет перед другими уездами губернии оказался не случайным.

Во-первых, в настоящее время наиболее полное полевое обследование экспедицией на предмет наличия старообрядцев, их истории и связей проведено на территории именно этого уезда. Во-вторых, он является наиболее перспективным для полевой работы. В-третьих, в данный момент (и в исторической ретроспективе) этот уезд — наиболее "раскольнический" среди всех уездов Санкт-Петербургской губернии (районов Ленинградской области) наряду с Лугским и Царскосельским. Об этом свидетельствуют многие источники. В-четвертых, существует масса прямых и косвенных свидетельств о связи сильной старообрядческой общины Новолadoжского уезда со старообрядцами Тихвина и Санкт-Петербурга (связи с последним эпизодически существуют и сейчас).

Автор впервые публикует результаты своей работы по обработке "Историко-статистических сведений по Санкт-Петербургской епархии" (ИСС) (1). Сначала — несколько слов о начале той деятельности, которая позволила выйти в свет ИСС: с 1842 г. церковные власти стали проводить обследование некоторых епархий. Но делалось это не путем прямых экспедиционных изысканий, а через составление историк о -статистических описаний епархий. В числе вопросов, освещавшихся в них,

Макаров Иван Юрьевич - Санкт-Петербургское отделение Института российской истории РАН.

был и вопрос о старообрядцах на территориях епархий. Источниками для историко-статистических сведений служили сообщения приходских священников, а те в свою очередь черпали их из клировых ведомостей, исповедных росписей, метрик и т. д.

Автор реконструировал анкетник ИСС по опубликованному варианту, который является отредактированным (что естественно) и сокращенным (о чем в тексте имеются упоминания). Выделенный анкетник состоит из 13 пунктов, и хотя наиболее интересующий нас пункт №6 не всегда присутствует и зачастую далеко не полон, в ИСС существует масса других дополнительных сведений о старообрядчестве — таких, например, как наличие часовен (п.9) (так как многие старообрядцы посещали православные часовни); обучение грамоте (п.10) (в основном грамотными были представители старообрядчества); наличие кладбищ (п.11) (в т. ч. и старообрядческих) и т.п.

Обработав ИСС, автор заметил интересную тенденцию, определяющую локализацию старообрядчества на территории уезда: многие приходы, не "зараженные расколом", объединены в определенные группы, находящиеся как бы между центрами местного старообрядчества, которые также в свою очередь объединены в группы.

Если сравнить данные ИСС, сгруппированные по волостям, а не по приходам, с данными 1-й Всероссийской переписи населения 1897 г. (МВП), то получится следующая картина: из 18 волостей уезда старообрядцы зафиксированы в 14, из которых в 7 не зафиксировано и 100 человек, так что их можно практически исключить из числа волостей, "зараженных расколом". А оставшиеся 7 всегда, были "сильны своим расколом": в 3 волостях количество старообрядцев увеличилось, в 4 — уменьшилось, и изменения не очень сильны — не превышают 50 процентов.

Из указанного источника автор также выделил данные, свидетельствующие о том, что во второй половине XIX века, наряду с процессом локализации старообрядчества, шел процесс уменьшения конфессиональных различий старообрядческих толков и согласий.

ИСС показывают, что из 54 приходов уезда 22 — со старообрядцами. Из этих 22 приходов в 12-ти толк либо не обозначен вовсе, либо же (что фактически - то же самое) обозначен как "раскольники" или "раскольники-беспоповцы". В оставшихся 10 "раскольнических" приходах толк указан точно (за исключением 1 единоверческого): таким образом обнаруживается, что уже на 1884 год около 55% приходов, населенных старообрядцами, не может быть идентифицировано по признаку принадлежности к определенному толку или согласию. По данным МВП этот процент еще более высок (sic!).

Вышеприведенные предварительные выводы автора косвенно подтверждаются результатами современных полевых исследований: если в середине XIX - начале XX веков появляются признаки локализации уездного старообрядчества, то в настоящее время старообрядчество на территории бывшего Новоладожского уезда представляет из себя разрозненные и разобщенные старообрядческие локально-конфессиональные группы (ЛКГ), между которыми практически не происходит обще-

ния, а если и происходит, то оно носит эпизодический и случайный характер. Тенденция к уменьшению конфессиональных различий между старообрядческими толками и согласиями в настоящее время привела к тому, что из современных старообрядцев мало кто помнит, какой толк или согласие господствовал в населенном пункте, а себя они называют просто "староверами".

Церковные историко-статистические описания епархий Русской Православной Церкви для исследователя старообрядчества являются ценным источником — в них указывается численность старообрядцев (или сектантов) на территории прихода, название толка, согласия или секты, основные ее догматы, главные "коноводы" и т. д. К сожалению, эти сведения не дают данных по всей Империи, но лишь по отдельным епархиям.

1. Издание Санкт-Петербургского епархиального историко-статистического комитета СПб., 1884. Вып.1-9.

Стр.111.

М.В.Пулькин (г.Петрозаводск)
**Обряд самосожжения у старообрядцев
Карелии в XVIII в.**

Несмотря на относительную немногочисленность трудов, посвященных самосожжениям старообрядцев, довольно отчетливо проявились два диаметрально противоположных взгляда на эту проблему. Первая оценка причин самосожжений состоит в том, что старообрядческие «гари» были вынужденной мерой, своеобразным ответом на гонения, проявляющиеся как в запрете «содержать раскол», так и в попытках грубого вмешательства светских и духовных властей в жизнь старообрядческих «общезительств». Противоположная точка зрения заключается в признании самосожжений неотъемлемой частью идеологии старообрядчества, изначальной составной частью старообрядческой обрядности, или, по выражению самих «расколоучителей», «крещением огненным», достаточной причиной для которого может быть наступление «времен гонительных», а не конкретные факты притеснения старообрядцев.

Вполне возможно, что длительная эволюция старообрядчества привела к тому, что на первых этапах его существования самосожжения являлись ответом на гонения, а в дальнейшем, после прекращения преследований, появления богатых и многочисленных старообрядческих общезительств, мотивы самосожжений стали иными. Кроме того, вполне возможно, что в разных регионах России имели место разные точки зрения самих старообрядцев на столь радикальную форму неприятия окружающего мира. Наконец, представители разных старообрядческих толков даже на одной территории могли по-разному реагировать на события.

Таким образом, имеющийся архивный материал о самосожжениях старообрядцев Карелии в XVIII в. не может служить основанием для пересмотра существующих представлений. Однако он существенно дополняет источниковую базу исследований и позволяет судить об относительно поздних самосожжениях, произошедших в середине или даже конце XVIII в. (Как правило, основное внимание в исторических трудах уделяется самосожжениям, произошедшим в конце XVIII в.). Кроме того, благодаря исключительной подробности сведений, исследователь может «заглянуть» в «строение», возведенное специально для «гари», выяснить основные этапы подготовки к самосожжению, состав участников этого трагического действия.

Итак, самосожжению, судя по архивным документам, предшествовала длительная и, пожалуй, довольно хладнокровная подготовка. Вероятно, к середине XVIII в. старообрядцами был накоплен весьма

Пулькин Максим Викторович – к.и.н., Карельский государственный педагогический университет.

значительный опыт в этой сфере. Как правило, хотя были и исключения, самосожжению предшествовало строительство специального помещения, располагавшегося в отдаленных от жилья местах (хотя, в некоторых случаях, самосожжения происходили непосредственно в центре населенных пунктов), созыв сторонников (нередко при этом обманым путем, призывая окрестных жителей «Богу помолиться» и лишь затем открывая истинные цели сбора), подготовка легковоспламеняющихся материалов - пороха, смолы. Особое значение придавалось «железному утверждению» - замкам и решеткам на окна.

Созванные из окрестных деревень приверженцы «древнего благочестия» и невольные жертвы обстоятельств становились участниками целой череды длительных и, как правило, неторопливо совершаемых обрядов. Основу подготовительных мероприятий составляло перекрещивание водой (предшествующее «крещению» огнем). Кроме того, отмечены случаи пострижения в монашество по «раскольничьему» обряду, исповедь. Вполне возможно, что подготовительные обряды были более сложны. Однако судить о них мы можем лишь на основании показаний команд, присланных для «увещевания» старообрядцев. Во всяком случае, сведения о сборе сторонников и предстоящем самосожжении разносились по округе довольно быстро, привлекая внимание духовных и светских властей, но не приводя ни к ускорению самосожжения, ни к попыткам штурма старообрядческого «строения».

Важной составляющей этого этапа в подготовке к самосожжению стала полемика между представителями старообрядцев (чаще всего старообрядческими наставниками), с одной стороны, и присланными «для увещевания» представителями «никонианского» духовенства - с другой. Важно отметить, что довольно часто в ходе обмена репликами - на который старообрядцы, заметим, соглашались - проявлялось отношение старообрядцев к Выговской пустыни. Высоко оценивая «благочестие» первых обитателей общежития, старообрядцы, как правило, были настроены резко критически к тому положению, в котором пустынь оказалась к середине XVIII в.

Это позволяет сделать осторожное предположение о том, что самосожжения возглавляли представители филипповского толка, основатель которого был изгнан из общежития в начале 40-х гг. XVIII в.

Конечно, суровые обвинения выдвигались в адрес «никонианской» церкви, властей, отступников из числа самих приверженцев «древних» обрядов. Примечательно, что уже в середине XVIII в. - а тем более в царствование Екатерины II - воинские команды, имеющие дело со старообрядцами, готовыми к самосожжению, получали инструкцию «стараться все то окончить с доброхотством, человеколюбием и с осторожною кротостию, дабы все объявленное скопище не погубило себя». Внимательное изучение дел о самосожжениях показывает, что все эти распоряжения неукоснительно соблюдались, и вовсе не грубость властей служила причиной того, что самосожжения происходили.

Отдельные данные позволяют утверждать, что самосожжения происходили в канун церковных праздников (например, Пасхи) и все пред-

шествующие обряды были рассчитаны исходя из того, чтобы самосожжение пришлось на праздничные дни. Только после того, как над старообрядческим строением показывался дым, а находящиеся в нем люди начинали «кричать великим криком», воинская команда, прибывающая к месту самосожжения одновременно с «увещевателями», начинала штурм здания. В некоторых случаях солдатам удавалось спасти некоторых участников самосожжений, пытающихся выбраться из горящего здания, и показания этих людей являются особой группой источников по истории самосожжений.

Итак, самосожжения - по крайней мере в изучаемом регионе и в рассматриваемый период - не являлись прямым результатом преследований старообрядцев. Они всегда отличались тщательной подготовкой, стремлением вовлечь в специально построенное для «згорания» здание наибольшее число людей. Нет сомнений также и в том, что самосожжение являлось частью довольно обширного комплекса обрядов, становясь его заключительной и неизбежной частью.

Стр.114.

Г.Поташенко (г.Вильнюс)
Старообрядцы в Литве: 1679 – 1795

1. Историческое самосознание литовских староверов и немногочисленная историография утверждает, что первые старообрядцы на территории нынешней Литвы появились во второй половине XVII века. Но сколько правды и сколько чистого воображения в таком положении? Ведь знаем, что иногда вопрос о первых староверах в Литве объясняется явно мифологически. Анализ же источников (Напр.: "Дегуцкий летописец") позволяет выдвинуть гипотезу, что 1679 год является самой ранней датой поселения старообрядцев на северо-востоке этнографической Литвы. Однако надо полагать, что в 1679-1710 годах поселения староверов здесь были еще малочисленными.

2. Известие о первом молитвенном доме в этнографической Литве находим в "Дегуцком летописце": в 1710 году старообрядческий храм был сооружен в Пуще около местечка Кряунос современного Рокишского района. Сначала наставником в Пущанском приходе был Афанасий (Антоний) Терентьевич (1668-1775). Важно, что на рубеже XVII-VIII веков среди старообрядцев на территориях Латвии и Литвы начинает устанавливаться своя традиция наставников. Здесь наблюдается обычный для вольнолюбивого Севера России, но только до начала XVIII века, способ замещения пастырских должностей посредством их выбора церковным приходом.

3. Переселение старообрядцев из России в Великое Княжество Литовское началось во второй половине XVII века и продолжалось в течении всего следующего столетия, особенно усилившееся после первых разделов Польско-Литовского государства. В 1791 г. в Речи Посполите проживало около 100 тысяч старообрядцев. В течении XVIII века они поселились в 8 из 31 уездов будущей Виленской губернии (до 1842 г.). Если можно так выразиться, известная истина: Речи Посполиту населяли люди, бежавшие из России от государственно-политического и клерикального угнетения. Помещики же ВКЛ были экономически заинтересованы в притоке беглых россиян. Земли ВКЛ в результате войн Речи Посполиты с Россией и Швецией в середине XVII века и вторично во время Северной войны, а также последовавшего голода и мора, были совершенно опустошены, а экономика оказалась в состоянии разорения. "В меру испорченная" дворянская республика для старообрядцев означала также освобождение и соблазн, потому что была землей обетованной, даровавшей им свободу вероисповедания.

4. По данным источников в течении XVIII века в Литве действовало не менее 12 старообрядческих общин. В 1728 году Евстрат, сын

Поташенко Григорий - Вильнюсский университет

основателя федосеевского согласия Феодосия Васильева, снова вернулся в Речи Посполиту и "с братией" основал обитель в Гудишках (совр. Игналинский район Литвы). Гудишская обитель, просуществовавшая до 1755 года, была религиозным и культурным центром старообрядцев Литвы. В 1751 году, видимо, здесь состоялся региональный съезд наставников. Его решения были важными для становления федосеевского общества в XVIII веке и за пределами ВКЛ.

5. Дегучайская община (1755-1844) современного Зарасайского района - другой важный религиозный и культурный центр старообрядцев в Литве. В 1779 году купец Тит Танаев построил первый молитвенный храм в деревне Дегучай. Стараниями и на средства семьи Танаевых создается старообрядческое кладбище (1782 г.), перестраивается храм (1794 г.), собирается религиозная и полемическая литература, иконы и церковная утварь. В 1807 г. в Дегуцком храме отец Тит Танаев "удостоен на степень великоотеческии пастырствовать древнеправославным христианством Литвы и Курляндии".

Стр.116.

А.А.Подмазав (г.Москва)
**Ранняя федосеевщина в Прибалтике и
ее исторические судьбы**

Появление старообрядчества в Прибалтике связано с обострением социальных противоречий в Русском государстве и борьбой вокруг церковной реформы. После признания собором в мае 1667 г. сторонников дореформенного православия еретиками и раскольниками они попали под действие "Уложения" 1649 г., которым за преступления против веры и церкви предусматривались суровые наказания, вплоть до смертной казни. Новые законодательные акты, направленные против сторонников "старой веры" и усиление репрессий, особенно после выхода "статей" царевны Софьи (1685 г.) привели к усилению бегства старообрядцев на окраины государства и за границу.

Один из крупных потоков беглецов направлялся в Прибалтику - в Лифляндию и Эстляндию, входивших в состав Шведского государства, в восточную Латвию (Латгалию) и Литву, принадлежавших Речи Посполитой, в герцогство Курляндское и Восточную Пруссию. Согласно одной из летописей - "Дегуцкой хронике" - первые организованные группы старообрядцев появились первоначально в герцогстве Курляндском в 1659 г., где в 1660 г. уже был построен молитвенный храм (в районе современного Даугавпилса) - первый "древлеправославного христианства" (1). Ещё в конце XVII в. в герцогстве Курляндском строятся другие храмы, а затем старообрядчество распространяется на территории Речи Посполитой. Это подтверждается и хранящимися в архивах аналитическими записками более позднего периода некоторых царских чиновников, которые пользовались при их составлении уже исчезнувшими источниками. Известно, что ещё в 1692 г. новгородские старообрядцы посылали Феодосия Васильева "за польский рубеж" для "обличения отступников" (2). Вероятно, речь шла об острых дискуссиях, которые велись внутри старообрядчества в период складывания отдельных толков и согласий, что происходило и на территории Латвии. К этому времени "дорога из новгородских пределов в Польшу была торная, и немало до Федосия прошло и приехало по ней христиан и в одиночку и большими толпами" (3).

Вслед за появлением первых общин на территории Латвии старообрядчество распространяется по территории Литвы. Первый храм строится в 1710 г. в деревне Пуца (4).

Точной даты появления старообрядцев в Эстонии не установлено, но так как оно на сопредельной территории Российского государ-

Подмазов Арнольд Андреевич – д.филос.н. Институт философии и социологии.

ства укрепилось с момента раскола, то отдельные группы проникали и на территорию тогдашней Эстляндии (3).

В Прибалтике старообрядцы преимущественно селились в сельской местности (6), но некоторая часть обосновывалась в городах. Постепенно крупные общины складываются в Режице (Резекне), Якобштадте (Екабпилсе), Риге. Ни точной даты появления старообрядцев в г.Риге, ни их численности на рубеже XVII - XVIII веков нет. Но уже тогда их количество было значительным. Так, старообрядцы из Риги бежали в Курляндию, а не успевших скрыться было "записано душ больше пятисот" (7). Если учесть, что для обложения налогом записывали только мужчин, то общая численность старообрядцев в Риге была значительна.

Условия пребывания в Прибалтике первоначально для старообрядцев были благоприятными. Помещики были заинтересованы в притоке рабочей силы и предоставляли переселенцам землю и некоторые льготы. Местных властей, по вероисповеданию представлявших католицизм и лютеранство, религиозные споры не интересовали. После присоединения Лифляндии к Российской империи (1710 г.) власть на местах оставалась прежней. Православная церковь в этих краях ещё не укрепилась и вести борьбу со старообрядчеством не могла вплоть до конца 20 - х гг. XIX века.

Первоначально старообрядцы в Прибалтике принадлежали к федосеевскому толку, приверженцы которого не допускали молитвы за царя, отрицали брак, придерживались крайней эсхатологии, из которой вытекало отношение к миру, как к "царству антихриста", всякие контакты с которым порицались. Однако специфика экономической деятельности постепенно разрушала традиционные воззрения федосеевцев. В сельской местности, в силу нехватки земли, многие старообрядцы занимались отхожим промыслом, были строительными рабочими, занимались извозом, что приводило к довольно постоянным контактам с внешним миром, а в условиях Прибалтики и с иноверцами. К тому же в старообрядчестве довольно быстро складывалась прослойка купечества, особенно в городах.

Со второй половины XVIII века происходит быстрый рост городских общин. Объясняется это прежде всего тем, что в условиях более быстрого роста капиталистических отношений в городах ощущалась возрастающая нехватка рабочих рук. Поэтому крестьяне всё чаще бегут от помещиков не на окраины государства, а в крупные города, где старообрядческие общины могут дать им приют, помочь легализовать своё положение. В конце XVIII века старообрядческие купцы начинают вкладывать капиталы в развитие промышленности, что вызывает заинтересованность в притоке рабочей силы.

Активное участие старообрядцев в развитии торговли и промышленности всё больше вызывает потребность укрепить юридически своё положение в обществе, избежать противостояние с властями, подчеркнуть свою лояльность к ним. Это приводит к введению молитвы за царя, что было зафиксировано в уставе рижской Гребенщиковской общины, принятом ещё в 1813 году (8). Допустив молитву за царя, рижские старо-

обрядцы тем самым отреклись от одного из важнейших положений федосеевского учения, бойкотировавшего "никонианскую" власть.

Укрепление экономического положения, стремление юридически закрепить имущество за членами своих семей, привели к отступлению ещё от другого важного учения федосеевцев - требования обязательного безбрачия. Уже в 1827 г. руководители рижских старообрядцев декларировали решение "завести у себя бракосочетание по обряду, согласному с верой" (9). Но по некоторым данным лишь с 1837 года старообрядцы г.Риги узаконили браки (10).

Таким образом, решения известного собора федосеевцев, проходившего в 1751 г. на территории современной Литвы в Гудинишках, направленные на ужесточения требований по соблюдению учения и всех предписаний этого согласия (11), объективно оказались неприемлемыми для многих верующих. Уже в 60 - х годах XIX века, по свидетельству Н.С.Лескова, у рижских старообрядцев почти не осталось "федосеевс-кого духа" (12), и в Остзейском крае распространён не федосеевский, а точнее смешанный "федосеевско - поморский толк" (13).

Тенденция к исчезновению федосеевского толка и переходу его к практике и вероучению поморцев продолжалась на протяжении XIX в. и привела к полному доминированию поморцев в Прибалтике. Характерно, что если в 1-й четверти XIX века латвийские старообрядцы поддерживали исключительно тесные связи с московскими федосеевцами, то на соборе в Москве в 1883 г. присутствовали лишь режичские наставники (14).

В XX веке федосеевцы в Прибалтике почти окончательно исчезли.

1. Дегуцкая хроника - Л.62об.
2. Есипов Г. Раскольничьи дела XVII столетия. Спб.,1861. С.87.
3. Иустинов П.О. Федосеевщина при жизни её основателя. "Христианские чтения". 1906. февраль. С.271.
4. Дегуцкая хроника - Л.70 об.
5. Геринг И. Раскол и секты русской церкви. Спб.,1903. С.108.
6. См.: Рихтер Е. Русское население Западного Причудья. Таллин, 1976; Заварина А. Русское население восточной Латвии во второй половине XIX - начале XX века. Рига, 1986.
7. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповеданья Российской империи. Т.IV. Спб., 1876.С.204.
8. ЦГИА Латвийской республики. Ф.1. Оп.10. Д.136. Л.52.
9. Там же. Л.52.
10. Нильский И. Семейная жизнь в русском расколе. Вып.2. Спб., 1869. С.136.
11. Устав Польский. В кн.: Сборник для истории старообрядчества. Т.1. М.,1934.
12. Лесков Н.С. О раскольниках г.Риги. Спб., 1863. С.7 - 9.
13. Лесков Н.С. Иродова работа. / Исторический вестник. Т.8. Спб., 1887. С.188.
14. Деяние московского федосеевского собора, бывшего в августе 1883 года // Братское слово. М., 1884, Т.11.

А.М.Пашенин (г.Москва)

Владимирские староверческие деревни

О явлении старообрядчества в русской литературе существует много публикаций. И всё же до сих пор, от времени до времени, появляются материалы об отдельных примерах из истории старообрядчества, которые были малоизвестны, а иногда вообще неизвестны исторической науке.

Об одном из подобных малоизвестных обстоятельств и пойдёт речь в данном небольшом исследовании.

В трёхстах верстах к востоку от Москвы, на берегу реки Клязьма, расположен небольшой город Вязники, центр одноимённого Вязниковского района Владимирской области.

Севернее р.Клязьмы, в междуречье рек Волга и Клязьма, до сих пор располагается обширный фролищевский Бор, природная жемчужина этого региона. Когда-то, в далёком XVII веке, в дремучие леса этого Бора ушли староверы многих деревень Владимирских и Нижегородских земель.

Пройдёт несколько веков, и во второй половине XIX века потомки тех староверов выйдут из скитов Бора и расселятся по деревням нагорной части Владимирщины.

Я не случайно использую термин "староверы", а не "старообрядцы". В этом есть определённый смысл, характерный именно для этого региона.

По разрешению Владимирского Губернатора, на высоком правом берегу реки Клязьма, было построено несколько деревень, которые были заселены староверами, вышедшими из глубин Фролищевского Бора.

В одной из этих деревень, под названием Рудильницы поселилась семья моего прадедушки Спиридона Соснина. В дальнейшем, одна из его дочерей (Евдокия Спиридоновна) вышла замуж в деревню Паустово за моего будущего дедушку, крестьянина этой деревни Пашенина Григория Алексеевича. Так создалась семья, в которой хозяйка была староверкой, а её муж "церковником" - так в простречьи называли обычных верующих людей. Староверские общины не возрожали против подобных смешанных браков, а в обычных деревнях высватать невесту из староверских семей считалось большой удачей.

Так постепенно создавалась прослойка староверов в обычных деревнях Вязниковского уезда, и в этих деревнях существовало уважительное отношение к староверам за их строгость в жизни и резко отрицательное отношение к вину.

Более того, некоторые мужчины - церковники в таких смешанных семьях постепенно переходили на позиции староверов, особенно в вопросах строгости в своём поведении. Так было во многих семьях деревни, где я родился, и в частности в семье моего дедушки.

Конечно, среди обычаев староверов были устаревшие и даже вредные привычки, отрицательно сказывавшиеся на здоровье крестьян.

К таким недостаткам относилось отрицание роли врачебной помощи при лечении болезней. Это было особенно губительно во второй половине XIX века, когда ещё не была открыта вакцина против чёрной оспы и в деревнях гибли дети от несоблюдения элементарных требований медицины. Так, в семье моего дедушки из восьми детей, трое умерли именно от этой оспы.

И всё же, несмотря на определённую ортодоксальность некоторых староверских обычаев, в целом влияние староверов на крестьянскую жизнь Вязниковского уезда было положительным.

Теперь настало время более детально остановиться на толковании слова "Староверы". В моленных домах и избах крестьян деревни Рудильницы образ Христа всегда имел суровые глаза и общее укоряющее выражение.

Через много лет ученик Нестерова - Павел Корин создаст своё удивительное произведение - Образ Христа "Ярое Око". Корин родился в селе Мегера Вязниковского уезда и в этом Образе как бы синтезировал один из символов Старой Веры - Суровый Лик Христа с горящими глазами.

Этот Образ был принципиально отличен от "академического" изображения Христа с его всепрощающим и благодостным выражением. Поэтому старообрядцы Фролищевского Бора и называли себя староверами, а не старообрядцами. Они видели в своих религиозных верованиях куда более глубокое содержание, чем только расхождение в обрядах.

В повседневной жизни крестьян староверов Вязниковского уезда существовал ещё один обычай, тоже философского содержания. Среди женщин-староверок были распространены изустные молитвы, с которыми они обращались к Богу и его Святым во время своих молений.

Эти молитвы складывались подчас спонтанно, произносились шепотом простыми крестьянскими словами. Некоторые из этих молитв были настолько проникновенными, что передавались из поколения в поколение.

Одну из таких молитв записал со слов своей мамы мой отец в 1904 году. Эта молитва была в ходу во второй половине XIX-го века и постепенно утратила свои чисто крестьянские слова и звучала уже более литературно, чем раньше. Вот текст этой молитвы:

"Матерь Божья! Прогневила я сына твоего Христоса,
редко вспоминаю тебя Царицу Небесную.

Тяжело мне, лишил Христос меня моего здоровья.

Помоги мне Царица Небесная
дотерпеть мне жизнь мою!"

Таким образом, прослеживается прямая связь сурового образа Христа с восприятием этого образа простыми крестьянами, как образа, несущего в себе не только доброту и прощение, но и определенное наказующее начало.

И ещё одно обстоятельство, связанное с философскими представлениями простых крестьян-староверов о том, в чём должна проявляться память живых о своих ушедших из жизни дорогих людях.

Ещё в детстве, бывая в дер. Рудильницы, мой отец обратил внимание на "бедное", по его мнению, убранство могил на местном старо-

верском кладбище. Об этом наблюдении он сказал своей маме Евдокии Спиридоновне и спросил ее, почему так получается? Евдокия Спиридоновна ответила ему, что память об умерших заключается не в богатых памятниках, а в том, что все эти неказистые кресты сделаны и установлены руками близких родственников умерших староверов.

Евдокия Спиридоновна была неграмотной крестьянкой, и, конечно, отвечала своему сыну на простом крестьянском языке и мой текст её ответа я излагаю в более современных выражениях. Однако, в существе своём, её ответ являлся опять-таки, проявлением философской сущности непростого вопроса о том, какой же должна быть память об умерших близких людях?

Получалось так, что неграмотные староверы в некоторых, именно философских вопросах, мыслили и поступали на более высоком общечеловеческом уровне, чем их высокообразованные собратья из других конфессий.

Эти мысли и действия староверов далёкой деревни Рудильницы произвели на меня и на мою покойную жену Веронику Николаевну столь глубокое впечатление, что мы решили, в какой - то степени, возродить этот обычай в условиях современной Москвы.

Начиная с 1972 года, то есть в течение 26 лет, я изготовил своими руками и установил на могилах, постепенно умиравших близких мне людей, четыре деревянных восьмиконесных креста, являющимися копиями крестов на староверском кладбище в деревне Рудильницы.

Эти кресты установлены на территории Николо-Архангельского кладбища (восточная окраина Москвы), и заметно выделяются из общей массы надгробных памятников кладбища. Они высокие и все имеют сверху так называемые "Кораблики", т.е. две дощечки под углом над верхней перекладиной креста.

Староверы деревни Рудильницы были твёрдо убеждены, что наличие кораблика на кресте создаст условие большей близости молящегося около креста человека к Богу.

Форма кораблика напоминает ладони человека, которые он бессознательно складывает вместе в моменты молитвенного обращения к Всевышнему. Поэтому кораблик на кресте - это тоже элемент определённой близости к Богу.

Вопросы философского осмысливания староверского наследия сложны, но интерес к ним существует и по сей день.

Я связан с подростковыми коллективами южной части Восточного Округа города Москвы и могу сказать об определённом интересе с их стороны к философии скромности и строгости в поведении человека.

Большинство подростков туманно представляют себе, что такое старообрядчество. Однако, некоторые основополагающие воззрения на скромность и строгость человеческого бытия их интересуют.

Таким образом, в глубинных вопросах поведения человека, современный подросток прикасается к позициям характерным и для старообрядчества.

Однако эти вопросы являются темой отдельного исследования.

В истории села Преображенского можно выделить две основные эпохи. Это эпоха петровских преобразований кон. XVII - нач. XVIII вв. и эпохи торгово-промышленной деятельности старообрядцев кон. XVIII - нач. XIX вв. Начало первой эпохи связано с территорией царских дворцов на берегах Яузы, второй - с сохранившимся комплексом двух старообрядческих монастырей у Преображенской заставы, носивших название Преображенского богадельного дома. Между этими двумя ориентирами лежит собственно Преображенская слобода.

Территория слободы служит как бы основным полигоном, на котором реализуются идеи, рождавшиеся в хоромы Потешного дворца и в старообрядческих кельях монастырей. Эта территория - своего рода исторический мост между двумя противоречивыми, почти враждебными эпохами. Каждая эпоха имеет здесь свое зримое отражение. Для начала XIX в. - это усадьба Федора Алексеевича Гучкова, основателя крупнейшей в Москве текстильной мануфактуры, родоначальника известной династии промышленников и общественных деятелей.

Нагорный дворец Петра I, стоявший на высоком левом берегу Яузы в южной части Генеральной улицы, напротив Пустого переулочка (ныне 2 Электровзаводской), был построен в 1690-1692 гг. и имел вид невысокой избы. Этот московский дворец Петр сжег в фейерверочных огнях в ознаменование Ништадтского мира со Швецией. Но в 1722 г. был отдан указ о его восстановлении. В отличие от первого, полностью деревянного, сооружения этот был поставлен на фундамент, а погреба выполняли из кирпича и белого камня. В 1742 г. этот новый дворец также горел. Последний пожар 1792 г. уничтожил почти все его строения.

В это время у Преображенской заставы, обстраивался заложенный 14 сентября 1771 г. чумной карантин и кладбище старообрядцев феодосеевского согласия. В 1792 г. московский главнокомандующий А.Прозоровский доносил Екатерине II: «близ Преображенской заставы, в самом Комер Коллежском валу, находится часовня, для которой вал сей заровняли, чтоб более дать мест погосту. Сия часовня каменная представляет наружность церкви, около оной довольно каменного жилого строения, в котором они (беспоповцы) содержат богадельню более 1000 человек». В это время ведется строительство кирпичных зданий и часовен старообрядческий богадельни.

В 1816 г. в Преображенском богадельном доме при выборе новых попечителей (в руках которых обычно сосредоточивались средства об-

Русакомский Игорь Климентьевич – директор Центра традиционной русской культуры. «Преображенское».

щины) столкнулись две партии. Партия ортодоксов-безбрачников, противников молитв за царя, и партия умеренных, лидером которых, очевидно, был Л.И.Осипов. Он потребовал оповестить прихожан, кто задолжал деньги кладбищу и на какую сумму. Это не понравилось попечителю Никифорову, имевшему свою, построенную на деньги кладбища, фабрику. Партия Л.Осипова проиграла.

Владения Л.Осипова занимали как раз тот обширный участок напротив Пустого переулка, где на плане 1820 г. видны несколько мелких строений, вытянувшихся в одну линию. Среди них изба, два нежилых помещения и навес. Остальная обширная территория, раскинувшаяся между Яузой и Генеральной улицей до р.Хапиловки и далее вдоль Лаврентьевской улицы, показана пустой. Кстати, современная Электрозаводская улица была образована из Генеральной и Лаврентьевской, а последняя называлась именем того же Л.Осипова. Возмущение Л.Осипова можно было понять, так как по традиции, заведенной еще основателем Преображенского кладбища Ковылиным, руководитель общины формально считался владельцем всего ее имущества. Очевидно, Никифоров, как наследник Ковылина, не простил предательства, и в 1823г. обширная территория владений Л.Осипова, занимавшая около 27000 кв. десятин, перешла к непримиримому противнику церковного брака и моления за царя московскому купцу Федору Алексеевичу Гучкову.

Новый владелец обширной усадьбы Л.Осипова Федор Гучков приобрел, очевидно вскоре после 1823 г., дополнительную территорию части Сокольнического поля на противоположном берегу р.Яузы и стал владельцем обширных земельных владений, раскинувшихся по обеим берегам Яузы.

Новый владелец обширного владения был крепостным надворной советницы Белавиной, родом из Малоярославского уезда Калужской губернии. Федор Гучков родился в 1736 г. Занимаясь, как и многие крестьяне своего времени, промыслами, он выплачивал помещице денежный оброк. Но в 1780 г. он перешел в старообрядческое федосеевское согласие. Получив поддержку новых единомышленников, Ф.Гучков в 1789 г. открыл в Преображенском свою небольшую фабрику шерстяных тканей. Состояние позволило ему уже в 1814 г. перейти из крестьянского сословия в купеческое, а позже он стал членом 1-й гильдии.

По свидетельству современников, этот богатый промышленник владел к 1843 г. фабриками на территории в 40 десятин земли, где работало 964 человека. Несмотря на огромное богатство, он ходил в рубище и кучерской шляпе, сам мел двор и жил в тесном и неудобном помещении.

При взгляде на фабричную усадьбу Ф.Гучкова в Преображенском, становится понятным, что его дом - не главное сооружение фабрики. Здесь уже не действует принцип классицизма с явно выраженным домом владельца, которому подчиняется вся планировка владения. Очевидно, такому подходу, помимо личных соображений Ф.Гучкова и умения старообрядцев распоряжаться своим имуществом без вмешательства властей, способствовали и изменения строительного устава. В частности, в одной из статей этого устава говорится, что «фабрик и заводов, вредных чистоте воздуха, в городах и выше городов по течению рек и притоков строить не

дозволяется». Однако постепенно она теряла свою силу и в 1842 г. была окончательно отменена. В 1830-е гг. владельцы городских участков получают большие права; помимо строительного устава появляется ряд других архитектурно-строительных руководств в помощь застройщику.

На планах земли Ф.Гучкова вдоль Генеральной улицы тянутся земляные сараи. Въезд в усадьбу находился почти у самой северной границы участка, За воротами открывалась дорога, ведущая в сторону Яузы. С правой стороны этой дороги посетителя встречал длинный, в 31 оконную ось по главному фасаду и в 5 осей по торцевому, трехэтажный корпус фабрики. Он был выстроен в строгих лаконичных формах позднего классицизма. Под более высокими окнами второго этажа проходил тонкий пояс, белокаменный цоколь прорезали низкие окна подвалов, завершал стены карниз с длинным ступенчатым аттиком, выделявшим большую часть главного фасада. Главный вход с высоким крыльцом, обращенным к проходящей вдоль дома внутриусадебной дороге, имел три арочных проема, завершенных широкими архивольтами. Это был, очевидно, главный корпус фабрики, которому уделялось внимание при всех перестройках, зафиксированных на чертежах 1823, 1832, 1837, 1836 и 1840 гг. Следующие фабричные корпуса шли вдоль той же усадебной дороги и имели менее парадную, но тождественную по своему стилю архитектуру, за ними вдоль самой северной границы участка располагались деревянные подсобные сооружения сараев и навесов. Главный дом стоял в конце дороги елевой стороны и был наполовину кирпичный, наполовину деревянный. Он многократно перестраивался и расширялся. К 1848 г. это было двухэтажное кирпичное здание с бельведером. Дом был обращен главным фасадом к фабричным корпусам, расположенным вдоль въезда в усадьбу, а торцевым к небольшому пруду с круглым островом в центре неподалеку от берега Яузы. Южную часть усадьбы занимал большой парк с двумя пересекающимися в центре аллеями. Северную часть парка, ближе к въезду, занимал небольшой деревянный павильон, расположение и план которого напоминают небольшую часовню. В южной части парка был расположен большой пруд, а дальше, у самой южной границы за р.Хапиловкой, пересекавшей парк с запада на восток, - небольшая усадьба смотрителя. В центре парка, вытянувшись вдоль аллеи с юга на север, стояли длинные павильоны оранжерей. Усадьба была застроена оранжереями, а также двух-, трех- и четырехэтажными кирпичными и деревянными корпусами, которых насчитывалось к 1849 г. около 60. Это был настоящий фабричный городок, где рабочие чувствовали себя защищенными от враждебного для старообрядцев мира. В полицейском управлении все они числились как «жильцы» имения Гучкова. Здесь же были и федосеевские молельные. Многие из них перешли в «древнюю веру» уже на фабрике Гучкова, чему способствовали не только их желания, но и специально приставленные для этого экономки.

Представление об архитектуре этого городка может дать пока еще не полностью изуродованный комплекс так называемых Беляевских казарм, находящихся на северной стороне Электрозаводской улицы при пересечении ее с Преображенской площадью. Этот участок так-

же связан с историей Преображенского богадельного дома. Усадьба эта принадлежала в 1831 г. купцу Бовыкину и занимала то место, где, по преданию, во времена Петра I были казнены участники стрелецкого бунта. А.И.Сорокин указывал, что в глубине этой усадьбы на высоком берегу перед Преображенским полковым двором был вырыт пруд, куда сбрасывали тела этих стрельцов, но, возможно, здесь было холерное кладбище, так как именно здесь старообрядцы открыли свою больницу в холерную эпидемию в 1831 г. После Бовыкина усадьба перешла во владение купца Беляева, устроившего на месте бывшей холерной больницы свою текстильную фабрику.

Обогащение Преображенского кладбища во время эпидемии холеры 1831 г. встревожило власти. Преображенскому богадельному дому было запрещено владение землей, лугами, фабриками. Все имущество было выставлено на продажу с аукциона. Однако старообрядцы не допустили на этот аукцион «чужих», и все имущество было продано Федору Гучкову, пользовавшемуся особым доверием наставника Семена Кузьмича, бывшего ученика. Гнусина. При очередной ревизии в 1838 г. все средства кладбища на сумму 12 миллионов рублей были также переведены к Ф.Гучкову. Становясь все более важной фигурой в феодосеевской общине, Ф.Гучков постепенно отходит отдел фабрики. Он передоверяет дела производства своим сыновьям Ефиму и Ивану. Какую-то роль в таком решении играет, очевидно, и продолжавшееся расследование дела Гнусина. На планах фабрики Гучкова в 1832 г. стоит подпись: «Сей обмер утвержден по болезни родителя моего московского купца Федора Антоновича Гучкова сын его родной Ефим Гучков». Фактически же сыновья начинают управлять фабрикой отца уже с 1825 г.

Это были люди уже иной породы. Их интересовала община только постольку от нее зависела фабрика. Они имели светское образование, и старались найти компромисс с официальной властью. Это им удавалось благодаря наличию капиталов и более мягкой позиции в отношении брака. Ефим Гучков, будучи одним из попечителей Преображенского кладбища, имел уже в 1836 г. (судя по очередным подписям на планах фабрики) звание мануфактур-советника, почетного гражданина и кавалера орденов. Он был членом совета Московской коммерческой академии. Брат его Иван был не менее способным предпринимателем, еще более открытым для современного ему общества. Он слушал лекции на химическом факультете Московского университета, имел свою химическую лабораторию и много уделял внимания изучению передовой технологии современного мирового текстильного производства. Помимо членства в Московской коммерческой академии и звания мануфактур-советника, он имел многочисленные ордена и медали, в том числе и золотую медаль на владимирской ленте за усердное исполнение распоряжений правительства во время бывшей в Москве в 1831 г. холеры. Одевался он по последней моде, курил, бывал в театре и вел со своей супругой Марией Павловной, не только деловую но и активную светскую жизнь, совсем не согласовавшуюся с суровыми требованиями феодосеевского старообрядческого согласия.

Гроза грянула над семьей в 1853 г., когда Ф.Гучкову как одному из руководителей кладбища было предъявлено обвинение в приеме подкидышей, починке зданий кладбища без разрешения, немоление за царя и т.д. Выход был один - перейти в единоверие, где допускалась старая форма обряда, но в остальном было подчинение синодальной церкви. Федор Алексеевич не смог отречься от своих идеалов. Он был сослан в Петрозаводск. Сыновья же его, Ефим и Иван, приняли единоверие и стали попечителями нового единоверческого Никольского монастыря, преобразованного из мужского двора федосеевского богадельного дома на Преображенском кладбище. Федор Алексеевич умер в 1856 г. в ссылке и был перевезен на Преображенское кладбище.

Ефим (1805- 1859 гг.) был одним из трех попечителей Преображенского федосеевского богадельного дома и, перейдя в единоверие в 1853 г., стал одним из строителей Никольского единоверческого монастыря. Он дважды избирался московским городским головой и был награжден четырнадцатью орденами.

Переход в единоверие не был для Ефима внезапным: еще раньше, в 1840-х гг., он перешел в древнепоморское согласие, в котором допускался брак и было восстановлено моление за царя. В то же время на фабрике его продолжали действовать федосеевские молельни безбрачного согласия, отстаивающие воздержание от брака и неучастие в рабочих делах «антихристово мира».

В дальнейшем сыновья Ефима Гучкова Иван, Николай и Федор продолжали его торговое дело в фирме с названием «Ефима Гучкова сыновья». Фабрика же закрыта уже в 1896 г. Помимо торговой деятельности, Федор и Иван Ефимовичи были известны как члены Московского биржевого общества и Московского биржевого комитета (24).

Иван Федорович (1809 - 1865гг.), наследовавший после смерти отца фабрику, был способным организатором производства. Он довел изготовление платков, шалек и других шерстяных и шелковых тканей до лучших европейских стандартов. Он изобрел металлическую набивку, завел самоткацкую фабрику, улучшил качество красителей. При нем для фабрики запрудили Язу, были установлены новые паровые и шерстопрядильные машины. Одновременно Иван Федорович учредил сеть магазинов «Русския изделия», бросив вызов заполонившим Россию европейским текстильным товарам и успешно конкурируя с ними. Иван Федорович был членом совета Московской практической коммерческой Академии, членом благотворителем Московского попечительского о бедных комитета, членом и казначеем Московского общества акклиматизации животных и растений.

Еще до перехода в единоверие деятельность Ивана Федоровича была отмечена в 1829 г. малой золотой медалью за выставку мануфактурных изделий, и в 1830г. - золотой медалью на аннинской ленте за распространение торговли. В 1857 г. он получает уже особый знак: императорскую корону на орден св.Станислава 2-й степени за участие в Варшавской выставке.

Подписав среди прочих старообрядцев прошение о переводе в единоверческий монастырь, он был избран старостой единоверческой церкви и принял участие в переустройстве надвратной моленной в Кре-

стовоздвиженскую церковь.

Наиболее способным послушником Ивана Гучкова был его сын Николай, который в 1900 г. был уже директором Товарищества чайной торговли «Петра Боткина сыновья», участвовал в 1914г. в руководстве Санкт-петербургского мануфактурного банка, Нижегородско-Самарского банка. Северного страхового общества и др. Но наиболее яркой фигурой, завершившей переход Гучковых от старообрядцев к активным государственным и политическим деятелям, был, несомненно, Александр Иванович Гучков. Он родился в 1862 г., скорее всего, в той же знаменитой усадьбе своего деда Федора Гучкова на берегу Яузы. Окончив гимназию, учился в Германии, затем на историко-филологическом факультете Московского университета. Был дуэлянтом, но к 1886 г. остепенился и поступил работать мировым судьей. В 1896 г. он исполнял уже обязанности городского головы в Москве. Был награжден орденом св. Анны III-й степени и св. Станислава II-й степени. В 1897 г. он записался офицером в казачью сотню, охранявшую в Манчжурии знаменитую КВЖД, а в 1900 г. этот вечно ищущий человек уже отправился со своим братом Федором на бурскую войну. В 1905 г. Александр Иванович попал на Дальний Восток и остался в Мукдене для контроля за международными соглашениями о передаче раненых. В Москве он был встречен как герой. Вскоре Гучков стал организатором монархического «Союза 17 октября», военным и морским министром Временного правительства, председателем Центрального Военно-промышленного комитета.

Незадолго до того, когда внуки и правнуки Федора Гучкова перестают заниматься делами фабрики и общины, их усадьба переживает новый расцвет.

В 1872 г. действительный статский советник П.Г.Фон-Дервиз обращается к генерал-губернатору Москвы князю В.А.Долгорукову с предложением устроить в память о своих умерших детях образцовую детскую больницу. Городская Дума выбрала одно из наиболее чистых мест в Москве: это было имение Гучковых на правом берегу Яузы. Дача имела 28187 кв. саженей с рощей на западной стороне и два больших пруда. «Прежде существовала здесь фабрика, после которой сохранился дом на 75 комнат, три трехэтажных и двухэтажных корпуса... и много хозяйственных построек».

План больницы был составлен в 1874 г. по образцу больницы принца Ольденбургского в Санкт-Петербурге. На генплане 1876 г., когда больница была уже открыта, еще можно видеть остатки двух прудов, старые корпуса и главный дом Ивана Федоровича и планы новых корпусов больницы св.Владимира. В последние годы (1880 и 1886) она расширялась, получая новые отделени.

Левобережная часть усадьбы Гучкова, значительно большая правобережной, принадлежала после раздела детям Ефима Гучкова и соединялась с последней мостом, имевшим на планах Москвы сер. XIXв. название "Гучков мост". Обмеры усадьбы и корректировку ее планировки выполняет архитектор Вивьен, ведущий в те же годы перестройку Никольского храма в переданном единоверцам мужском дворе феодосеевской общины. В 1896 г. часть земли усадьбы с первыми производственными корпусами и домом владельцев арендуется товариществом шелковой мануфактуры.

В начале XX в. обширный парк этой части усадьбы привлекает внимание устроителей развлекательных учреждений. Документы на

аренду земли выдаются действительному статскому советнику Николаю Ивановичу, сотнику Кубанского казачьего войска Федору Ивановичу, статскому советнику Александру Ивановичу, потомственным почетным гражданам Ольге Кирилловне, Федору Ивановичу и Константину Ивановичу Гучковым, составлявшим тогда многочисленное семейство наследников Гучкова. Здесь должны были появиться сцена, беседка для оркестра и другие сооружения.

К 1912 г. возникает уже план целого развлекательного парка «Новые Сокольники» с киосками, павильонами, каруселями, американскими горами, синематографом, кегельбаном и прочими развлечениями. Интересно, что в каждом из этих проектов чувствуется влияние архитектурного ансамбля Преображенского кладбища. Шатровые башенки со слухами (как на башнях Преображенских монастырей), сердцевидные фронтоны, готические арки возникают на чертежах сооружений этих монастырей. Но все эти мелкие сооружения уступают место новому фабричному гиганту. В ноябре 1915 г. «Товарищество Русско-французских заводов резинового, гуттаперчевого и телеграфного производств под фирмой «Проводник» просит московское градоначальство построить здесь заводское строение. В 1916 г. проект этого гигантского строения в стиле французской готики был выполнен архитектором Г.П.Евлановым. Евланов мастерски справился с поставленной задачей. Огромная территория усадьбы была заполнена корпусами новой фабрики, выходящей к Генеральной улице высокой краснокирпичной стеной с огромными окнами и мощными ступенчатыми пилонами-контрфорсами. Вход на завод со стороны Лаврентьевской улицы - огромный перспективный готический портал. Завершающие стены башенки и общий колорит здания придавали ему вид неправдоподобно гигантского замка из страшной сказки. Сказки, которую вседозволенность технической мысли обещала сделать былью. Так деформировалось представление о старине, выраженное в конце XVIII - нач. XIX вв. в формах ложной готики Преображенского кладбища. Представление, которое тогда казалось многим старообрядцам необычайно дерзостным. Новый псевдоготический гигант нач. XIX в. затмил монастыри федосеевцев. Он был огромен, в нем было создание могущества промышленности и независимости от формы обряда, от всех авторитетов, кроме техники. Генеральная улица, на которой стоял этот завод, называвшийся в советское время "Электрокомбинатом имни В.В.Куйбышева", была переименована в 1925 г. в Электrozаводскую.

1. ЦАНТДМ. Ф.1. Лефортовская честь. Оп.459.н/335.
2. ЦГИАТМ. Ф.179.Оп.20.Д.859.
3. ЦГИАМ. Ф.203. Московская духовная консистория. Оп.29. Д.1696.
4. Бобровский П.О. История лейб-гвардии Преображенского полка. Т.І-ІІ. СПб., 1900.
5. Старообрядчество. (Опыт энциклопедического словаря). М., 1996.
6. Сытин П.В. История планировки и застройки Москвы. М.,1954. Т.ІІ.
7. Сорокин А. Преображенский дворец в Москве. М.,1880.
8. Сморгунова Е.М. Два века Московского Преображенского некрополя. // Мир Старообрядчества. Москва старообрядческая. Вып.2. М.,1995.
9. Керов В.В. Династия старообрядцев-предпринимателей. Гучковы. // "Старообрядчество: история, культура, современность". Вып.2.

С.С.Михайлов (г. Москва)
**Тихвинская старообрядческая община
в Москве в 1909-1930 гг.**

После объявления царским правительством в 1905-1906 гг. религиозных свобод в Москве быстро был зарегистрирован ряд старообрядческих общин, в течение короткого времени выстроивших себе прекрасные храмовые здания. Одной из них была Тихвинская община старообрядцев, приемлющих священство Белокриницкой иерархии, построившая себе в 1911-1912 гг. храм на углу серпуховского Камер-Коллежского вала и Хавской улицы.

Местность, где возникла Тихвинская община, в XIX столетии не была густо заселенной старообрядцами. Согласно клировым ведомостям местных храмов господствующего вероисповедания, во всех местных приходах их было всего по несколько дворов. Небольшое исключение представлял приход Воскресения в Даниловской слободе, где старообрядцев значилось значительно больше. Однако в приходе этого храма была и деревня Нижние Котлы, в которой старообрядцы составляли не менее трети населения. Согласно данным журнала "Церковь", еще до возникновения Рогожского и Преображенского кладбищ, за Серпуховским валом, в местах, где впоследствии и возник приход Тихвинской общины, в середине XVIII в. существовало старообрядческое кладбище.

Как и все московские старообрядческие общины начала XX в., Тихвинская община возникла из небольшой домовой моленной купцов Михайловых, располагавшейся в местности за Донским монастырем. Эта моленная прекратила свое существование в 1908 году по вине наследников, не считавших нужным отпускать средства на ее содержание. Однако уже в следующем 1909 г. в Московскую Духовную Консисторию и в Московскую городскую управу обратилось общество старообрядцев в числе 63 человек с ходатайством о разрешении учредить им общину с наименованием "Тихвинская старообрядческая община". Район ее деятельности должен был быть следующим: окрестности Донского монастыря, Даниловская слобода, район Серпуховских и Калужских ворот, а также деревня Нижние Котлы и село Троицкое-Черемушки. Разрешение было получено 1 сентября 1909 года, после чего община приступила к важному вопросу об участке земли и строительстве на нем храма. Вопрос о выделении участка был решен, несмотря на определенные трудности, на заседании Московской городской думы 30 марта 1910 года.

Закладка храма состоялась 21 августа следующего, 1911 года. Из возрожденной на время строительства прежней моленной к месту будущего строительства вышел крестный ход, возглавлял который старообрядческий епископ Рязанский и Егорьевский Александр. Храм строился по проекту известного автора зданий многих старообрядчес-

Михайлов Сергей Сергеевич – Институт социально-экономических проблем народонаселения РАН.

ких храмов, архитектора Н.Г.Мартьянова.

В следующем, 1912 г, храм был уже закончен и освящен 18 ноября московским архиепископом Иоанном в сослужении местного священника о.Самуила и двух священников с Рогожского кладбища и Остоженской общины. На освящении присутствовал московский голова Н.И.Гучков и гласные городской думы.

Во время Первой Мировой войны община Тихвинского храма содержала за свой счет одну койку для раненых в лазарете Рогожского кладбища.

После прихода к власти большевиков, новая власть передала общине в "вечное и безвозмездное пользование" все ее имущество, включая небольшой двухэтажный четырехквартирный дом для размещения причта и церковного училища и несколько хозяйственных построек. Был также передан участок земли в 400 кв.сажен, на котором стояли и храм, и дом, и сопутствующие постройки. Несколько позже все это, за исключением здания храма, было отобрано.

Первая угроза закрытия нависла над Тихвинским храмом в 1924 г. Тогда в Моссовет обратились активисты с Даниловской пуговичной фабрики с просьбой о закрытии церкви и передачи ее помещения под столовую для рабочих фабрики. Тогда требования безбожников не были удовлетворены, и жизнь храма была продлена на недолгие шесть лет.

В апреле 1929 г. появляется новое законодательство, касающееся отношения к религиозным объединениям (постановление ВЦИК и СНК от 8 апреля 1929 г.), после которого в стране начинается страшный атеистический погром. Если прежде требования активистов-безбожников о закрытиях церквей под клубы, столовые и прочие нужды часто не удовлетворялись, то теперь любое требование о закрытии церкви было автоматическим приговором для последней.

В конце 1929 г. в Моссовет обратились общественные организации завода буровых инструментов "Арматреста" с просьбой закрыть храм Тихвинской старообрядческой общины и передать его под "красный уголок" завода. Властями эта просьба была сразу же поддержана. Верующим предлагалось перейти в ближайшую церковь. То, что поблизости не было других старообрядческих храмов, никого не волновало.

Интересен следующий факт. Буквально за полтора-два месяца до закрытия храма Тихвинской общины к старообрядцам пытались подселить общину баптистов, изгнанных властями из своего здания в Черниговском переулке на Пятницкой. Как, по мнению властей, должны были уживаться под одной крышей представители несовместимых друг с другом направлений христианства, непонятно. Но и то, что за храмом стали числиться две общины верующих, не спасло его от закрытия.

11 февраля 1930 года, представителями Мособладмотдела и МОНО в присутствии председателя церковного совета Агафонова был составлен акт о закрытии Тихвинского старообрядческого храма. На следующий день представитель МОНО вывез из храма всю утварь, дальнейшая судьба которой не известна. Имущество общины в виде ковровых дорожек и прочих бытовых вещей было принято представителем Мосторга уже в мае месяце.

Жизнь Тихвинской старообрядческой общины была прервана на долгие десятилетия.

Е.И.Соколова (г.Москва)

**К вопросу о расселении старообрядческих
согласий по Нагатинской волости Московского
уезда в конце XIX—начале XX вв.**

1. Территория бывшей Нагатинской волости Московского уезда входит сейчас в черту Москвы, являясь частью Южного административного округа города. В кон. XIX — нач. XX вв., наряду с представителями официального православия, здесь проживали староверы как минимум пяти согласий — трех поповских (беглопоповцы, Белокриницкое согласие - окружники и противоокружники) и двух беспоповских. Данное сообщение ставит целью дать общую картину расселения названных групп по этому региону.

2. Выбор временного отрезка — кон. XIX - нач. XX вв. — обусловлен наибольшей его "открытостью", "источниковой высветленностью", которая, в свою очередь, позволяет в дальнейшем, опираясь на полученные данные, расширить хронологический и тематический диапазон исследования.

Документы, привлеченные в качестве основного источника, ныне хранятся в ЦГИА г.Москвы, в фондах Московской духовной консистории (ф.203) и Полицейского управления Московского уезда (ф.483).

3. Для большего удобства ознакомления с полученными данными, сведем их в таблицу 1 (жирным шрифтом выделены названия тех населенных пунктов, которые для начала XX в. можно считать своеобразными "волостными центрами" данного согласия).

Мы видим, что практически все населенные пункты Нагатинской волости к началу XX в. были конфессионально неоднородны. Оставив пока в стороне вопрос о происхождении "Бабушкиной веры", отметим, что наличие нескольких поповских согласий (и, не исключено, также ""Чиминского") в одном селе, видимо, является следствием старообрядческих разделений сер. XIX — нач. XX вв.

Действительно, происшедшее в Нагатинской волости разделение по вопросу о признании митрополита Амвросия зафиксировано в воспоминаниях одного из очевидцев, отметившего, что "между коломенскими икожуховскими (разрядка моя — Е.С.) огородниками" в 1846г. нашлось немало его противников (см. "Русский архив". М.,1864. Т.50. №3-4. С.43).

Что касается разделения по вопросу об Окружном послании, то, видимо, именно об этом идет речь в донесении священника Казанской церкви А.П.Фелицына, что в 1864 г. в Новинках произошел раздел поповцев (вследствие чего там оформилась еще одна Белокриницкая моленная) из-за спора о том, следует ли писать "Исус" или "Иисус"(ф.203, о.316, д.97, л.1-1об.)

3. К концу XIX в. признанным центром нагатинских противоокружников стали Печатники, где жил и священствовал (с 1879 по 1912 гг) знаменитый о.Иоаким Федорович Медокин, в чьем доме долгие годы располагалась

Соколова Елена Игоревна - ГХИАПЛМЗ "Коломенское"

Таблица 1.

Беглопоповцы "Бабушкина"	Белокриницкое согласие, окружникиб	Белокриницкое согласие, противоокружники	"Чиминцы" вера"	
Нагатино	Нагатино	Нагатино	Нагатино	Нагатино
Коломенское	Коломенское	Коломенское	Коломенское	
Дьяково	Дьяково	Дьяково		
	Новинки	Новинки	Новинки	Новинки
Садовая слобода	Садовая слобода	Садовая слобода	Садовая слобода	Садовая слобода
Печатники	Печатники	Печатники	Печатники	Печатники
Батюнино	Батюнино	Батюнино	Батюнино	
Кожухово	Кожухово			
	Перервинская слобода	Перервинская слобода	Перервинская слобода	Перервинская слобода
	Курьяново	Курьяново		
	Граворново			Граворново
	Нижние	Нижние		
	Котлы	Котлы		

общественная мешенная. Впоследствии им был выстроен в Печатниках храм Успения, завещанный "обществу" (ф.483, о.3, д.733, л.10об.-11).

Центром окружников интересующего нас региона, видимо, надо признать село Новинки, единственное во всей волости зарегистрировавшее в 1909 г. местную общину (ф.203, о.744, д.3077, л.26об- 27).

Что же касается беглопоповцев, то в 1908 г. они вошли в состав Николо-Рогожской общины, созданной тогда же в Москве (ф.203, оп.744, д.3077, л.5об.). За два месяца до ее официального оформления, на крестьянском сходе села Коломенского было решено выделить земельный участок для строительства общественной моленной. Так возникла беглопоповская "Овражная" моленная, просуществовавшая до 1939 г. (о ней см.: Лукина М.И. Старообрядческие моленные с.Коломенского 2-й пол. XIX — нач. XX вв. // Старообрядчество. История, традиции, современность. Вып.1. М.,1994. С.55-56).

5. Беспоповские направления Нагатинской волости требуют специального изучения. В данном сообщении просто отмечу, что по свидетельству одного из местных жителей, 1906-го года рождения, молитвенный дом сторонников "Бабушкиной веры" находился в Граворново (Архив ГХИАПМЗ "Коломенское", оп.1, д.777).

Чрезвычайный интерес представляет "Чиминская" моленная, существовавшая в Коломенском, в соответствии с официальным документом 1893-го года, "с давнего времени" (ф.483, оп.3, д.73, л.9-10). Разрешение вопроса о принадлежности ее тому или иному согласию оставим дня специальной работы.

В.В.Боченков (г.Калуга)
**Места компактного проживания старообрядцев
на территории Калужской губернии.
Краткий обзор.**

Старообрядческий центр - это, во-первых, довольно большая территория, заселенная старообрядцами, а не "точечный" населенный пункт, во-вторых, центр должен при этом обладать самобытным творческим началом в рамках традиции (см. Сборник тезисов второй конференции "Старообрядчество: история, культура, современность", Е.Агеева "Был ли на Калужских землях старообрядческий центр"). В рамках такого определения можно говорить о существовании старообрядческого центра на территории современной Калужской области, имея в виду самый ранний период истории после раскольной русской церкви. Еще в первой четверти XVIII в. в церквях города Калуги служили по старому чину, а леса на территории будущего Жиздрина уезда служили прибежищем для многих старообрядцев (т.н. Брынские леса). Калужская земля играла роль связующего звена между тремя другими старообрядческими центрами - Москвой, Стародубьем и Веткой.

В XIX веке на территории Калужской губернии существует несколько мест компактного проживания старообрядцев - отдельных деревень с преобладанием старообрядческого населения

В XIX в. на территории Жиздрина уезда Калужской губернии остается несколько крупных старообрядческих деревень. При этом сам Жиздрина уезд, занимающий почти четверть всей площади губернии и самый большой из уездов, нельзя выделить как старообрядческий центр, поскольку все эти деревни располагаются, если не скученно, то довольно близко друг к другу, и есть территории, где старообрядцев было очень мало (к примеру современный Спас-Деменский район, входивший в Жиздрина уезд). Вот как характеризовал состояние жидрина старообрядчества калужский-епархияльный миссионер И.Жаров в 1901 г.: "Раскольники Жиздрина уезда расселены преимущественно густыми массами, составляя из себя совершенно сплоченные, в несколько сотен, без примеси православных, население, как, например, деревни Волое, Сусея, Брусна, Гавриловка и др. или, по крайней мере, своею численностью преобладая в несколько раз число православных, как, например, деревни Иванково, Новоселки, Усовка и многие другие. Все селения и деревни с раскольническим населением... расположены вокруг самого города Жидры и в недалеком расстоянии от него - так, самое дальнее раскольническое селение находится от Жид-

Боченков Виктор Вячеславович - Калужская областная газета "Весть".

ры на расстоянии 50 верст" (ГАКО, ф.33, оп.2, ед.хр.1451, лл.3-3об.). Таким образом, не уезд, а эту указанную Жаровым территорию уезда и следует выделять как совокупность старообрядческих поселений. Им не хватает особого самобытного начала, чтобы выделиться в центр. И территория, занимаемая этими поселениями, довольно мала, чтобы выделяться в общероссийском масштабе.

Из перечисленных выше деревень некоторые ныне не существуют. От Сусей осталось три дома, от Брусны - два. По-прежнему много старообрядцев в Гавриловке и в Волом. Эти деревни связаны с городами хорошими дорогами, недалеко пролегает железная дорога. В Кировском районе Калужской области, где они находятся, есть крупные промышленные предприятия и сам районный центр является третьим по величине городом области. Если в Волом или Гавриловке построить сейчас церковь - приход будет больше, чем в Калуге.

К 1897 г. в Жиздринском уезде было около 13700 старообрядцев. На конец XIX в. число старообрядцев Жиздринского уезда составляло половину от старообрядцев, живущих в Козельском, Мосальском и Мещовском уездах. Как писал тот же И.Жаров, "по своим религиозным верованиям вся эта раскольничья масса делится приблизительно таким образом: тысяч до 16 раскольников принадлежит к так называемым "приемлющим австрийское священство", тысяч до 4 к беглопоповцам и до 3-х тысяч принадлежат к беспоповщине".

В Козельском уезде выделяется город Сухиничи - в начале XX в. приход здешнего старообрядческого храма (цел до сих пор, занят под склад) насчитывал около тысячи прихожан при семи тысячах населения. Плюс к тому - богатая история здешнего старообрядчества, наличие разных согласий. В середине XIX в. к старообрядчеству присоединился целый приход сухиничской единоверческой церкви вместе со священником. Случай в истории уникальный.

Существовали старообрядческие приходы в селах Щелканово Мещовского уезда, Чертедь, Устоша, деревни Глотовские дворы (родина Ксеноса) Мосальского уезда, но здесь они не отличались особой многочисленностью.

Несколько деревень - полностью или наполовину заселенных старообрядцами - существовало в Медынском уезде. Как отмечал в 1893 г. священник господствующей церкви Петр Малинин, здесь - четыре прихода (господствующей церкви), где число старообрядцев превышает сотню, пять - где доходит до сотни, семь - где старообрядцев несколько десятков. Всего же в уезде приходов господствующей церкви было около шестидесяти. Характерной для Медынского уезда чертой является, по сравнению с Жиздринским, то, что деятельность старообрядческих священников, а после 1905 г. и общин распространяется сразу более чем на десяток деревень и сел - в то время как в Жиздринском все ограничивается одной деревней, где храм, и двумя-тремя близлежащими, или же одной волостью. Обусловлено это большим рассеянием старообрядческого населения Медынского уезда по сравнению с Жиздринским. Многие из медынских деревень, полностью заселенных старообрядцами,

ныне не существуют (напр. Таракановка, Беклеши, Острая Лука). Сохранилась старообрядческая церковь в Полотняном Заводе - сейчас ее здание использует община РПЦ.

Иное дело - Боровск. С уездным центром связаны жизнь и духовные подвиги мучеников и исповедников протопopa Аввакума, священноиерея Полиекта, сестер Соковниных. Еще с древности были заложены здесь крепкие традиции дониконовского православия. Сильным было и старообрядческое купечество Боровска. Благодаря его финансовой поддержке возникали моленные и храмы. Первый старообрядческий епископ Калужско-Смоленский Феодосии (Федор Титович Баженов) около 20 лет был в Боровске священником. Вот как характеризовал Боровское старообрядчество в 1896 г. учитель Калужской духовной семинарии Михаил Чельцов: "Раскол старообрядчества силен в самом городе Боровске. В нем при 12-13 тысячах населения 10-11 тысяч раскольников, Градский голова, члены городской управы - раскольники. Общественная богадельня, школы и банк в руках раскола. Боровские раскольники внимательно следят за всеми правительственными распоряжениями и за всяким печатным словом" (ГАКО, ф.33, оп.3, ед.хр.2013, л.9). Это тот самый Чельцов, который, покинув Калугу, в 1922 г. проходил по известному делу петроградского митрополита Йеиамиина. Вместе с группой духовенства он был приговорен к расстрелу, но помилован. Смертный приговор ему вынесли вторично в 1931 г. и тогда же привели его в исполнение. М.Чельцов является автором книг "Единоверие за время столетнего существования в Русской церкви" (1900), "Современная жизнь в расколе и сектантстве" (1905). Московским издательством имени святителя Игнатия Ставропольского в 1995 г. выпущена его книга "Воспоминания "смертника" о пережитом". Теперь Михаил Чельцов, поливавший грязью древнее православие, канонизирован новообрядческой церковью в сонме "новомучеников".

Совсем иная картина - села и деревни Боровского уезда. Это полная противоположность уезду Медынскому. Здесь мало населенных пунктов, которые бы выделялись более-менее заметным числом старообрядцев, разве что Рощинская Слобода, деревни Коряково, Границево (приход села Тарутино). Здесь количество староверов едва превышает сотню. Все старообрядческие храмы сосредоточены были в Боровске, в уезде их не было - только моленные.

Деревня Границево - родина старообрядческого деятеля Егора Яковлевича Карева. Для будущих исследователей имеет смысл привести краткую характеристику, составленную на него в 1893 г. духовенством господствующей церкви и содержащую некоторые биографические сведения. Карев был "известен как строгий и знаменитый представитель Федосеевского согласия. В прежнее время он жил в Москве на известном Преображенском кладбище и в 1884 г. был в Казани на беспоповщинском соборе в качестве защитника правил Московского федосеевского собора 1883 г. Он известен и как сочинитель, из-под пера которого вышло известное сочинение в духе беспоповщины, так называемые "Келейные правила". Передают, что Карев из Москвы нередко

посещал село Тарутино для укрепления и утверждения своей братии беспоповцев, что не оставалось без вредных последствий для православия. В настоящее время он постоянно живет в деревне Гранищево, отделенной от села Тарутина только одной рекой Нарой, в собственном доме, обнесенном деревянной оградой, в котором совершаются молитвенные собрания беспоповцев в общей жилой комнате. Но со стороны его, уже ослабевшего зрением и вообще физическими силами, за последнее время вообще не заметно явного влияния на местных жителей" (ГАКО, ф.33, оп.3, ед.хр.1901, л.115).

Саму Калугу нельзя выделить как населенный пункт с заметным числом старообрядческого населения. Вся ее слава - в прошлом. В начале XX в. здесь было три официально зарегистрированных старообрядческих общины, одна из них - старообрядцев, не приемлющих белокриницкой иерархии. Это в то время, когда в Жиздринском селе Колодяссы имелось также три храма и три общины, в Боровске - три храма, плюс моленная старообрядцев, не приемлющих белекриницкой иерархии. Старообрядчество в Калуге поддерживалось за счет притока из губернских сел и деревень, благодаря центральному положению города. Без этого оно было бы весьма и весьма малочисленным, хотя, может, и сохранило самостоятельность, не растворилось бы в общей массе исповедующих синодальное православие.

Стр.137.

В.И.Осипов (г.Боровск)

Из истории Коряковской старообрядческой моленной

В исторической литературе не раз указывалось, что Боровск с уездом в XVII-XX вв. являлся одним из крупных старообрядческих центров Калужской губернии (1). Согласно переписи 1897 г., в Калужской губернии насчитывалось 42598 старообрядцев, что составляло 3,76% от общего количества жителей губернии (2). В Боровском уезде в это время проживало 48589 человек, в том числе 4650 старообрядцев (в Боровске - 3710 чел.), то есть 9,6% всего населения уезда. Если в самом городе преобладали старообрядцы поповского толка, то в уезде жили преимущественно беспоповцы (3).

Сильные старообрядческие общины беспоповцев сформировались в Тарутинской (д.Гранищево) (4) и Добринской волостях (дд. Добрино, Инютино, Коряково, Пекино и др.).

В Добринской волости старообрядческая моленная в XVIII в. кочевала в зависимости от обстоятельств из дома в дом и даже из деревни в деревню (сначала - в д.Каурцово, затем - в д.Инютино). С 1808 г. она существовала в д.Коряково на протяжении всего XIXв. до 1930-х гг. Ее отмечал М.О.Чельцов в конце прошлого столетия (5). В государственном архиве Калужской области сохранились дела, относящиеся к этой моленной (6).

Построена Коряковская меленная была, по утверждению ее насельников, с разрешения боровского исправника майора Зыкова. Земля под моленную размером в 3 дес. была куплена крестьянами-старообрядцами у своего помещика Енькодоровского. Моленная, находившаяся в 11 верстах от Боровска и 3 верстах от с.Ворсимо, не могла не вызвать протест местного духовенства. В 1820 г. священник с.Ворсимо подал рапорт епископу калужскому и боровскому Филарету о том, что крестьяне без разрешения начальства построили себе часовню, а при ней - крестильню и кладбище, отчего "церкви претерпевают разорение, так как народ ходит в моленную, а не в храм" (7).

В ответ на рапорт епископа Калужский губернатор приказал рассмотреть дело о Коряковской моленной. Следствием, которое вел губернский стряпчий казенных дел, было выявлено, что моленная построена самовольно. В ней проживало 30 человек, из них двое - мещане, остальные крестьяне. Настоятель моленной - московский мещанин Максим Власов; им было крещено 11 младенцев и погребено - пятеро младенцев. Коряковская моленная представляла собой крестьянскую избу восьми саженой в длину и четырех саженой в ширину, крытую тесом, без главки. Внутреннее пространство было перегороджено на две горницы,

Осипов Виктор Иванович - Боровский историко-краеведческий музей.

соединенные прорубленной дверью. В них на полках стояли иконы, здесь же был аналой, крест, свечи и др. В каждом отделении висело паникадило. Около часовни располагался большой двор (37х31 саж.), перегороженный надвое забором. В первом дворе - четыре избы и одна больница для мужчин, во втором - то же для женщин.

После обследования Коряковской моленной было решено ее закрыть. 10 июня 1820 г. она была запечатана. Но окончательного решения, по-видимому, вынесено не было, и старообрядцы по-прежнему продолжали ею пользоваться.

В 1856г. была устроена административная проверка Коряковской моленной. Проверяющими было отмечено, что моленная устроена до 1826 г., поэтому "не подлежит уничтожению, но как недавнее поселение в ней многих раскольников не может быть оставлено без внимания", то предполагалось "поселившихся в молельне раскольников после 17 сентября 1826 года выслать в те места, где они по ревизии числятся и на будущее время воспретить в оную на жительство новых раскольников" (8).

Проверяющие пробовали собрать более подробные сведения об этой моленной, но жители соседних деревень Коряковой, Добрино, Михайловской и других, "принадлежа явно или тайно к расколу" (9), на все вопросы отвечали осторожно.

Вероятно, с этой проверкой связано и дело крестьян Евдокима Герасимова и Тимофея Артамонова о распространении старообрядческой веры (10).

Еще в 1848 г. исправником Челищевым из Коряковской моленной был выслан под надзор к своему помещику крестьянин Евдоким Герасимов. В 1856 г. его выслали из моленной второй раз. Помещику предписывалось иметь "с своей стороны за ним строгий надзор". Из показаний Евдокима Герасимова на суде выяснилось, что он более 40 лет исполнял требы у единоверцев и подавлял "у них расположение к присоединению к православной вере". Это не могло не вызвать раздражения у губернского начальства, поэтому было предложено судить Е.Герасимова и сослать в Закавказский край (11).

27 декабря 1857 г. из МВД за №2417 пришло распоряжение учредить строгий надзор за моленной ввиду ее ветхости, пресекая все попытки крестьян ее ремонтировать.

Десять лет моленная простояла опечатанной. 30 июля 1867г. калужский епископ сообщил губернатору, что Коряковская моленная сгорела со всеми бывшими при ней постройками, и насельники хотят строить на этом месте новую. Епископ подчеркивал, что новую моленную предполагают строить подвидом сторожки, необходимой во время уборки урожая. 1 августа 1867 г. боровскому исправнику было предписано запретить строительство новой моленной. Пока шло разбирательство, местный священник донес в Калужскую консисторию, что старообрядцами в Коряково построено уже 2 избы, 2 сарая, амбар и куплен дом, предназначавшийся для моленной.

Тогда губернское начальство предписало боровскому исправни-

ку следить, чтобы вновь выстроенные здания не приспособлялись под молельный дом, а в министерство внутренних дел было отписано, что в этих постройках призывают нищих и убогих. 23 сентября 1868 г. из Калуги в Боровск был доставлен приказ о закрытии моленной.

1 ноября 1868 г. боровский исправник в очередной раз опечатал моленную, описание которой сохранилось. Она была деревянной на каменном фундаменте и крыта железом. При ней выстроен один корпус, также крытый железом, и три простые избы с сенями. Здесь же был сарай, риги, скотный двор. Все здания были обнесены деревянной оградой. При моленной жили 8 мужчин и 10 женщин, жизнь которых была устроена, "как в общежительском монастыре" (12). Общине были оставлены три избы: для сторожей, для скотниц и кухня. В июне 1879 г. последовал указ закрыть и эти три избы, что было вскоре исполнено, а ворота опечатаны.

18 августа 1879 г. попечителем Коряковской моленной крестьянином Кузьмой Матвеевым было подано письмо Калужскому губернатору с просьбой разрешить членам общины пользоваться закрытыми зданиями, так как в них остались 50 саж. дров и до 1000 «пудов сена, необходимых для хозяйственных нужд, иначе крестьяне будут "претерпевать велику бедность" (13). 28 августа уездный исправник разрешил отворить на короткое время ворота и хозяйственные постройки.

Как видим, власти, чтобы ликвидировать старообрядческую моленную, пошли по пути превращения ее в выморочную земельную собственность. То есть, поскольку моленная под запретом и проживающие на ее территории и в ее постройках не имеют права принимать к себе посторонних на жительство, то с их смертью земля с постройками возвращается в собственность наследникам (если таковые имеются). В это время старообрядческая община владела 33 десятинами (3 десятины были куплены в 1808 г.. а 30 десятин – в 1852 г.). Администрация пыталась найти наследников, но оказалось, что купчие сгорели, а "те лица, которые были записаны в них покупателями, никогда землею не владели, и что все оставшееся после опечатанной молельни имущество не составляло ничьей личной собственности, а принадлежало братии раскольников Преображенского кладбища" (14).

В "Санкт-Петербургских Сенатских объявлениях" был опубликован вызов наследников (№16, 25 февраля 1871 г.). 6 марта 1871г. крестьяне подали прошение в губернский суд о том, что если после смерти Ивана Филиппова и Никифора Яковлева не найдутся наследники, то имущество моленной должно будет поступить на десять лет в собственность крестьянской общины.

Только 26 февраля 1874 г. имущество моленной было передано в опеку крестьян Ивакинского общества. Это отвечало интересам старообрядцев, так как имущество и земля были переданы крестьянам Лариону Савельеву и Ефиму Степанову, принадлежавшим к старообрядческой общине. Моленная вновь была открыта. Губернский мировой посредник с возмущением констатировал, что "передача Ивановским сельским обществом строений Коряковской молельни в опеку к лицам,

принадлежащим к беспоповщинской секте, не соответствует видам Правительства..."(15). По данным на 1890 г., Коряковская моленная продолжала стоять опечатанной. Наставником в ней был боровский мещанин Козьма Григорьев (16).

Трудно сказать, чем закончилось противостояние общины и властей, но известно, что она продолжала существовать и далее, а 14 октября 1911 г. была официально зарегистрирована (17). Старообрядческая моленная и община в д.Коряково просуществовала до 1930-х гг. По рассказам старожилов, наставником общины в последние перед закрытием годы был некий "дядя Гриша". После закрытия моленной иконы и церковные предметы были разобраны по домам. Сейчас мало кто из старожилов д.Коряково помнит о старообрядческом ските (18).

1. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга, 1900; Осипов В.И. Калужские старообрядцы // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995; Осипов В.И., Осипова А.И., Журнал "Церковь" как источник по истории Боровского старообрядчества начала XX в. // Боровский краевед. Вып.5. Боровск, 1993. С.76-113.

2. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. Т.14. Калужская губерния. Спб., 1903. С.231.

3. Там же. С.2-3.

4. См. Боченков В.В. История старообрядческих моленных д.Границево Боровского уезда // Боровский краевед. Вып.7. Боровск, 1997. С.151-154.

5. М.О.Чельцов. О раскольнических часовнях в Калужской губернии за первую четверть XIX в. // КЕВ. 1899. №2,5,7-8,10-12. С.319-323.

6. ГАКО. Ф.32. Оп.15. Д.13. Лл.1-59; Оп.5. Т.1. №183.

7. Чельцов. Указ. соч. С.319.

8. ГАКО. Оп.15. Д.13. Л.11об.

9. Там же. Л.13.

10. ГАКО. Ф.32. Оп.5. Т.1. Д.183.

11. Там же. Л.5, 14-15.

12. Там же. Оп.15. Д.13. Л.18.

13. Там же. Л.29.

14. Там же. Л.53.

15. Там же. Л.82об.

16. ГАКО. Ф.33. Оп.3. Д.2013. Л.23-23об.

17. Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.39.

18. Боровский музей. Архив №5/21.

И.Г.Кусова (г.Рязань)
Рязанская община старообрядцев
и предприниматели Масленниковы

На протяжении XIX - начала XX в. старообрядческое население Рязанской губернии оставалось немногочисленным. В 1860 гг. рязанские старообрядцы составляли 0,5-0,6 % старообрядцев страны. (Проходцов И.И. Состояние раскола и сектантства в Рязанской губернии // Календарь Рязанской губернии на 1905 г. Рязань, 1905. С.375) Заметный численный прирост произошел на рубеже веков: за 1897-1904 гг. их число возросло почти на треть, увеличившись с 14 658 до 20 392 человек, то есть среднегодовой прирост составлял более 800 человек. В такой же пропорции возрастало число населенных пунктов губернии, где размещались старообрядцы: в 1896-1903 гг. оно увеличилось с 168 до 243. В последующие годы прирост старообрядческого населения в губернии заметно уменьшился, в 1905-1911 гг. он превышал 130 человек в год. (Подсчитано по: Проходцов И.И. Указ, соч.; Обзоры Рязанской губернии за 1904, 1905, 1907-1911 гг. Рязань, 1905-1912).

Традиционно "раскольничьими" в Рязанской губернии считались северные и центральные уезды - Егорьевский, Рязанский, в меньшей степени - Зарайский, Пронский, Спасский, Сапожковский. Во второй половине XIX - начале XX в. на долю первых двух приходилось более половины староверов губернии, из которых около 40% проживало в Егорьевском уезде и более 20% - в Рязанском.

В самой Рязани старообрядцы были весьма малочисленны. Однако, если в середине XIX в. они исчислялись единицами (так, в 1842 г. в полицейских отчетах Рязани фигурировали 8 староверов - 0,07% населения города), то в первые десятилетия XX в. их насчитывалось уже 160-170 человек, что в свою очередь составляло 0,5% городского населения. (Подсчитано по: Обзоры...; Государственный архив Рязанской губернии (ГАРО). Ф.1309. Оп.97. Д.41). Свыше 80% старообрядцев Рязани приходилось на пригородную Ямскую слободу, где проживали бывшие ямщики, перечисленные в разряд государственных крестьян после проведения в 1860 гг. железной дороги и упразднения в связи с этим ямской службы. (Рязанские епархиальные ведомости, 1891. № 5).

Старообрядческая община в Рязани впервые была зарегистрирована в 1910 г. Ее члены признавали священство Белокриницкой иерархии. История становления общины и ее деятельность тесно связаны с именем Масленниковых, известных рязанских предпринимателей и благотворителей.

Кусова Ирина Гасановна – к.и.н., Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник.

Братья Федот, Григорий и Кирилл Игнатьевичи Масленниковы были родом из крестьян деревни Деевой Спас-Клепиковской волости Рязанского уезда. В Рязани они стали известны в конце XIX в. В 1894 г. ими был зарегистрирован Торговый дом Братьев Масленниковых и открыта торговля продовольственными и лесными товарами. Уставной капитал Торгового дома (24 тыс. руб.) был одним из самых больших в Рязани, а география деятельности этого учреждения простиралась далеко за пределы Рязанской губернии. (Кусова И.Г. Рязанское купечество: Очерки истории XVI - начала XX в. Рязань, 1996. С.50-51). Со временем Торговый дом Масленниковых стал специализироваться на мучной торговле. В 1907 г. его годовой оборот составил 400 тыс. руб. и являлся вторым по величине в городе. Помимо участия в торговом доме, один из братьев, Григорий, вел самостоятельную торговлю, и при этом также имел крупный оборот - 180 тыс. руб. Упоминаются Масленниковы и среди крупных рязанских землевладельцев (свыше 2 тыс. десятин находилось во владении у Игната и Кирилла) и среди владельцев лесопильных заводов в Касимовском и Рязанском уездах.

В 1910 гг. братья Масленниковы активно включились в общественную жизнь Рязани. Так, Федот был избран гласным Рязанской городской думы и уездного земского собрания. В обоих учреждениях он занимался финансовыми вопросами, в том числе раскладкой промысловых налогов, и, кроме того, представлял интересы налогоплательщиков в губернской казенной палате. К этому же времени относится начало активной благотворительной деятельности Федота Масленникова. Он участвовал во всех общегородских акциях такого рода, входил в совет городской богадельни им. М.Попова.

Наиболее значимые благотворительные вклады Ф.И.Масленникова и его братьев были адресованы нуждам старообрядческого движения Рязани. Федот являлся общепризнанным лидером рязанских старообрядцев. По его инициативе начался процесс примирения и объединения староверов различных согласий. После выхода разрешительных указов 1905-1906 гг. он развернул энергичную работу, в результате которой были открыты церковные приходы и общины в Рязани и уезде - в селах Селезневе, Спас-Клепиках, деревне Борисове и др. (Церковь, 1912. №39)

Благодаря его, а равно и его братьев, щедрым пожертвованиям, в этих населенных пунктах возводились храмы, открывались школы, развивались благотворительные учреждения. К примеру, в селе Селезневе, недалеко от своей родной деревни, в 1910 г. Масленниковы построили каменную церковь. В том же селе в 1915 г. братья выстроили новое капитальное здание для старообрядческой земской школы, размещавшейся до того в церковной сторожке. Для этого они пожертвовали более 10 тыс. руб. (Журналы Рязанского уездного земского собрания. 1910, 1916 гг.).

Следом за Селезневской церковью Масленниковы на свои деньги возводят храм в Рязани. Выстроенную церковь посвятили иконе Пресвятой Богородицы "Всем скорбящим радости". Она стала первым и

единственным старообрядческим храмом в истории города. По определению современников, новая церковь представляла собой "образец красоты и изящности". "Прекрасной архитектуры с золотыми главами храм с колокольней является в полном смысле соборным". (Церковь, 1910. №50) Общая сумма, затраченная на постройку церкви, неизвестна, однако, только на звон, состоявший из 10 колоколов, пошло 18 тыс. руб.

При церкви Масленниковы устроили двухэтажный каменный дом для причта с надворными постройками, также образцово устроенный. В доме имелось 6 благоустроенных квартир с водопроводом и канализацией, одна из которых, "странноприимная", предназначалась для приезжих верующих.

На первом собрании рязанской общины, состоявшемся 21 ноября 1910 г., Масленниковы объявили о пожертвовании общине в вечное владение выстроенного ими храма и всех построек при нем. По решению собрания Ф.И.Масленников был избран председателем совета общины. В совет также вошли его сын Исаак (казначей) и брат Григорий.

Известно, что Федот не оставлял связи с церковью и при Советской власти. В конце жизни он передал местным властям свой просторный особняк в центре города и переселился в одну из квартир дома, выстроенного им при церкви. По семейным преданиям, он погиб в середине 1930-х гг. при невыясненных обстоятельствах. В отличие от сына Исаака, умершего в 1919 г. от сыпного тифа и захороненного в фамильном склепе Масленниковых, расположенном под церковью, Федота похоронили на небольшом старообрядческом кладбище при той же церкви. На его могиле установлен скромный деревянный крест.

В настоящее время потомки Ф.И.Масленникова проживают в Москве. Рязанская старообрядческая Скорбященская церковь практически не закрывалась и поныне остается действующей.

И.Н.Юркин (г.Тула)
**Связи Тулы со старообрядческими центрами
в I-й пол. XVIII в.**

Целью настоящего сообщения является введение в научный оборот некоторых фактов, раскрывающих связи тульского старообрядчества I-й половины - середины XVIII в. Несмотря на традиционно сохранявшееся в Туле довольно скромным число официально зарегистрированных (записных) старообрядцев, некоторые приводимые в литературе сведения дают основание предполагать, что в конце XVII - I-й половине XVIII вв. староверие в Туле и на территории окружавших ее уездов было довольно распространенным явлением. Эти же данные показывают на некоторые центры, с которыми имели связи тульские общины, а следовательно - проливают свет на распространение в Туле этого периода конкретных старообрядческих согласий.

Приведем только три факта, почерпнутые из известных "Очерков поповщины" П.И.Мельникова.

Тульский край с древнейшей поры истории старообрядчества был связан с одним из старейших его центров в России - со Стародубьем (ныне г.Стародуб Брянской обл.). Вторым известным нам по имени здешним священником (после основателя первого в этих краях поселения староверов московского попа Кузьмы) был Стефан из г.Белева, приведший с собой старообрядцев из позднейшей Тульской и Калужской губ. Они основали и населили слободу Митьковку, как село существующую и поныне на территории Климовского (?) района Брянской обл.

На старинном антиминсе, привезенном попу Иоасафу белевской старицей Меланией, была освящена первая старообрядческая церковь во имя Покрова Богородицы в другом, появившемся вскоре поблизости (но уже за литовским рубежом) центре старообрядчества - в Ветке (совр. Гомельская обл.).

И третье. Мнение тульской (именно тульской, не белевской) старообрядческой общины было запрошено при решении вопроса о приеме в старообрядчество епископа Епифания. До его въезда в Ветку 6 августа 1734 г., он некоторое время выдерживался в пустыньке неподалеку от нее, В это время ветковские отцы сносились со старообрядцами поповщинского толка крупнейших центров России. Мельников перечисляет 7 таких центров (упомяная, что были и другие), в т. ч. 5 городских, среди них - Тулу. Тула и Тверь одобряли прием Епифания, прочие либо отвергли его, либо, подобно Москве, не пришли

Юркин Игорь Николаевич, д. и. и., Тульский государственный университет

к общему мнению.

Приведенные сведения, при всем их интересе, носят все же достаточно разрозненный характер. Не претендуют на полноту обрисовки картины и наши данные (из дел фонда 1770 Государственного архива Тульской области), но они, будучи заимствованы из документов, вполне надежны и, вписываясь в ранее известные, интересно их дополняют. Они также касаются связей тульских старообрядцев со Стародубьем и Веткой.

Упоминание первого обнаруживается в связи с судьбой семьи тульских старообрядцев Карелиных - мужа, купца, Алексея Иванова и жены Варвары. Во время 2-й ревизии они записались, пользуясь лексикой документов, из правоверия в раскол. 27 августа 1750 г. Тульское духовное правление затребовало от Тульского провинциального магистрата присылки им подобных для следствия. В ответе магистрата от 12 сентября были названы имена пятерых старообрядцев (троих мужчин и двух женщин). В Туле никого из них не было. Трое находились в бегах, и только в отношении открыто выехавших Карелиных можно было предположительно говорить об их местопребывании. По сообщению магистрата, Карелин с женой "жителство имеет в Стародубе". Тулу он покинул с действительным в течение 2 лет паспортом "во Брянск и в малороссийския города", выданным ему 31 декабря 1748 года по требованию 1-й гильдии купца Петра Лугинина для отправления его, Лугинина, товаров (Оп.1. Д.831. Л.1).

Когда срок действия паспорта истек, духовное правление вновь потребовало от Тульского магистрата присылки Карелиных. Двумя промемориями, от 30 марта и 26 июля 1751 г., магистрат сообщил о безуспешных попытках их разыскать. В присланном по его запросу из Брянского магистрата рапорте значилось, что "по посылке де во Брянске на постоялых дворах оного Корелина и жены ево не сыскано". Известий от Стародубской ратуши не поступало. Тульскому магистрату оставалось только ждать Карелиных в Туле и теребить Брянск и Стародуб насчет продолжения там их поиска (Там же. Л. 17).

Не явившись в срок, Карелины фактически перешли на нелегальное положение, что трудно не связать с фактом, с одной стороны, их принадлежности к старообрядчеству, с другой - тем, что Стародубье тогда было одним из крупнейших старообрядческих центров России. Учтем к тому же длительность связи с ним Карелина: по сведениям магистрата сентября 1750 года, он и жена жили там уже "лет с семь" (Там же. Л.1). Совпадение, согласимся, весьма настораживающее.

И все-таки уверенности в его неслучайности на данный момент нет. Дальнейшая судьба Карелина нам пока не известна.

Можно, однако, привести другой пример (из д.722 по оп.1), вполне определенно указывающий на прямые, не прикрытые коммерческим интересом, связи тульских староверов с другим старообрядческим центром - Веткой, расположенным неподалеку от Стародубья, но с другой стороны границы - в Польше.

19 декабря 1749 г. из Коломенской духовной консистории в

Тульскую оружейную канцелярию поступила промемория с требованием присылки для допроса записавшихся в старую веру тульских кузнецов А.Д.Жилина, И.М.Котельникова и Е.Л.Иваныкина. Особым указом, посланным в тот же день, предписывалось прислать епископу ранее следовавшееся дело об этих лицах (Указ. д.Л.2,3). 10 января 1750 г. из оружейной канцелярии в консисторию был послан ответ, в котором сообщалось о предпринятых мерах (Там же. Л.1-1об.). В отношении по меньшей мере одного из старообрядцев - Ивана Михайлова сына Котельникова - указ был исполнен в точности. В показаниях, данных им на допросе в консистории, мы и находим останавливающие внимание сведения. Приведем отрывок из них: "А как в прошлых годах тому лет с пятнатцать, в котором подлинно сказать не знает, чрез город Тулу летним временем везены были с Ветки раскольники монахи и белцы в Москву, то в том городе Туле близ Оружейнаго, называемого Бархотного, двора, те расколники имели станцию более недели, куда он, Иван, с протчими тульскими жителями, а с кем имянно неупомьнит, для гуляния неоднократно хаживали; и между разговоров те расколники учили их, что надлежит креститца двоеперстным сложением, понеже де и в старину так маливались, а троеперстным де сложением изложен крест вновь, також деи брады брить и платье немецкое носить грех; и по тому их обучению он, Иван, двоеперстным сложением молитца начал, с котораго времени и поныне так двоеперстно креститца, и бороду не бреет, и руское платье носит" (Там же. Л.5-5об.).

На документе, к сожалению, не проставлено число, но, по контексту, его можно вполне уверенно датировать рубежом 1749-1750 годов. Отсчитывая от этой даты 15 лет, получаем 1734 или 1735 г. Нет никакого сомнения, что в тексте говорится о первой ветковской выгонке 1735 года. Она явилась тяжелым ударом по крупнейшему на тот момент западному центру староверия. Но, очевидно, медаль имела и обратную сторону: толпы хлынувших в Россию переселенцев развернули на ее территории широкую старообрядческую пропаганду. Мы видим реальное подтверждение уже звучавшего в литературе на первый взгляд парадоксального тезиса, что разгром и расселение Ветки "на какое-то время расширили и упрочили ее влияние" (Поздеева И.В. Археографические работы Московского университета в районе древней Ветки и Стародуба // Памятники культуры. Новые открытия. 1975. М., 1976. С.52). В нашем случае центром пропаганды выступило не компактное поселение ветковцев (такие существовали в Сибири - см. там же), а медленно перемещавшаяся по России их группа, сыгравшая роль своего рода агитационной бригады. И, если история обращения Котельникова в староверие правдива (а не верить ей хотя бы отчасти нет оснований), то перед нами - один из конкретных каналов, по которым оно проникало в Тулу.

Случай с Котельниковым интересен еще и в плане установления репертуара "версий" старообрядчества, предоставленных в то время в Туле. Сам Котельников на допросе по этому поводу отмолчался: "а в

каком бы он согласии или толке был, о том он, Иван, не знает". Можно, однако, предполагать, что по крайней мере вначале он принадлежал к одной из разновидностей поповщины, известной под названием "ветковское согласие". (Под таким именем оно присутствует, например, в созданном в 90-х гг. XVIII в. "Полном историческом известии о древних стригольниках и новых раскольниках" протоиерея А.И.Журавлева - см. Мельников-Печерский. Письма о расколе // Старые годы. М., 1986. С.466).

В заключение заметим, что Тула была не единственным очагом старообрядчества в Коломенской епархии. Не углубляясь в этот вопрос, укажем на единственный показательный факт. Дворовый человек Иван Филиппов, получивший позднее под именем Ионы Курносого известность в качестве старообрядческого историографа, "сверщен" в старую веру в 14 или 15-летнем возрасте был именно здесь - в вотчине П.И.Салтыкова, сельце Федотове Коломенского у., причем никем иным, как "соседским священником" (то есть священником, действовавшим, вероятно, в лоне официальной церкви). Произошло это в 1724 или 1723 г. (Байдин В.И. Кто ты, Иона Курносый? // Ежегодник научно-исследовательского института русской культуры. 1994. Екатеринбург, 1995. С.35).

Стр.148.

Е.Л.Агеева, А.В.Левашенко (г. Москва)
**Посад Дубовка—центр старообрядческой культуры
Поволжья XVIII— XX вв.**

История старообрядческого Поволжья была бы неполна без описания одного из центров духовной жизни — посада Дубовка, основанного самим Петром I в 1722 г. Жителями его были по преимуществу донские казаки. После пугачевского восстания почти все население, присягнувшее бунтарю, было выселено, а Дубовка заселена вновь в значительной степени сторонниками многообразного русского разномыслия (1).

Данное сообщение основано, главным образом, на наблюдениях исследователей старообрядчества нач. XX в. и сохранившейся в наши дни устной традиции, бытующей в Дубовке и окрестностях и зафиксированной в полевых исследованиях 1993 — 1997 гг.

В уникальное дубовское сообщество, наряду со старообрядцами разных согласий, входили, и даже преобладают в наши дни, молокане разных направлений, толстовцы, баптисты. Число конфессий и их характер в разных источниках различается, подробных сведений об этом пока не обнаружено. Неизвестно также, кем изначально были их представители, но по крайней мере ряд их них — молокане-субботники — результат углубленного освоения Священного Писания дубовцем Сундуковым, пришедшим к выводу, что Моисей выше Иисуса Христа (2). И толстовцы, судя по рассказам их современных потомков, были оригинальным проявлением местной духовной мысли. Также в материалах Саратовской духовной консистории сохранилось дело, связанное с появлением в этих местах самокрещения, вдохновителем которого был объявлен дубовский мещанин Платон Ястребов (3).

Место оказалось весьма благоприятным это был волок с Волги на Дон. Плодородная земля и близость воды позволяли разводить сады, и посад просто утопал в зелени фруктовых деревьев. Широкие транспортные возможности стимулировали предпринимательство и торговлю. Характерной особенностью Дубовки было развитие самых разных промыслов и занятий. Как рассказывала одна из старейших жительниц посада, Евгения Яковлевна (в 1996 г. ей исполнилось 92 года), в Дубовке можно было найти любого мастера, здесь производилось все самое необходимое: телеги и колеса к ним, бочки и всевозможная тара, прекрасная мебель, до сих пор сохраняющаяся во многих домах. Значительного развития достигло в кон. XIX — нач. XX вв. кирпичное производство. И сейчас старая часть Дубовки, оставшаяся от затопления при

Данная работа при финансовой поддержке РГНФ (проект №98-01-0094)

"перекройке" Волги, поражает размахом и добротностью застройки.

Кирпично-узорная, почти монументальная, Дубовка возникает как мираж на берегу Волги. Окрестности Дубовки отличались и особым микроклиматом, что привело к появлению здесь курорта с целебной водой и значительным горчичным плантациям, известным во многих уголках России. Горчичное масло, выпускаемое в гораздо более скромных масштабах, и сейчас предлагается как местный деликатес с местным же картофелем.

Конфессиональное разнообразие не только не вредило развитию торговли и ремесел, но и в известной степени способствовало расцвету предпринимательства в сложной конкурентной борьбе. Все спорные вопросы решались сообща в общем купеческом клубе, где не только отдыхали, но и заключали сделки, иногда вели и межконфессиональную полемику.

Слава, а в дальнейшем и богатство, оставили посад уже в начале XX в. Причиной этого оказался технический прогресс: сметливые дубовские купцы не оценили возможности строящейся железной дороги. Они отказались от ее постройки, и узловой станцией стал Царицын. Старый волок, естественно, не мог соперничать с рельсами. Дубовка уступила Царицыну навсегда.

Старообрядчество было представлено в Дубовке разными согласиями. Согласно "Ведомости о числе раскольников и сектантов по донесениям благочинных в 1912 г.", изданной в этом же году в Саратове, благочинный, иерей Александр Строков, приводит по посадку следующие самые высокие для всей царицынской округи цифры: "Австрийского согласия : 101 муж. и 124 жен.; беглопоповцев: 186 муж. и 171 жен., поповцев (кто имеется в виду, непонятно, уточнений нет — Е.А.) — нет; беспоповцев: 58 муж. и 69 жен." (4).

Саратовский исследователь-краевед П.Соколов в конце прошлого века сообщал, что в Дубовке живут поморцы и нетовцы (5). В наши дни удалось встретиться только с потомками представителей поповского направления, связывающих теперь свою традицию с белокрыницким согласием. Ни у них, ни у других жителей узнать более подробно о местной старообрядческой истории и жизни не удалось. Прежде всего, никто теперь не выделяет какие-либо согласия. Говорят просто о староверах. Некоторые помнят, что был старообрядческий храм, и даже связывают его постройку с благотворительной деятельностью Федосии Ермиловны Морозовой (6). Снесен давно, более точной даты не знают; был еще дом (ныне это территория дубовского педучилища), где молились староверы.

Нам называли много старообрядческих фамилий — Кантемировы, Литвиновы, Кудасовы, но никого из них, и даже их потомков, не осталось. Но самая знаменитая старообрядческая семья — это Скоробогатовы. По рассказам, до войны и во время нее, почти до 60-х гг., местные староверы молились в доме главы семейства Василия Васильевича Скоробогатова, который был большим знатоком Священного Писания и мог сам вести службу. По воспоминаниям потомка толстовцев Алек-

сея Васильевича Сбитнева, Скоробогатов был видной фигурой в Дубовке. Работал он на пристани, отличался степенностью и даже величием. Дом Скоробогатовых был весь в иконах, огромные иконы - от пола до потолка. "Как перешагнул через порог — шапку долой, и давай молиться..." А.В.Сбитнев так хорошо запомнил В.В.Скоробогатова, потому что тот был дружен с его отцом, известным местным толстовцем В.Д.Сбитневым.

Дом Скоробогатовых находился у Волги, в зоне затопления, и был перенесен в другую часть Дубовки — к Царицынскому, ныне Волгоградскому, шоссе. После смерти Василия Васильевича его дочь Дросса Васильевна передала книги и иконы в Волгоградский белокрыницкий храм, где они, видимо, находятся и сейчас.

Немного результатов в отношении старообрядчества Дубовки дали и разыскания в Саратовском областном историческом архиве. В фондах Саратовского губернатора, Духовной консистории, епископа Саратовского и Царицынского хранятся более сотни дел, связанных с Дубовкой, но все они, главным образом, посвящены разным "нетрадиционным" конфессиям, на фоне которых старообрядчество выглядело благонадежно и основательно. Особое внимание власти обратили на старообрядчество в 50-х гг. XIX в., когда наметилось явное бегство староверов за границу, причем по двум направлениям: одно пролегало через Воронежскую и Тамбовскую губернию на Киев, к австрийской границе на Яссы, а другое - по Волге. Надо было добраться только до Дубовки, а оттуда открывался прямой путь на Ростов, Ейск, Бердянск, Одессу, то есть, видимо, к поселениям некрасовцев (7).

В наши дни "остальцев" былого старообрядчества Дубовки практически нет, но появились новые его сторонники, поселившиеся здесь совсем недавно, ведущие свое родословие как из Николаева (п.Пугачева) Саратовской области, так и с Чирова хутора на Оренбуржье. Речь идет о семье Мирowych, переселившейся из Фрунзе лишь около шести лет назад. Глава семьи Дмитрий Абрамович с детства ощущал себя уральским казаком (8), а с 90-х годов стал заниматься возрождением казачества, его выбрали предводителем Дубовского казачества.

И Д.А.Чиров и его супруга Клавдия Дмитриевна - беспоповцы (9), были постоянными прихожанами молеинной во Фрунзе, хранят исторические реликвии предков, но в связи со своей общественной деятельностью широко общаются в Дубовке с разными ее жителями. Об антихристе понимание имеют "чувственное", считают, что разделения на "духовников" и "чувственников" более нет. Хотя, судя по сохранившейся книжности, проблема характера и облика антихриста в этих местах серьезно занимала и старообрядцев, и сторонников господствующей церкви: целый ряд сборников, которые еще бытуют в Дубовке, хотя реально и не определяют духовной ситуации, посвящены эсхатологическим сюжетам и проблемам.

Таковы самые первые и краткие наблюдения о прошлой и настоящей дубовской истории. Этот своеобразный духовный центр, несомненно, ждет своего более глубокого изучения.

1. Протоиерей посада Дубовка Андрей Флегматов, активно публиковавший разнообразные заметки в Саратовских епархиальных ведомостях, приводит несколько иные данные о зарождении Дубовки. По его мнению, старообрядчество пришло в Дубовку в 1718 г. с первыми насельниками — донскими казаками. Впоследствии, когда Дубовка слала посадом в 1785 г. и казаки были выселены по столицам, в новом посаде начали селиться пришельцы из разных мест, в числе которых были уже и молокане. В середине XVIII столетия среди молокан выделяются субботники, и в конце столетия тамбовец Уклеин "заводит" молокан-воскресников. Далее, Флегматов связывает усиление старообрядчества с политикой Екатерины Великой, пригласившей из-за рубежа, как он пишет "русских дезертиров". "Привольная жизнь в новом посаде и кипучая торговля с Доном" привлекли в эти места субботников из села Щиглы Воронежской губернии.

Сведения весьма неточны и противоречивы, но представляют собой некий набросок плана заселения Дубовки. — Андрей Флегматов. Историческая заметка о местном расколе в посаде Дубовке // Саратовские епархиальные ведомости. №22. 1884, С.587.

2. Сундуков был защитником постановлений Уклеина — молоканского наставника, но в то же время и основателем собственного толка // Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Т.II. М.,1993. С.1662.

3. СОИА, ф.1, оп.1, д.842..21-XI-1849-31.XII.1852.

4. Ведомость о числе раскольников и сектантов по донесениям благочинных в 1912 г. Саратов, 1912. С.48-49.

5. Соколов П. Поморцы и федосеевцы в Саратовском крае // Христианское чтение. Февраль-март, 1889. С.321.

6. Андрей Флегматов приводит весьма приблизительно имена старообрядческих белокриницких священников, и среди них некого Павла из подмосковных Гуслиц. // Историческая заметка. С.592.

7. В связи с этим появилось Высочайшее постановление — "Запретить! Остановить!" // История МВД. Т.VIII. С.595-596; Соколов П. Поморцы и федосеевцы. С.563-564.

8. Его прадед Иван Курнос упоминается в книге "За други своя или все о казачестве". М., 1993.

9. Вероятнее всего, они часовенные, но такое название не применяют.

Е.А.Агеева, П.В.Лукин, П.С.Стефанович (Москва)
"Странники-познамы" нижней Волги
(по материалам полевых исследований 1995-1997 гг.)

Как свидетельствует большинство источников кон. XIX - -нач. XX вв., уже в то время выводы и наблюдения, посвященные самому радикальному в старообрядчестве согласию странников, проводились не на основе жизни реально действующих сообществ этого направления, а в результате изучения архивных материалов, записей миссионеров, иногда - литературных памятников.

Тем более важно, что на исходе уже XX столетия удалось найти и записать рассказы пусть немногочисленных, но последовательных сторонников этого редкого и уникального согласия старой веры. Место расселения странников - ряд сел (ныне сохранившихся немногим более десяти) в бывшем Камышинском, теперь Красноармейском районе Саратовской области. Собственно основных носительниц духовных традиций только двое — это женщины преклонных лет, живущие в районном центре, где еще около десяти лет назад существовал своего рода странноприимный дом или кельи. Позднее кто-то из его обитательниц скончался, большинство отправились в странствие в Сибирь, откуда уже не могут вернуться, так как не имеют в соответствии с религиозными убеждениями паспортов, а без них теперь билет не купишь. В окрестных селах живы еще потомки странников, но, как правило, весьма далекие от традиционной жизни.

Одна из старейших последовательниц, Пелагея Ивановна, не знает, откуда пошла их вера, так жили ее родители, в молодые годы они были отдельно друг от друга в странствии. Своих единомышленников она старообрядцами не считает, а называет "православными христианами". Весьма распространенным названием согласия, по словам Пелагеи Ивановны, было "познамы", что означает "познавшие (истинную — Е.А.) веру". В рассказах потомков и вообще местных жителей присутствует несколько сюжетов об этом своеобразном духовном течении: главное, что странники крестились перед смертью, "в смерть", и меняли имя — все прошлые грехи оставались с "ветхим человеком", с прошлым именем. Пелагея Ивановна — 1910 года рождения, до сих пор некрещеная, очень боится, что так и примет смерть, но крестить некому — все в "странствии"...

Крещение "в смерть", т.е. взрослого человека (хотя по рассказам иногда крестили и в детском возрасте), и непременно тайно, привело к еще одному наименованию согласия — "подпольники" (1). Купель — из

Данная работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 98-01-0094)

кожи или брезента, устланную внутри клеенкой в человеческий рост, надевали на железные прутья, опускали в подпол, заполняли водой и крестили в три погружения. Наверно, последняя такая купель хранится и у Пелагеи Ивановны.

Странники нижней Волги в XX в. связаны были со своими единомышленниками не только в пределах одного района, но и с казанскими, нижегородскими и сибирскими. Странническая община в Казани также распалась около десяти лет назад, судьба других неизвестна. Конечно, материал по устной истории современных странников невелик, но бесценен. Возможно, что в 2000 г. уже никаких историй на эту тему зафиксировать не удастся.

Но для воссоздания всего многообразия связей и особенностей этого согласия, конечно, не обойтись без письменных источников и свидетельств прошлого века. И надо заметить, что "неординарность" и бескомпромиссность "подпольников" способствовали пристальному вниманию к ним местных властей и миссионеров, что весьма тщательно фиксировалось в донесениях, отчетах и иных материалах.

Наиболее последовательные, глубокие и непосредственные наблюдения протоиерея Василия Еланского — знатока местной истории — содержатся в составленной им "Летописи села Золотого" (СОИА, ф.407, оп.2, д.795).

Первые подробные записи о "подпольниках" появляются в "Летописи" под 1876 г., хотя, как замечает сам автор, об этом согласии и раньше ходили много "нелепых толков и слухов", например, что они, "сманивая молодых девиц и женщин, сбывают их к своим, куда-то на Кавказ". Следует заметить, что молодость сторонников странничества отмечали и другие авторы, и в наше время одна из странниц из Нижнего Новгорода привозила с собой молодую девушку лет семнадцати, по аналогии с обнаруженной в 1875 г. в селе Ахмате старухи с двумя молодыми девушками, у которых отобрали рукопись с сочинением об императоре Петре-антихристе (2).

В 1879 г. В.Еланский приводит уже более обобщенные наблюдения о новом конфессиональном направлении: "В основании этих верований лежит идеал странничества или беганья от власти антихристовой — от властей гражданской и духовной, от ревизии, податей и т.п. в места отдаленные с постоянной переменою жительства в страннических приютах, во множестве имеющихся у них по всему пространству России, начиная от пределов Пермской и Вологодской губерний вплоть до границ Персии, на Кавказе, преимущественно же по Волге, или скрытые в потаенных местах, в так называемых подпольях..." (3).

В.Еланскому удалось обнаружить и несколько страннических писем, которые явно "показали глубинную связь местных сообществ с Романовскими и Пошехонскими уездами Ярославской губернии, т.е. с самым корнем — "сопелковским согласием". Письма, фрагменты книжности, записи духовных стихов, приведенные в летописи, позволяют основательно проанализировать этот локальный вариант староверия, но это отдельный сюжет. В "Кратком очерке подпольнической секты в

пределах волостей Золотовской, Ахматинной и Синенькой", местами дословно совпадающем с "Летописью", Еланский называет имя непосредственного учредителя странничества в этих местах — это "был некто Анфиноген (в миру Павел) Ларионов, сорокалетний крестьянин из Иваново-Вознесенска" и более точные даты возникновения нового духовного течения — 1860/61гг., "который был временем сильного религиозного брожения во всем здешнем простонародье под влиянием ложных слухов о полной вероисповедной свободе". Приводится здесь и свидетельство о том, что укрепления и более широкого распространения верований в здешнее Поволжье от Синеньких и до Лапта "прибыли значительные силы "беспаспортных" проповедников из Ярославской губернии, напутствованных самим Никитой Семеновым Киселевым — столпом странничества" того времени (4).

Священник Василий Еланский особенно внимательно изучал духовные стихи, бытующие среди "подпольников", считая, что "нравственный характер человека, его склонности, привычки, чувствования, образ действий и т.п. слагаются под влиянием не столько социального, общественного его положения, сколько под могучим влиянием его религиозных представлений: светлы, отрадны и возвышенны эти представления, или же наоборот, мрачны и подавляющи, таков же и характер человека..." (5).

Приведя содержание известных стихов "Что за чудная превратность...", "Слезы ливши о Сионе...", "По грехом нашим на нашу страну..." автор неожиданно приоткрывает особую стихотворно-полемическую сторону творчества странников: это два духовных стиха, направленные один — против сторонников господствующей церкви, другой — против поморцев и иных старообрядческих согласий. Стихи отличаются задиристостью и непримиримостью: "нужно и поморцев прелесть рассмотреть и чудными стихами воспети. Есть посреде России поморцы, кои крыющиеся церкви явные злоторцы. У кои единыя веры и корене были, когда в пустынях - то жили. Тогда все они от нас отпали, когда именем раскольника себя записали. Когда ревизия во все концы промчелась, тогда и поморцев корень пресечелся..." Один из серьезных упреков, обращенных к поморцам, состоит в том, что они "соловецким корнем все похваляются, а на двадцать сект разделяются..."

Священник Василий Еланский справедливо считал, что памятники письменности или "негласная старообрядческая литература открывают теоретическую, бытовую и идеальную сторону староверия..."

1880 г. стал своеобразной вехой в истории страннического согласия. Как сообщается в Отчете Саратовского Братства Св. Креста, "в отчетном году в короткое время один за другим были арестованы все" наставники согласия, причем захвачено было и немало книг, в том числе пять рукописных". Другие скрылись в более спокойные места - одни в Ярославскую губернию, а известный уже Анфиноген (Павел) Ларионов и Семен Петровский отправились в Синеньские пределы Саратовского уезда. Все "старцы" были весьма молоды, только старшему было пятьдесят лет, а многим не было и тридцати (7).

Но, как видим, это было временное отступление, своеобразный призыв к новому странствию, которое пусть и не так решительно, продлится, видимо, вечно. История саратовских странников нуждается в дальнейшем изучении, как полевом, так и архивном и историографическом, что действительно позволит изучить мощную, яркую историю старообрядчества Волги.

1. Следует заметить, что в историографии прошлого века доминирует мнение, что название "подпольники" происходит от сокрытия, тайного жительства в подпольях. "Собственно подпольем у странников называется вырытое в земле жилье с окнами или в буерак, или в речной обрыв, или же в погреб и в скотную яму. Этим же именем называется и заднее помещение в доме или в пристройке к нему, снаружи похожее на амбар или сарай с окнами на задний двор, за глухую стену дома или под сарай. Вход в эти помещения и выход из них всегда секретный, устраивается обыкновенно следующим образом: или из-под печки чрез вырытую под нею яму с выходом в жилье, или из-за печки, причем расстояние между нею и глухою стеною заделывается самым искусным образом. Бывают эти входы и выходы в тайниках и из чуланов с двойными стенами, из сеней и домов: стоит только в последних открыть известную доску и — ступай себе подпольным ходом, куда хочешь: или в сокровенное жилье, или через задний двор, сарай и т.п. на Божий свет" // (В.Еланский). Краткий очерк подпольнической секты в пределах волостей Золотовской, Ахматской и Синеньской // Саратовские епархиальные ведомости. №27. 1882. С.187.

В домах современных потомков страннического согласия таких тайников обнаружить мы пока не смогли. Что же касается обряда крещения в подполе, то его подробно рассказала и отчасти показала Пелагея Ивановна.

2. Летопись. С.63.

3. Там же. С.66. Описание подполья — см. выше.

4. Краткий очерк подпольнической секты... С. 188-189.

5. Еланский Е. О характере "подпольников" и их религиозных распевах и стишках" // Саратовские епархиальные ведомости. №14. 1884. С.363.

6. Там же. С.374. В 1972 г. удалось зафиксировать состав духовных стихов современных "подпольников"—очень традиционных.

7. Отчет Саратовского православного церковного Братства св. Креста за 1880 г. с.Золотое Камышинского уезда // Саратовские епархиальные ведомости. №3. 1882.

Стр.156.

С.М.Квасников а (г. Москва)
Легенда о Беловодье у бухтарминских старообрядцев

Известно, что почти у всех народов существует представление о недостижимой стране, где господствует счастье, справедливость, всеобщее благоденствие и равенство. По-разному эта страна называется у разных народов: у буддистов легендарная Шамбала, Индийская Калапа, в Китае - долина бессмертных, на Руси - Беловодье и т.д.

Некоторые исследователи считали, что речь идёт об одной и той же стране, у которой разные названия. О Шамбале написано довольно много легенд. А что же такое Беловодье? Что оно представляет собой? Предание о Беловодье (Беловодии, Беловодском царстве) появились на Руси очень давно. Некоторые авторы повествуют о путешествии монаха Сергия в страну Беловодье ещё в X веке.

Но массовые поиски легендарной страны, где нет гонений за веру, получили большое распространение в среде бухтарминских старообрядцев. И одной из причин мы видим в постоянных гонениях, истреблениях старообрядцев, стоящих за старую веру.

Представители царства власти очень сурово расправлялись со старообрядцами. "За уклонение от православия в раскол, за побег в леса и дерзкие отзывы против православной церкви и государя императора, хуление священников православных, угодников Божьих, буйства и т.п., их ссылали административным путём на постоянное жительство в Беловодскую губернию и другие места с Дона, Воронежской, Черниговской, Саратовской, Вологодской, Тамбовской, Костромской, Рязанской, Владимирской и других губерний.

Устраивались так называемые съезды противораскольнических миссионеров. В 1887 году на такой съезд в Москву прибыли миссионеры и лица из 34 епархий в количестве 63 человек. На этом съезде, продолжавшимся две недели, были приняты постановления по вопросам об устройстве противораскольнических миссий.

Многие из старообрядцев, скрываясь от преследования властей, бежали из центральных губерний России на ее окраины и даже в другие страны, где нет гонений за веру.

Таким образом часть старообрядцев появилась на реке Бухтарме, правом притоке Иртыша в Бухтарминском уезде Семипалатинской губернии. Они жили в труднодоступных местах, но и там, почувствовав и испытав на себе притеснения власть придержащих, начали искать страну, в которой нет преследований за веру, нет, - как утверждали они - "антихристовых порядков", где сохранилось "истинное благочестие", справедливость, где всем без исключения живётся легко и свободно без

Квасникова Светлана Михайловна – к.филол.н., Московский институт коммунального хозяйства и строительства

всяких хлопот, эту страну они называли Беловодьем. Они искренне верили в её существование и вместе со своими семьями отправлялись на её поиски. Одни из них искали Беловодье в Китае, Японии, другие отправлялись в Афганистан, Индию, Сирию, Египет.

Многие гибли по дороге к легендарной стране Беловодье. Но находились другие, которые снова отправлялись на Восток искать страну, где нет "антихристовых порядков" и царит справедливость. Но все попытки бухтарминских старообрядцев разыскать счастливую страну оканчивались неудачей.

Не найдя такой страны на Востоке, бухтарминские старообрядцы попытались отыскать такую страну на Западе.

В Австрии есть буковинское селение Белая Криница, возникшее в 1783 г. Название этого селения Белая Криница в переводе с языка буковинских славян на русский язык означает - Беловодье. Но бухтарминские старообрядцы не признают Белокриницкую иерархию, поэтому для них было настоящей трагедией узнать, что Беловодье, которое они искали вплоть до 1861 года на Востоке, оказалось на Западе, в Буковине, и что именно там находится древнее благочастие, которое разыскивали бухтарминские старообрядцы.

Стр.158.

Особо чтимые места старообрядцев Среднего Урала

На Среднем Урале первые скиты старообрядцев стал проявлять себя с 1670-х гг. Некоторые из них положили начало общинам, которые существовали длительное время. Старообрядцев привлекали прежде всего условия, обеспечивающие духовную свободу и хозяйственную деятельность. На Среднем Урале старообрядчество было представлено несколькими согласиями: поморским, беглопоповским, белокриницким, часовенным, позднеебегунским (странническим).

Помимо храмов, молитвенных домов, традиционно чтимыми святыми местами у старообрядцев стали могилы основателей общин и праведников, источники, места появления чудотворных образов. Места эти посещались по обету, для исцеления от болезней или в целях выпросить благополучное разрешение каких-нибудь неотложных обстоятельств. Дело это было индивидуальным, семейным, но чаще всего совершалось по традициям общины.

У поморцев Верхокамья, общины которых берут начало от скитов, основанных около 1689 г. высланными московскими стрельцами, почиталось первое поселение старообрядцев у д. Чурсово. Нынешние старожилы помнят рассказы родителей о здешнем небольшом монастыре, следов которого уже нет давно. В поле, выше деревни, располагается старинное кладбище, заросшее хвойным лесом. Здесь, на так называемом Нуждинском угорье, ещё в 1920-е годы стояла небольшая деревянная часовня. Она была поставлена в достаточно давние времена и жители не помнили, чтоб в ней служили. Можно предположить, что монастырь и часовня принадлежали первому поколению старообрядцев конца XVII века. Мнение это подкрепляется устной традицией населения: в разных деревнях Верхокамья до сих пор не перестают говорить, что первые пришлые старцы поселились именно в д. Чурсово.

Святым местом для беглопоповских старообрядцев Северного Прикамья явился Вылом - место в дремучем лесу в 20 км от д. Пудьва Чердынского уезда. Согласно преданию, не забытому ещё в наши дни, здесь жили три старца, возможно даже из числа тех, кто, как сообщается в письменных документах, около 1790 г. пришли из - под Нижнего Тагила и положили начало первым общинам - соборам. На могиле инока Игнатия была поставлена небольшая часовня, могилы же других старцев остались в безызвестности. Паломничество к могиле Игнатия совершалось ежегодно 4 июля, собиралось более сотни человек из русских и коми - язывинских деревень. В день поминовения в часовне совершалась панихида, водой из ручья, вытекавшего из - под могилы, мыли тело, глаза. Каждый уносил отсюда воду в бутылках или туюсках.

Одну из многочисленных общин часовенных старообрядцев основал под г. Лысьва Захар Оборин. Деревня, в которой была построена церковь,

Чагин Георгий Николаевич - д.и.н. Пермского государственного университета

Стр.160.

Без текста

Т.А.Круглова (г.Москва)
**Старообрядчество и реформы на Левобережной
Украине во второй половине XVIII в.**

В середине XVIII в. со всей остротой проявилось противоречие, с одной стороны, социального статуса старообрядцев Левобережной Украины, и с другой - реальных условий их жизни. Поселения русских беглых в украинском регионе были обнаружены центральными властями в 1714 г., тогда же их жители получали статус государственных крестьян (в официальных документах именовались как "обитатели описных раскольниковых слобод"). Как российская сословная категория, на Левобережной Украине старообрядцы находились в ведении Киевской губернской канцелярии - учреждения, возникшего в результате областной реформы Петра I и занимавшегося проблемами русских, оказавшихся на украинской территории. Центральное правительство было заинтересовано в сохранении и даже расширении старообрядческих поселений. Одна из причин этой заинтересованности заключалась в том, что через слободы возвращались из-за границы в пределы Российской империи значительные потоки беглых. Безусловно, в отношении старообрядцев Левобережной Украины политика центра не была постоянно охранительной, но несмотря на колебания властей, она давала положительные результаты. Свидетельством тому стал заметный рост населения в старообрядческих слободах. К середине XVIII в. некоторые из слобод превратились в крупные торгово-ремесленные центры (Клинцы, Зыбкая, Добрянка).

Продолжаясь числиться государственными крестьянами, многие старообрядцы занимались торговлей, что было нарушением в первую очередь российского законодательства. Сословные ограничения крестьянской торговли содержали Таможенный, Вексельный уставы и другие российские документы. Ряд запретов на свободную торговлю иностранных купцов имело украинское законодательство. Чтобы вытеснить с местных рынков жителей старообрядческих слобод, были мобилизованы привилегии польских королей, запрещавшие иностранцам вести розничную торговлю в украинских городах. В жалобе, направленной в Сенат в 1758 г., старообрядцы писали, что им "в малороссийских городах, местечках, сёлах и деревнях малороссийские мещане, владельцы, приказчики и старосты как купить, так и продать вовсе запрещают и не допускают, бьют и грабят, и под караулом держат".

Выход из обострившейся в 1750-х гг. ситуации сами старообрядцы видели в законодательно оформленном изменении их статуса, в приближении его к положению российских городских сословий. Их усилия в этом направлении поддерживала Киевская губернская канцелярия. Однако в

годы, когда Левобережной Украиной управлял гетман К.Г.Разумовский, не мог быть решён вопрос не только о предоставлении купеческих прав старообрядцам, но и о любом повышении их статуса. Основное устремление гетмана и украинской старшины заключалось в переводе слободчан в зависимость от местных феодалов, т.е. в состояние подданных.

Надежда на изменение статуса окрепла у старообрядцев в конце 1764 г., когда было упразднено гетманское правление, и президентом созданной Малороссийской коллегии и одновременно генерал-губернатором стал П.А.Румянцев. С переменами в системе управления Левобережной Украиной начался новый этап борьбы старообрядцев за переход в иную социальную категорию. В доношении на имя Румянцева в декабре 1765 г. чаяния торгующих старообрядцев были сформулированы так: "желают быть настоящими купцами и состоять в купеческом особливом настоящем праве и нести против великороссийского купечества подушный купеческий платёж..." Однако П.А.Румянцев не имел полномочий изменить законодательные основы Левобережной Украины. На начальном этапе своей администраторской деятельности он должен был изучить ситуацию на месте и включиться в подготовку проектов преобразований различных сторон жизни Левобережной Украины. По указанию Сената, Румянцев изучал возможность предоставить старообрядцам права российского купечества при сохранении местного законодательства. Но в таких условиях было принято только временное постановление, и оно, конечно, не могло удовлетворить старообрядцев. Указ Малороссийской коллегии, разосланный местным полковым и сотенным учреждениям в декабре 1765 г., предлагал не запрещать старообрядцам покупать и продавать товар оптом, в розницу же торговать там, где они имеют по разрешению городских властей свои лавки, и таким товаром, которого у местных жителей нет или имеется недостаточно.

Только в 1778 г. был сделан первый реальный шаг в переводе торгующих старообрядцев Левобережной Украины в российскую городскую структуру. Это произошло на основании общеимперского законодательства - манифеста Екатерины II, изданного 17 марта 1775 г. в связи с заключением мира с Портой Оттоманской. На докладе Сената с предложением "повелеть обывателей раскольниковых слобод написать в посады на точном основании, как великороссийские купцы ныне состоя" резолюция императрицы, начертанная 6 ноября 1778 г., гласила: "С раскольниками, в Малой России поселёнными и торги производящими, поступить по точной силе указа нашего марта от 17 дня 1775 г. Статьи четыредесят седьмой как в оной о всем в общероссийском купечестве узаконено". Теперь сословная структура заметно сближалась с сословной структурой российских городов.

Однако окончательный перевод старообрядческих слобод Левобережной Украины в категорию российских городов произошёл в ходе системной реформы на Левобережной Украине в начале 1780-х гг., когда слободы, также как и многие украинские местечки, получили статус российских посадов со своими органами управления, правами и обязанностями их жителей, законодательно закреплёнными Жалованной грамотой городам 1775 г.

С.Б. Таранец (г.Киев)
**Источниковая база по истории Куреневского
Тримонастырья**

Источниковая база по истории Куреневского монастырского комплекса является очень обширной и разнообразной, что ещё раз говорит о значении этих старообрядческих обителей в истории Украины. Это обширное количество источников позволит утверждать, что государственная и церковная власть уделяла большое внимание монастырям, находившимся в селе Куреневке Подольской губернии.

В первую группу можно выделить огромное количество источников Подольской духовной консистории, которая являлась на Подолье тем контрольным органом, который следил за перемещением, религиозной и светской жизнью приверженцев древнего благочестия этого края. Проводимые консисторией ревизии и отсылаемые в Куреневку комиссии, как никто иной, донесли до исследователя информацию о внутренней жизни монастырей, её специфике. Определенные результаты поездок и описания монастырей высвечивались на страницах печатного органа консистории "Подольских епархиальных ведомостей".

Вторая группа источников представлена документами и материалами государственной власти, прежде всего распоряжениями Подольского гражданского губернатора, Киевского, Подольского и Волынского генерал - губернатора, а также донесениями местных исполнительных и полицейских органов г.Ольгополя Подольской губернии. Касательно этой группы источников хотелось бы отдельно выделить распоряжения императоров Николая I и Александра II о дальнейшем пребывании старообрядческих монастырей в селе Куреневке, а также вспомним здесь описание по донесению обер-прокурора Святейшего Синода.

Документы и материалы, касающиеся этих двух упомянутых выше групп, находятся в Камянец-Подольском отделении Государственного архива Хмельницкой области, Государственном архиве Винницкой области, Научной библиотеке Одесского государственного университета им. Мечникова, Научной библиотеке им. Вернадского, Национальной Академии наук Украины, Ольгопольском краеведческом музее Чечельницкого района Винницкой области.

Следующую, третью группу источников составляют публикации Московской старообрядческой митрополии (до недавнего времени архиепископии). В дореволюционном журнале "Слово Церкви" имеется

Таранец Сергей Васильевич – Институт украинской археографии и источниковедения Национальной академии наук Украины

целый ряд статей, посвящённых строительству в Куреневке третьего женского монастыря. Своеобразным источником выступает Окружное послание, подписанное в ряду с другими тремя епископами, епископом Батским - Варлаамом, резиденция которого находилась в Куреневском мужском монастыре.

Несмотря на некоторые допущенные погрешности, энциклопедический словарь "Старообрядчество", подготовленный С.Г.Вургафтом и И.А.Ушаковым в 1996 году, открывает нам достаточное количество информации по истории Куреневского тримонастыря.

Важным на сегодняшний день является поиск архива Куреневского монастыря. Кое-какие попытки и положительные результаты на этом пути имеются. Отдельно, хотелось бы сказать о таком ценном, на наш взгляд, источнике, как синодик Куреневского монастыря, сохранившийся в Научной библиотеке Московского университета им. Ломоносова, в отделе древней редкой рукописной книги, благодаря экспедиции 1975 года в с.Куреневку. В совокупности эти материалы могли бы составить четвёртую группу собственно монастырских источников, дополненную из частных архивных собраний.

Пятая и последняя группа источников - это воспоминания очевидцев и старожилов о Куреневских монастырях. Особенно интересовал нас материал о последнем десятилетии их существования, прекратившегося с утверждением на нашей земле советской власти. Здесь же исключительным историческим источником может послужить и фольклор, содержащий скрытый протест, выраженный в песне против политики Советского правительства, в отношении предпринятых действий в Куреневке. Воспоминания старообрядцев и о старообрядцах сделаны как в самой Куреневке, так и в других ближайших к Куреневке старообрядческих селениях.

**Ковровские староверы и их роль
в социально-экономическом развитии города
в XIX - начале XX вв.**

О старообрядчестве обычно судят как о религиозном течении в православии, в незыблемости сохранившим веру и мировоззрение средневековой Руси. Однако такое представление трудно совместить с фактами активной предпринимательской деятельности старообрядцев, строительством фабрик и заводов, широкой деятельностью в поддержку передовой культуры, щедрой благотворительностью в периоды военного лихолетья.

Столетия преследований не прошли для староверов бесследно. Староверы учились выживать в самых жёстких условиях, отсюда недюжинное трудолюбие, выносливость, сметка и предприимчивость. Кроме того, старообрядец не был связан с государственной службой, лишён возможности продвигаться по служебной лестнице. Всё это заставляло мобилизовывать свои способности на тех направлениях, которые зависели только от него самого, а именно в предпринимательской или торговой сфере.

И будучи даже немногочисленной, старообрядческая общность оказывала заметное влияние на жизнь региона, где она обитала и осуществляла свою деятельность. Примером тому может послужить и город Ковров Владимирской губернии, где в 1870-80-е гг. представители старообрядческой веры занимали ведущее место в жизни города.

Ковров и Ковровский уезд ни в коей мере нельзя отнести к крупным центрам старообрядческого поселения. Так, по данным 1836 г. (Рапорт Ковровской градской полиции), "старообрядцев и раскольников в Коврове не имеется". Но они проживали в уезде. Ведомость старообрядческих сект по Ковровскому уезду на 1836 г. выглядела следующим образом.

Перекрещенцев разных сословий 91, помещичьих крестьян 2
Беспоповщина разных сословий 510, помещичьих крестьян 83
Поповщина разных сословий 12, помещичьих крестьян -
Всего: 698 (1).

Таким образом, но самым грубым подсчётам, они составляли 0,7% населения уезда. Кроме этого, таблица красноречиво показывает, что основной социальной средой, питавшей старообрядчество, было не помещичье, оброчное крестьянство, а государственные и удельные крестьяне. Они не были крепостными, это была самодельная и мобильная

Монякова О.А. - Ковровский историко-мемориальный музей

часть крестьянского населения.

Преследования старообрядцев, достигшее особой жестокости в царствование Николая I, отразились и на динамике старообрядческого населения в Ковровском уезде: 1837 - 698 (2); 1841 - 386 (3); 1842 - 349 (4); 1843 - 292 (5); 1944- 153(6).

В самом же городе официально зарегистрированных представителей старообрядческой веры не было до середины 1860-х годов. И семейство удельных крестьян Першиных из д.Ильино Всегодической волости (по полному варианту таблицы за 1836 г., приведённой выше, в д.Ильино проживало старообрядцев больше всех в уезде - 53) явилось, пожалуй, одним из первых, если не первым в городе, открыто перешедшим в раскол. Они придерживались нетовского толка, беспоповской секты Спасова согласия. С переездом Першиных в Ковров вокруг них постепенно формируется небольшая старообрядческая диаспора, отличавшаяся крепкой общинной спаянностью и оказывавшая сильное влияние на жизнь городского общества, несмотря на свою малочисленность. Они даже поселились в городе в пределах одного квартала. Здесь же, в этом квартале, ими была открыта на собственные средства старообрядческая богадельня в 1879 г. (7), и в 1890 г., после разрешающего указа 1883 г., моленная ковровских старообрядцев-спасовцев (8). Это такие фамилии ковровских купцов как Большаковы, Федоровские, Лаптевы, Кисловы, Носковы...

Сами Першины, а именно родные братья Николай и Андрей Дмитриевичи, уже в 1824 г. записались во 2-ю гильдию ковровского купечества. Основным родом их деятельности являлась хлебная и рыбная торговля, их суда доходили до низовьев Волги, они владели землёй в Самаре. К концу XIX в. Торговый дом "Александр и сыновья Дмитрия Иван и Севериан Першины" производил торговлю в городах по Оке и Волге с годовым оборотом до 10 тысяч рублей (9). Купец I гильдии Иван Федорович Першин с матерью имел в Коврове лавку по скупке хлебных товаров с оборотом до 15тысячи рублей (10), а Матвей Федорович Першин занимался ломкой известкового камня, имея собственное предприятие. Помимо этого Першиным принадлежало 2000 десятин земли в Ковровском и соседнем Судогодском уездах.

Не менее предприимчивыми были и купцы-старообрядцы Большаковы, выходцы из крестьян д.Широковой всё той же Всегодической волости. Большаковы начинали с торговли лесом, сплавляя его вниз по Клязьме и далее, обратно тяжело нагруженные барки Большаковых везли зерно. Весь Ковровский уезд жил привозным хлебом. Оборот их торговли достигал сотни тысяч рублей, что позволило записаться в 1-ю гильдию купечества. В Коврове им принадлежала достаточно крупная и единственная в городе паровая мельница.

Около 1874 г. поселились в Коврове судогодские купцы-старообрядцы Федоровские, построив один из самых богатых и красивых домов в городе. В Судогородском уезде им принадлежало 4000 десятин земли, хрустальные и конезаводы.

Позднее, когда Першины породнились с рязанскими купцами

Лаптевыми, они тоже поселились в Коврове. Оборот их торговли достигал 180 тысяч рублей.

Успешную предпринимательскую деятельность приверженцы старообрядческой веры в Коврове сочетали с активной работой на поприще городского самоуправления. Здесь опять самыми заметными фигурами были купцы Першины. Николай Дмитриевич Першин, ещё до официального ухода семьи в раскол, в 1851-54 гг. занимал пост ковровского городского головы, был много лет попечителем городской больницы (11). Его племянник и тёзка Николай Андреевич Першин (по определению Владимирского Православного братства Александра Невского, "сила местного раскола, распространитель его на далёкую окрестность и главный покровитель раскольников") (12) на заседании Ковровской городской думы 26 февраля 1874 г. был избран также на пост городского головы, но несмотря на многоразовые ходатайства городского общества, его кандидатура так и не была утверждена Министерством внутренних дел, которое посчитало "неудобным иметь на посту городского головы старообрядца при большинстве православного населения".

Другой представитель семьи Першиных Федор Андреевич с 1874 г. по 1883г. был директором Ковровского общественного банка (13).

Своеобразная ситуация сложилась в ковровском городском самоуправлении после выборов 4-9 января 1872 г., когда в городскую думу было избрано пять гласных старообрядческого вероисповедания - это три брата Першиных - Николай, Федор и Дмитрий, все купцы 1 -и гильдии, и двое Большаковых (14). В это время, с 1871 г. по 1874 г., в Коврове по разным причинам достаточно часто менялись городские головы, были периоды межвластия, что, фактически, ставило Думу к управлению городом. Почти десятилетие главенствовали Першины и Большаковы и в Ковровском общественном банке, будучи соответственно на постах председателя и товарища председателя.

Росту авторитета старообрядцев в городе способствовала их благотворительная деятельность. Об открытии ими богадельни для инвалидов на собственный счёт уже упоминалось.

В период Крымской войны 1853-56 гг. Н.Д.Першин сделал значительные пожертвования (30 руб. серебром в пользу раненых, 50 руб. - на ковровскую дружину ополчения №127, 300 руб. - на обмундирование стрелкового полка, 150 руб. - на государственное ополчение), за что, единственный из жителей Коврова был награждён шейной медалью на Аннинской ленте в память войны 1853-56 гг. (15).

В русско-турецкую войну 1877-1878 гг. ковровские купцы П.Г.Герасимов и С.П.Большаков выстроили и оборудовали на свой счёт дома для пребывающих с фронта раненых, за что Российским обществом Красного Креста были представлены к награждению золотыми шейными медалями на Станиславской ленте. Правда, получил медаль только П.Г.Герасимов, награждение С.П.Большакова не утвердили, по причине его принадлежности к старообрядчеству (16).

Таким образом, пример ковровских старообрядцев показывает, что успехи их в предпринимательской деятельности и, как следствие,

лидирующее положение в обществе, не являлись исключением или феноменом капиталистической эпохи, а были закономерным проявлением присущей им системы мировоззрения, моральных устоев и тех условий жизни, в которые они были насильно заключены.

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО). Ф.14. Оп.1. Д.4963. Л.7, 67.

2. Там же. Д.4964. Л.8-10об.

3. Там же. Д.5507. Л.5об.-6об.

4. Там же. Оп.6. Д.226. Л.137.

5. Там же. Оп.1. Д.5866.

6. Там же. Д.6178.

7. Там же. Оп.3. Д.4555.

8. Там же. Оп.4. Д.497.

9. Там же. Ф.301. Оп.7. Д.1.

10. Там же. Д.104.

11. Там же. Ф. 14. Оп.3. Д.299.

12. Отчёт о деятельности Владимирского Правления братства Александра Невского за 1885-86 гг. Владимир. 1887. С.161.

13. ГАВО. Ф.14. Оп.3. Д.3138.

14. Там же. Д.2460.

15. Монякова О.А., Фролов Н.В. Из истории городского самоуправления до 1917 г. (Рождественские чтения. Выпуск 1. Ковров. 1994. С.104.

16. ГАВО. Ф.14 Оп.3. Д.4060.

Стр.168.

М.Б. Чернышева (г.Москва)
**Степановка - одна из деревень
старообрядческой Гуслицы***

Скоро Степановка отметит своё 230-летие, а мы продолжаем знакомить с её новейшей историей, этнографией, народной музыкальной культурой, религиозными воззрениями, языком - всё это устами местных жителей. За несколько лет (с 1985 года) общения с У.Г.Андреяновой (1) и степановцами были записаны на магнитофон более 325 произведений, теперь уже памятников, народной музыкальной культуры разных жанров (дух. стихи, служебные песнопения, произведения светской музыкальной культуры - свадебные, календарные, лирические песни, песни с движениями и мн. др.). Состоялось огромное число бесед (более 260) разной продолжительности с почти 60-ю пожилыми женщинами (в основном), местными, и выходцами из Степановки в других деревнях.

В первую очередь наше внимание привлекла очевидная архаика антропонимов. Сейчас именно этот компонент культуры ярче других свидетельствует о старообрядческой чистоте и цельности местной традиции. Так, имена наших собеседниц - Устинья, Агафья, Матрёна, Анфиса, Антонида, Марфа, Домна, Пелагея, Прасковья, Акулина, Марья, Федора, Федосья, Евдокия, Анастасия, Елена, Анна, Любовь, Александра, Клавдия, Таисия. А имена их отцов, братьев и мужей были: Аким, Андриян, Ананий, Иоан, Федор, Григорий, Клим, Максим, Агафон, Афанасий, Федул, Гаврила, Кузьма, Акинфий, Филипп, Демид, Пимен, Иуда, Кирьян, Родион, Влас, Малафей, Леонтий, Степан, Платон, Никон, Лазарь, Марк, Векул, Никита, Иван, Ефим, Пётр и Павел. К великому сожалению, большинство этих имён можно увидеть сейчас только на табличках у 288 голубых елей в мемориальном парке Степановки, посаженных в честь односельчан, родных, погибших в последней войне.

В тезисах предыдущей конференции мы остановились на беседе с Матрёной Сергеевной Богомоловой (1910-1992). Также продолжительным и многотемным оказался разговор с Федосьей Федоровной Бирюковой (1909), машинописная версия которого включает 23с. Здесь мы приведём лишь перечень тем (в перегруппировке) и несколько коротких фрагментов беседы как иллюстрации этого источника.

1. Степановка и старая вера: молебны, для них одежда (зулавки, зиятки).

2. Грамотность старообрядца, духовная и светская: дед, мать, обучение Ф.Ф. в семье, книги, пение (по крюкам, нотам), церк. - слав.

* Начало этой работы опубликовано в "Старообрядчество: история, культура, современность". Тезисы. М., 1997. С.247-248

Чернышева Мария Борисовна - Музей музыкальной культуры им. М.И.Глинки

язык, школа в Егорьевске, Степановке.

3. Хлеб: четыре основные зерновые культуры, голод 20-х и поездки "в степь" за хлебом, хлеб во главе стола и ритуал разрезания, сев, жатва. Ф.Ф. рассказывает: "Раньше сами пекли хлеб. Коврига - полпуда, круглая такая. Таких пять хлебов пекли на нашу семью, на 20 человек, два раза в неделю... На стол, прежде чем постелить скатерть, столешник назывался, - покрестятся... Кто начинает ковригу резать - обязательно покрестят; если не покрестят, то скажут: "Ты чего режешь не с головы!"..."

4. Пользование землёй: наделы (нивы, облоги), коллективизация 1928-29 и организация колхозов, раскулачивание ("лишонцы"), мельник в Степановке, Бардыгии в Егорьевске, "сталинские коровки", реформа Хрущёва. "...Жизнь ведь разная была, у кого получше, у кого похуже... Кто - то пахал у нас, а кто - то нет. Которые не запаханы нивы, назывались они "облоги". А наш дедушка в отношении к этому был человек трудолюбивый, наш дедушка эти облоги покупал и сам на них сеял. А было время такое, в 29-м году у нас тут началась сплошная коллективизация. Землю разделили на народность, а люди - кулак, середняк, бедняк. Колхоз-то стали организовывать, кулакам хоть и хочется, а его не берут. Собрание идёт, и если там какое решение - не ходи, а если находишься - так не голосуй. Уже голосом лишенный... Таких вот и наказывали "лишонцы"..."

5. Егорьевск в жизни Ф.Ф. (1916-1919 гг.): прогрессивный и демократичный промышленник Бардыгин, фабрикант Хлудов (организация труда, быта, досуга); описание Русанцевской части Егорьевска (церковь, божница, колодцы, болото, земля, сад, деревня и усадьбы, клуб); досвадебный досуг молодёжи, свадьба, колокольный звон, духовой оркестр в саду, "сшибочки" на Вознесенье, престольный праздник.

6. Степановка: труд и будни; отхожие промыслы (Ликино, Москва), надомное ткачество (раздача основы и ниток, контроль качества, ткани, отделка, изба и станы); утепление домов (лелёды, створки, тычки и жердьё); усадьба в Степановке (огород, конопляники, хмельники, капустники, погреб и припасы на зиму, хоз. утварь); охота, рыбная ловля, грибы, ягоды; семейные трапезы, напитки. "...В Степановке в каждом доме был стан, а то и два, и три, если дом позволял, домик побольше если. Делали на стане сарпинку (ткань опред. плетения - М.Ч.). Она могла быть и в полоску, и в клеточку, но редко, больше всего полосатая была - клеточку надо челноки менять. Но могли и красить в клетку,... синий "кубовый", жёлтый "палевый", "аглицкий" красный краситель, В Богородском была красильня, на текстильной фабрике. Сами в деревне только ткали, не пряли, а нитки брали привозные, доставляли нам. А когда сработают эту сарпинку - сдавали, по всей деревне так... У нас только трое - четверо по всей деревне раздавали нитки-та, и вот на этого хозяина работали, а он платил... А у него такой "глазок" был. Он вот посмотрит в глазок и скажет: "Муха ведь крылом пробьёт, какое ты сработала ведь, - скажет, очень редкий материал. Уж ты, Акулина там, иль Федосья, прибавь ударик - то, прибавь..." А они ему: "Ну

на мыло - то чего же, на мыло - то чего же!" Мыло, видать, было дорого... Вот тут Богородское, а тут Ливаниха. А у них была галандрия. А эта галандрия - возили вот, кто наработают эту сарпинку, - шли пропускать в машину, чтобы она была поклеистей, чтобы помохнатей. Отделывать. Оттуда привезут куски -ло-осные такие! Их в кипы потом паковали рогожей, такой станочек был, и отправляли на станцию, вагон нанимали - и в Москву... А в Москве уж - где нуждались, не знаю..."

7. Календарные праздники в Степановке: жжение колос и огней с Николы - зимнего до Нового года. Рождество и Крещение, святочные гаданья молодёжи о замужестве, Масленица, Великий Пост, Средокрестье, Пасха, Троица, Аграфемна - купальница, Петров и сенокос. Казанская Б.М. и освещение скота (его судьба как следствие послевоенных реформ, "сталинские коровки").

8. Свадебный обряд в Степановке: сватовство, "ударили по рукам", "клали начал", ходили с барабаном по деревне, девишник (величальные песни пожилым гостям, кадрили для молодёжи), отвоз приданого накануне свадьбы, "под венец", свадьба у жениха.

9. Одежда: зулавка, зиятка, манто, сак, ротонд, дипломат, платье, юбка, кофта, подживотник (ватный жилет), шуба, тулуп, кафтан, пиджак, брюки, пальто. Головные уборы. Обувь.

10. Мир детства: прикорм младенца, смертность и рождаемость, Ф.Ф. в няньках, колыбельные песни, "бука" и "пужало". Демонология.

Из сравнения материалов этих двух бесед очевидно, что в значительной степени совпадают тематики. Если учесть, что беседы были не анкетированные, без предварительного специального плана, то очевидно также, что из этих моментов совпадений как раз и выстраиваются подлинные и основные "несущие конструкции", опорные моменты сознания и бытия степановцев: сущность социально - экономического устройства деревни до 1917 года и переустройство после, специфика имущественных отношений, субъективные оценочные категории, старая вера как мировоззренческий фундамент. Но особенно выжны индивидуальные различия в освящении тем (социальные, психологические): так, надомный труд описан и с позиций работника, и работодателя; по разному предстаёт отношение к земле крестьянина - старообрядца - главы семьи в 20 человек и в семье "женского труда", у которой мужская сила в Москве, в отходе. Различна и степень детализации в освещении тем. А другие моменты, которые не пересекаются тематически, взаимодополняют наше суммарное представление о традициях старообрядческой Степановки.

1. Автор приносит глубокую благодарность Устинье Григорьевне Андрияновой за постоянную и неоценимую помощь в экспедиционной работе и в Степановке, и в Гуспице в целом.

Раздел IV КУЛЬТУРА

Т.И.Грико (г.Москва)

Культура старообрядчества и современное студенчество

Культурные интересы современной молодёжи можно определить как чрезвычайно динамичные: для молодых людей в возрасте 15 -19 лет характерна быстрая смена вкусов, стилей, моделей поведения, переориентация в короткое время на иные, ранее неведомые, культурные ценности и запросы. В целом такое положение вполне закономерно, так как в новейшее время именно молодёжь скорее всего была склонна ориентироваться на новые идеалы, идеи, культурные ценности. В данном случае определённое беспокойство может вызывать отсутствие или слабая сформированность некоего культурного "фундамента" возможных ориентации в области культуры. Ни семья, ни школа в силу разных причин сформировать его не смогли. Для самостоятельной работы в этой сфере молодому человеку зачастую просто не хватает знаний, а отсутствие знаний в области культуры становится проблемой культуры.

В задачу современной высшей школы не входит насильственное прививание молодёжи определённых культурных (ценностных) ориентации. Но высшая школа и её работники не могут оставить вне поля своего зрения и своей деятельности задачу ознакомления студенчества с многообразием и разнообразием отечественной культуры. Своё место здесь занимает знакомство со старообрядческой культурой, её создателями, её деятелями, её хранителями. Это расширяет кругозор молодёжи, показывает ей иные ценностные ориентации, позволяет сделать собственные выводы.

При рассмотрении данного вопроса в чисто учебных целях существует множество трудностей, преодоление которых весьма затруднительно именно в силу малой информированности студентов в этой сфере. Между тем, изучение культуры старообрядчества может стать мощным воспитательным фактором.

Грико Татьяна Ивановна - канд. ист. наук. Московская государственная академия автомобильного и транспортного машиностроения

Е.И.Кириченко (г. Москва)
**Церковное строительство старообрядцев в начале
XX в. и его религиозно-философские основы**

Церковное строительство старообрядцев начала XX в. - огромный, до сих пор совершенно не изученный пласт отечественной духовной и художественной культуры. Манифест о свободе вероисповеданий от 17 апреля 1905 г. послужил толчком к высвобождению громадной, копившейся под спудом на протяжении двух с половиной веков и на короткий миг вырвавшейся наружу, созидательной духовно-нравственной энергии старообрядчества.

Церковному строительству старообрядцев начала XX в. присущ ряд особенностей, отличающих его как от одновременного строительства официальной церкви, так и от церковного строительства всех других конфессий.

Первое, на что обращаешь внимание - количественные показатели. Объём сооружённого старообрядцами за короткий отрезок времени, немногим более десятилетия, поражает. Размах церковного строительства старообрядцев колоссален; он не сопоставим с одновременным объёмом храмового строительства ни одной другой конфессии. Статистика созданного ими пока отсутствует, однако об истинных масштабах церковного строительства дают представление следующие данные. Только за первое полугодие 1908 г. в журнале "Церковь " появилось 35 публикаций об освящении, окончании строительства, закладке, строящихся или предполагаемых к строительству храмов.

Согласно сведениям П.С.Паламарчука за время, прошедшее со времени публикации манифеста о свободе вероисповеданий до революции только в Москве старообрядцами разных согласий было возведено 15 храмов. В это число не входят молебельные в частных домах; учитывались лишь специально сооружённые для богослужений здания (1). Их подтверждает недавняя публикация А.Ю.Петрова. По его данным, в Москве сооружено 14 храмов (он не учитывает колокольни церкви святой Екатерины в Девкином пер.) (2). За то же время на средства А.И.Морозова было возведено 4 храма в Богородске и около 15 в Богородском уезде (3), а в сравнительно небольшом уездном городе Боровске Калужской губернии - три храма (4).

Эти цифры представляют разительный контраст с количеством сооружённых в те же годы храмов государственной религии в древней столице. Сооружавшийся в Москве в ознаменование 50-летия отмены крепостного права в России храм - памятник во имя Александра Не-

Кириченко Евгения Ивановна - член-корр. РАН, НИИ теории и истории изобразительных искусств Академии художеств

вского не был закончен до революции из-за недостатка собранных на его строительство средств. С интенсивностью церковного строительства старообрядцев может быть сравнимо лишь массовое церковное строительство в Азиатской части России, особенно вдоль линии Великой Сибирской железной дороги, осуществлявшееся на средства фонда императора Александра III в ходе последовательно реализуемой государственной программы. В отличие от него сооружение старообрядческих храмов велось без всякой поддержки свыше. Впечатляющие количественные характеристики являются выражением качественных особенностей процесса - его подлинной народности. Тем более, что старообрядцы составляли всего около 5% процентов по отношению к общему числу населения России. На 1 января 1912 г. согласно данным департамента духовных дел МВД их было 2.206.621 человек (5).

Вторая особенность старообрядческого храмоздательства принадлежит к категории стиля. До сих пор ещё московские священники официальной церкви квалифицируют храмы, спроектированные в традициях национально-романтической версии модерна - в неорусском стиле - как выполненные в старообрядческом духе. Основная масса старообрядческих храмов, особенно в Москве, Петербурге, крупных городах сооружалась в новейшем, рожденном на рубеже XIX-XX вв. варианте архитектурного стиля. Этим старообрядческие храмы отличаются от основной массы храмов официальной церкви. При проектировании последних и в начале XX столетия предпочтение отдавалось русскому стилю, стадильно принадлежавшему второй половине XIX в., возрождавшему особенности церковной архитектуры середины и второй половины XVII столетия. Неорусский стиль конца XIX-начала XX в. опирается и обновляет иное наследие - древнерусское зодчество периода домонгольского нашествия, традиции церковного зодчества Новгорода и Пскова XIV-XV и московского зодчества XV-XVI вв., но, главным образом, после него и делает это иначе, чем в XIX столетии.

В культовом зодчестве, осуществлявшемся в рамках официальной церкви, предпочтение неорусскому стилю отдавали элитарные заказчики - августейшая семья, интеллигентные и состоятельные владельцы загородных усадеб, создатели храмов - памятников государственного значения вроде храма - памятника в честь 100-летия битвы народов под Лейпцигом или храма - памятника на поле Куликовом. Обращение к новейшим художественным течениям в архитектуре сродни пионерской роли старообрядчества в деле внедрения церковного по своей природе творчества в современные формы культурной жизни, например, устройство выставок древнерусского искусства или концертов духовной музыки. То и другое было впервые введено в культурный обиход старообрядцами (6). Подобную деятельность, равно как и обращение новейшим архитектурно-художественным исканиям, можно рассматривать в качестве одного из выражений жизненной позиции, положенной в основу "Окружного послания" и разделившей старообрядческое общество на "неокружников" и "окружников".

В число окружников входили едва ли не все самые яркие предста-

вители духовной и предпринимательской элиты не только старообрядчества, но и России в целом - Рябушинские, Морозовы, М.С.Кузнецов. Именно они начали привлекать к исполнению своих заказов, в том числе и строительству храмов, ведущих архитекторов Москвы и Петербурга, в частности Ф.О.Шехтеля, И.Е.Бондаренко, В.Д.Адамовича и В.М.Маята, Д.А.Крыжановского.

Рубеж XIX-XX вв. в России ознаменовался тем, что ряд архитекторов выбрал областью своих преимущественных занятий культовое зодчество. К их числу принадлежали А.В.Щусев и В.А.Покровский, занимавшиеся в основном проектированием православных храмов, И.Е.Бондаренко, вошедший в историю отечественного зодчества как проектировщик старообрядческих храмов. И хотя он занимался кроме этого проектированием особняков, общественных зданий, усадебных домов, торговых домов, наиболее значимой частью его творческого наследия остаются старообрядческие храмы (7). Относительно большое место занимает проектирование старообрядческих храмов у работавших совместно В.Д.Адамовича и В.М.Маята. Принадлежавшие к последнему предреволюционному поколению архитекторов, они заменили Шехтеля на посту "придворного" архитектора клана Рябушинских и спроектировали для него большое число церквей, городских и загородных домов и зданий общественно-бытового назначения.

В старообрядческих храмах обращают на себя внимание так же особенности их посвящения. Подавляющее большинство их посвящено Богородице, Христу и Николаю чудотворцу. Старообрядчество не затронула отчётливо прослеживаемая в официальном храмоздательстве тенденция - посвящения храмов небесным покровителям императора и членов их семей, событиям, связанным с жизнью императорского дома. Начало ей было положено Петром, сначала пытавшимся сделать градом святого Петра Москву, а затем соорудившим во имя своего два главных собора - Петропавловский и Исаакиевский (будущий император родился в день святого Исаакия Далматского) в новой столице России - Петербурге. Число храмов, посвящённых ангелам - хранителям императорской фамилии увеличивается в царствование Александра I, точнее после победного окончания Отечественной войны 1812 г. и заграничных походов. Однако особенное распространение получает это явление со времени царствования Николая I, ставшее своеобразной компенсацией вышедшей из употребления в это время, получившей распространение в петровское время, формы праславления государя и его верных подданных с помощью уподобления их античным богам и героям или знаменитым персонажам античной истории. Официальная народность в архитектуре второй половины XIX -начала XX в. находит в основном выражение в посвящении храмов святым, соименным ангелам - хранителям императоров и членам их семей. Этим и объясняется необычайно широкое распространение храмов во имя святого благоверного князя Александра Невского и Николая чудотворца, особенно первого.

Посвящения старообрядческих храмов - полная тому противоположность. Практически отсутствуют храмы, посвящённые Петру. Ека-

терине, Елизавете, Александру Невскому. И наоборот, преобладают Богородичные храмы, а среди них - храмы во имя Покрова и Успения Пресвятой Богородицы. Из 14 сооруженных после провозглашения свободы вероисповеданий в Москве храмов 8 посвящены Богоматери, а из этих 8 - четыре празднику Покрова. Их число дополняют Воскресенско - Покровская церковь в Токмаковом переулке и церковь в Переведеновском переулке с престолами во имя Рождества Христова, Успения Богоматери и Николая Чудотворца. Следующими по распространенности после богородичных являются храмы во имя Воскресения Христова и Николы Чудотворца (8).

Аналогичная картина возникает при анализе сведений, опубликованных в журнале "Церковь". Из 27 храмов 13, т.е. практически половина, посвящена Пресвятой Богородице, а из этих 13 - 8 храмов во имя Покрова, 2 - Успения, по одному храму посвящены Ее Рождеству, Знамению и иконе Казанской Божьей матери (9). Приведённая статистика в общем типична для всей России. В Боровске из трёх храмов два были сооружены во имя Покрова, один - во имя Всех Святых (10).

Перечисленные особенности культового зодчества старообрядцев - массовость, стилевые особенности, выбор прототипов и ориентация на определённое наследие, наконец, - явственно выраженные предпочтения в посвящениях - всё это представляет выраженную разными способами религиозно - философскую концепцию старообрядчества. А оба явления есть не что иное как разные формы проявления русского религиозного ренессанса конца XIX - начала XX в. в его старообрядческом варианте, в котором в свою очередь нельзя не видеть одну из самых ярких и характерных национальных особенностей русской культуры "серебряного века".

Старообрядческой ветви культового зодчества и связанного с ним прикладного искусства, рукописей, иконописи, иконостасного дела отвечает обширная философско - богословская литература, представленная именами крупных старообрядческих писателей - богословов - А.И.Кириллова, В.Г.Сенатова, Е.Ф.Мельникова. Каждый из них разрабатывал свой круг проблем. Кириллов исследовал проблему присущего русскому национальному самосознанию мессианизма под углом зрения религиозной доктрины старообрядчества. (11) Сенатов - философию истории старообрядчества (12). Ф.Е.Мельников посвятил свои труды доказательству несостоятельности отождествления старообрядчества с обрядоверием (13). В целом эти и другие авторы словесно формулируют идеи, материализуемые в старообрядческом храмовом строительстве. А именно: старообрядчество является подлинно народной религией (свидетельство тому - массовость храмового строительства, развивающегося без всякой поддержки свыше), сохранившим верность национальным идеалам, рождённым в ходе становления русской государственности, в борьбе за освобождение от монголо-татар и за объединение русских земель вокруг Москвы. Сложившиеся в ту пору идеи русского мессианизма сохранили жизнеспособность и действенность до начала XX в. и в идеологии старообрядчества, и в его культовом зодчестве.

Так получает объяснение ещё одна отчётливо выраженная особенность стилевых предпочтений в строительстве старообрядческих храмов. Их отличает не только приверженность неорусскому стилю. Столь же типично для них предпочтение, отдаваемое ориентации на московское зодчество XV - XVI вв. - времени сложения и расцвета идеи о царствующем граде Москве как о Третьем Риме. Иначе говоря, стилистика, художественная ориентация и особенности посвящения старообрядческих храмов, выражают не просто возрождение или, вернее, никогда не исчезавшую верность допетровской традиции, но главное - выражают верность дониконовской духовной и художественной традиции. Именно верность сложившемуся в годы торжества национального православия религиозно - нравственному идеалу делала невозможным для старообрядческого храмового строительства обращение к архитектурной традиции XVII столетия, жестоко и бескомпромиссно расколовшего единое до того времени православное общество Руси. Храмы, принадлежавшие официальной религии, и сооруженные, как и подавляющее большинство старообрядческих храмов в неорусском стиле, особенно храмы - памятники в честь 300 - летия дома Романовых, использовали в качестве образца для подражания постройки XVII столетия, особенно известен храм во имя иконы Федоровской Божьей Матери в Петербурге. В церковном строительстве старообрядцев немыслимо ни то, ни другое - ни сооружение храмов в честь юбилея царствующей династии, ни обращения к формам архитектуры времени, когда царствующая династия сделала их изгоями.

Всё сказанное подтверждает редкостную жизнеспособность сохранившегося в среде старообрядцев представления о Руси и Москве как о доме Богородицы, Новом Иерусалиме и Новом. Израиле, очевидно, созвучного коренным особенностям уходящего в глубь веков национального самосознания. Доказательством тому служат и программные для культового зодчества старообрядцев московские храмы - собор Успения Пресвятой Богородицы на Апухтинке, сооружённый по подобию Успенского собора в Московском Кремле, и колокольня - памятник на Рогожском кладбище. Возведенная в ознаменование распечатания алтарей, она воссоздавала композицию колокольни Ивана Великого и Филаретову звонницу. Оба избранные в качестве образцов сооружения всеми своими особенностями символически выражали идею Москвы - Третьего Рима и Нового Иерусалима; их подобию, воздвигнутые четыре и три века спустя - её нетленную жизненность.

Как и в религиозно - философских построениях, в архитектуре этих и других храмов обращение к традиции неотделимо от её самой современной интерпретации. О чём бы ни писали старообрядцы - философы, публицисты и богословы, основной пафос их трудов подчинен доказательству принадлежности старообрядчества, а не господствующей церкви, к истинному православию и родства старообрядческой доктрины фунда-ментальными положениями новой русской богословской мысли, начало которой восходит к славянофилам, а развитие представлено трудами Ф.М.Достоевского и В.С.Соловьёва. Авторы - старооб-

рядцы обнаруживают прекрасное знание и сочувственно цитируют работы М.О.Гершензона, С.Булгакова, Н.А.Бердяева и т.д.

Таким образом, религиозно-философская мысль старообрядцев представляет аналогию тому, что получило название русской религиозной философии и тому, что в религиозном искусстве господствующей церкви можно считать её архитектурно - художественной параллелью - проектам храмов, росписям, церковной утвари, созданным для господствующей церкви в неорусском стиле архитекторами Щусевым, Покровским, С.С.Кричинским, художником С.И.Вашковым.

1. Паламарчук П.С. Сорок сороков. Т.4. Окраины Москвы. Инославие и иноверие. М., 1995. С.269-435

2. Петров А.Ю. Некоторые данные по статистике старообрядческих храмов и моленных в Москве // Мир старообрядчества. Вып.2. Москва старообрядческая. М.,1995. С.213-221

3. Дурасов, отец Сергей. Морозовы – старообрядцы // Труды первых морозовских чтений. Ногинск (Богородск), 1995. С.177

4. Осипов В.И., Осипова А.И. К вопросу о времени постройки старообрядческих храмов в г. Боровске // Бюллетень РНИА "Верхнее Поочье". Калуга, 1993. С.23-25; "Старообрядчество: история, культура и современность". Вып.2. 1995. С.47

5. Поздеева И.В. Русское старообрядчество и Москва в начале XX века // Мир старообрядчества. Вып.2. С.8.

6. Дурасов, отец Сергей. Указ. соч. С.180-181.

7. Кириченко Е.И. Илья Бондаренко // Строительство и архитектура Москвы. 1985. №8. С.30-32. О Бондаренко и другом архитекторе - создателе знаменитого памятника колокольни на Рогожском кладбище см. также: Кириченко В.И. Путеводитель по Москве и его создатели // Путеводитель по Москве. Издан к V Всероссийскому съезду зодчих. Под. ред. И.И.Машкова. М., 1913 (репринтное издание). М., 1998.

8. Подсчёт произведён поданным опубликованным в книге Паламарчука. См.: Паламарчук П.С. Указ. соч.

9. Анализ произведён на основе упоминаемых в журнале "Церковь" за первое полугодие 1908 г. 35 храмов, однако в 8 случаях посвящение не указано.

10. Осипов В.И..Осинова А.И. Указ. соч.

11. Кириллов И.А. Третий Рим. Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М.,1914; его же. Современное старообрядчество и его задачи. Никулино, 1918; его же. Истинная церковь // Старообрядческая мысль, 1911, октябрь.

12. Сенатов В.Г. Философия истории старообрядчества. Вып.1 и 2. М, 1908.

13. Мельников Ф.Е. Блуждающее богословие. Образ вероучения господствующей церкви. М., 1911.: его же. Современные проблемы старообрядчества. М.,1915. Кроме того, в журнале "Церковь" опубликован без подписи ряд имеющих принципиальное значение материалов. Его издание началось статьёй "Наши задачи" (Церковь, 1908 №1. С.1 -2. В №№9,10,12,14,16) помещена работа "VII Вселенский собор первообраз старообрядческой церкви". Здесь же печатался до издания отдельной книгой журнальный вариант книги Скатова и т.д.

Л.Б.Шейнин (г.Москва)
**Церковный раскол, границы гражданственности и
культовые здания в московском государстве
(на примере Карелии)**

В литературе нет прямых указаний на то, что церкви и часовни маркировали в своё время территории, которые находились как бы под защитой гражданских законов. Между тем такое их значение было очень важным, особенно для окраин Московского государства.

Население территории современной Карелии исторически меняло своих хозяев. Например, русское население заняло в своё время место карел на западном побережье Белого моря. В свою очередь, карелы оттеснили на север саами (лопарей), живших когда-то намного южнее, в частности в районе Сумского посада (1). Эти процессы происходили стихийно, но в какой-то мере они санкционировались государственной властью.

Дело было не в национальной принадлежности владельцев земли, а в том, что на современном языке именуется гражданством. В допетровские времена гражданами считались те, кто официально именовался "православными крестьянами". Именно они (вместе с допускаемыми на территорию государства иностранцами, например купцами) защищались государственной властью от "обид и продаж". Все другие иноверцы, и особенно язычники, такой защитой не пользовались. Даже в Петровские времена (в 1713 г.) был принят дискриминационный указ в отношении татарских мурз. Им было предложено креститься под страхом потери принадлежащих им имений. Что касалось "простых мужиков", то если они не принадлежали к православным крестьянам, государство их не защищало. Только в 1762 г. по указу Петра III староверы получили свободу вероисповедания и были освобождены от двойного (по сравнению с другим населением) оклада подушной подати. Этим же указом в России вводилось что-то вроде религиозной терпимости для всех существовавших в Империи конфессий.

Но в допетровские времена предпочтение, отдаваемое "православным крестьянам", выражалось в том, что христианское население могло вытеснять нехристиан с их земель, ибо последние считались только данниками - но крайней мере до тех пор, пока они не будут крещены (2). Известно, что большая часть карел приняла христианство в 1227 г., а саами - в 1533 году (3). Представители коренного населения могли оставаться на своих местах и вообще претендовать на защиту государства только в том случае, если они принимали крещение.

Подобная земельная политика действовала позже и в отношении староверов. Иначе трудно объяснить, почему их поселения возникали

Шейнин Леонид Борисович – к.ю.н.

только в самых глухих местах, вроде верховьев Выга и его притока Лексны. (Карелия, как известно, была одним из центров староверчества после церковного раскола во второй половине XVII века).

Из истории Строкинского самосожжения (вблизи Нудожа) в 1693 г. известно, что первоначально несколько сотен староверов бедствовали на Рогозере. (По-видимому, это были лица, вытесненные с насиженных мест их соседями). Хлеб им приносили сочувствующие единоверцы. Не имея средств к существованию, они решились на крайнюю меру и захватили Пудож. После этого староверы обошлись с приверженцами официальной церкви также, как власти обращались с ними (из-за этого часть пудожан бежала в леса). В этой малой гражданской войне власти использовали против староверов местное население. Когда против засевших в Пудоже бунтовщиков были посланы стрельцы из Олонца, к ним предполагалось присоединить вооружённых жителей из Вытегры, Андомы, Нигежмы (что, по-видимому, и произошло). С помощью собранного ополчения староверы были вытеснены из Пудожа, после чего несколько из них сожгли себя. Этот акт можно объяснить безысходностью их положения, ибо они лишались (или уже были лишены) средств к существованию (4).

Идея гражданственности, как следствие православия, и не гражданственности - для не православных или отлучённых от церкви считалась в Московской Руси ещё византийской традицией (об этом говорит литературный памятник "Беседа Валаамских чудотворцев", которую относят к началу XVI века). Поэтому религиозная самостоятельность староверов могла вызвать для них тяжёлые последствия. Занимаемые ими земли не рассматривались как им принадлежащие. Поскольку староверы приравнивались к "Дикой Лопи", их земли могли быть безнаказанно отняты соседями, а сами староверы - изгнаны с насиженных мест.

В этом контексте заслуживает внимания такое обстоятельство, как наличие в том или ином населённом пункте культового сооружения. Постройка часовни, церкви или помещения с поклонным крестом, когда эти объекты получали официальное признание в виде освящения, означала, что население законно пользуется своей территорией и что никто посторонний не может притязать на неё. Именно поэтому в писцовых (официальных) документах того времени всегда указывалось на существование в определённом селении церкви или часовни, называлось её имя, перечислялся состав хранимых в ней икон. В некоторых случаях в дошедших до нас записях, наряду с церковью, отмечалось наличие часовни. В этом случае писцы применяли странную на первый взгляд формулу: "да у часовни церковь" (5). По-видимому, такая запись подчёркивала давность законного владения местностью (часовня, как правило, предшествовала постройке церкви).

Многие историки церковного раскола в России представляют дело так, что существовал конфликт между староверами и официальной церковью, при этом последнюю поддерживала государственная власть. Такую картину рисуют и дошедшие до нас документы. Но на самом деле конфликт был глубже. Помимо властей, староверам во многих ме-

стах противостояли также православные крестьяне - их соседи, получившие как бы санкцию властей на захват земель староверов.

Именно этим можно объяснить, что в до-петровские времена староверы могли уцелеть в населённых местах только при том условии, что они исполняли официальные обряды или по крайней мере числились православными (6). Если же они открыто не признавали официальной церкви, то могли потерять свои земли и должны были перебираться в такую глушь, на освоение которой никто не претендовал. (Именно такой вывод можно сделать из исследования о карельских староверах П.Г.Любомирова "Выговское общежитие" М.,1926). Раскол в Русской православной церкви, по крайней мере в XVII - XVIII веках - это не одно противостояние властей и староверов, но ещё "малая гражданская война" в самой народной среде. В этом отношении Россия не может претендовать на исключительность. Как известно, религиозные войны происходили в свое время и во Франции, и в Германии, а в Испании не перешедшие в христианство мавры и евреи были изгнаны из страны.

В научной литературе неоднократно отмечалось, что "спасение" деревянных строений путём переноса их на охраняемые площадки сохраняет их строительно - архитектурные ценности, но приводит к утрате других важных полезностей. Это относится и к культовым сооружениям. Даже с чисто эстетической стороны, местность, которая лишается своей архитектурной доминанты или просто удачно вписанного здания, теряет в своей колоритности - не говоря уже о потере ею своего исторического наследия. Тем самым обедняются положительные эмоции от её восприятия, которые необходимы для "духовной комфортности" местного населения; теряется привлекательность местности для туристов.

Перенос на новое место культовых сооружений (как и других выдающихся зданий и строений) должен производиться только в крайнем случае. Если же этого нельзя избежать, необходимо маркировать место, откуда вывезен объект, и наносить его на карту. Картографические работы следовало бы провести также в отношении многих разрушающихся или разрушенных культовых объектов. Места из расположения пока что "обозначены" остатками самих этих сооружений и их обломками, но со временем они пропадут, и тогда восстановить их прежнее положение окажется намного труднее.

1. Огородников Е. Мурманский и Терский берега по Книге Большого Чертежу. СПб., 1869.

2. Так различалась "Лопь крещёная" и "Лопь дикая". Первая была под покровительством государства, вторая - как бы вне закона. О гражданских правах лица в Московском государстве в 16 и 17 веках по признаку принадлежности к надлежащей церкви см. Покровский М.Н. Избранные произведения. Т.1. М.,1996. С.239-240.

3. Крылов Н.А. Экономическое значение Беломорского канала. Петрозаводск, 1889. С.4,25.

4. Шайжин Н.С. Старая Пудога с XIV по XVIII век. Петрозаводск, 1906.

5. Там же. С.6.

6. До 1762 г., когда староверам вернули многие гражданские права, они считались как бы гражданами второго сорта, так как платили двойную подать.

А.Г.Мельник (г. Ростов-Ярославский)
Христорождественский собор XVI в. в Каргополе

Каргопольский Христорождественский собор (1562г.) исследован недостаточно. Он представляет собой сложенный из белого камня и кирпича расположенный на подклете шестистолпный пятиглавый трехапсидный храм. Из пяти его барабанов световыми являются только центральный и западные, расположенные над крайними западными угловыми компартиментами, восточные же барабаны изначально были глухими. Средний продольный неф и трансепт перекрыты коробовыми сводами без выявленных подпружных арок. От столпов к стенам переброшены пониженные подпружные арки, на которые опираются упомянутые своды, барабаны и коробовые своды третьего с востока поперечного нефа. Данное перекрытие этого последнего, пожалуй, является наиболее своеобразной чертой рассматриваемого интерьера. Дело в том, что коробовые своды упомянутого нефа так же сориентированы и расположены примерно на той же высоте, как и своды трансепта. Вследствие этого в интерьере отсутствует ясно читаемый пространственный крест. Следовательно, данный памятник нельзя считать крестовокупольным храмом. В основаниях коробовых сводов продольного нефа и трансепта существуют карнизы, состоящие из двух полочек и четвертного валика между ними. Точно такие же карнизы имеются в основаниях сводов третьего с востока поперечного нефа. Значительно ниже описанных карнизов на столпах и стенах собственно храма имеются профилированные карнизы, отмечающие пяты пониженных подпружных арок. Причем эти карнизы проходят со всех четырех сторон столпов, а не только там, где имеются пяты упомянутых арок. Наконец, в основаниях световых барабанов устроены карнизы, по форме близкие к валику. Однако какие-либо обломы отсутствуют в основании сводов этих барабанов и апсид. Нет карнизов в основании пониженных подпружных арок восточного поперечного нефа, принадлежащего алтарю. Отсутствуют и профилированные базы в основании всех столпов. Описанный декор имеет явно выраженные ордерные черты, но не обладает характером целостной ордерной системы, призванной художественно выявить соотношение несомых и несущих частей здания.

Фасады основного объема памятника расчленены пилястрами в соответствии с его внутренней структурой. Каждое из прясел первоначально, судя по сохранившимся фрагментам, завершалось закомарой. Основание здания было оформлено профилированным цоколем. На уровне пят ныне утраченных закомар расположен декоративный пояс. Сходный пояс оформляют венчающие части апсид. Нижний ярус тех же апсид украшен рядом вертикальных тяг, стянутых килевидными двухступенчатыми арочками. Довольно дробное оформление имеют барабаны храма. Южный портал, в отличие от перспективных западного и северного, представляет собой арочный проем, помещенный в простую неглубокую пишу.

Мельник Александр Гаврилович - Музей-заповедник "Ростовский Кремль"

Исследователями уже высказывалось мнение, что рассматриваемый собор построен новгородскими мастерами, но оно еще не было обосновано. В подтверждение данного мнения можно привести следующие аргументы. Смешанный тип кладки собора характерен для зодчества Новгорода того времени. По новгородски трактованы чуть ли не все архитектурные элементы памятника. Но особенно красноречиво указывают на руку новгородских мастеров такие мелкие детали, как тонкие карнизы в верхних частях лопаток, срезанные углы алтарных столпов, оформление южного портала, архивольты с нижней выступающей полочкой аркатур апсид. Итак, действительно, Христорождественский собор построили новгородские мастера. Но важно, что они принадлежали к тому направлению новгородского зодчества, которое испытывало на себе сильное влияние московской и среднерусской архитектуры.

Ранее в литературе справедливо отмечалось, что по композиции Христорождественский собор ориентирован на Тихвинский Успенский собор (1515), имеющий сходное расположение барабанов. Однако от последнего каргопольский собор отличается наличием подклета. Характерно, что подклеты у шестистолпных пятиглавых соборов впервые появляются именно в середине XVI в. Следовательно, подклет рассматриваемого памятника возник в русле этого нового течения в русской архитектуре.

Коробовые своды без выявленных подпружных арок Христорождественского собора порождены новгородской архитектурной традицией. Но сама их парадоксальная комбинация, уничтожившая пространственный крест в интерьере, но не создавшая палатный тип перекрытия, как у московского Успенского собора, впервые рождена именно в рассматриваемом сооружении. Что же касается карнизов в основаниях данных сводов, то они, по-видимому, заимствованы у московского Архангельского собора (1505-1508 гг.), но с оглядкой на Преображенский собор (1515 г.) новгородского Хутынского монастыря. У последнего храма взята и идея карнизов в уровне пят пониженных подпружных арок. От того же Архангельского собора к каргопольскому перешли триумфальные арки алтарной части и сдвоенные окна среднего прясла западного фасада. Правда, сходная пара окон в соответствующем месте первоначально была и у тихвинского собора, но данные окна Христорождественского храма все-таки больше напоминают окна Архангельского собора, а не тихвинского. Идея устройства декоративного пояса именно в основании закомар рассматриваемого памятника, очевидно, восходит к антаблементу Архангельского собора, но трактован этот пояс в духе декоративных фризмов московской и среднерусской архитектуры XVI в. Различие в ширине восточных и западных барабанов также проистекает от Архангельского собора. У него же, а также у ряда других московских и среднерусских памятников заимствован и декор барабанов каргопольского собора. Однако следует отметить, что еще до его строительства некоторые подобные декоративные элементы уже были почерпнуты из тех же источников новгородской архитектурой.

Из всего сказанного следует, что рассмотренный Христорождественский собор является одним из наиболее своеобразных и значительных произведений новгородской архитектуры XVI в.

Е.В.Петрова (г. Улан-Удэ)
**Основные этапы формирования культуры
семейских Забайкалья**

Современное состояние культуры семейских, как результат совместного активного действия социальных групп общества по изменению условий своей жизни, является одной из важнейших сторон социальной практики семейского населения.

Культура семейских в начальный этап адаптации носила преимущественно традиционный характер.

Ее развитие проходило в рамках двух тенденций: сущность первой заключалась в самосохранении, консервации традиций Руси XIII-XVII веков, что соответствовало накоплению культурной традиции; сущность второй - во взаимовлияниях, избежать которых было невозможно, разных социокультурных сред, иноэтнических окружений, вследствие чего происходила культурная интерференция, внесение инноваций в культуру.

Процесс формирования традиционной культуры семейских Забайкалья шел постепенно. В его развитии, следует выделить хронологические этапы адаптации, характеризующиеся наиболее значимыми изменениями, происходившими в жизни старообрядцев в разные периоды времени, позднее поселенных в Забайкалье.

1. Так, к первому периоду мы относим время с начала раскола русского общества до образования духовных центров на Ветке (откуда были выселены Забайкальские старообрядцы).

Раскол в русской православной церкви привел к распаду единой русской культуры. Вся культурная жизнь Руси была непосредственно связана с религиозными традициями, поэтому изменения в одной сфере - религиозной, привели и к изменениям в другой - культурной. Те, кто поддержал реформы Никона, сделал свой шаг в сторону западной культуры, другие остались верны старым обрядам, в основу функционирования культурной традиции последних была заложена тенденция консервации. Этих два, казалось бы, взаимоисключающих направления одновременно были присущи русской культуре XVII века, что, несомненно, отразилось и на процессе формирования культуры семейских.

2. Вторым этапом мы связываем с началом оформления религиозно-культурных центров старообрядчества на Ветке. Старообрядческая культура оставалась в основном традиционной, но, несмотря на значительную степень ее традиционности, обойтись без новаций было практически невозможно. Чаще всего эти новации являлись вынужденной формой адаптации приверженцев старых обрядов к новым условиям

Петрова Елена Викторовна – канд. Социологических наук, Институт Монголоведения Буддологии и Тибетологии СО РАН

существования. Культурная интерференция проявлялась в заимствовании элементов культуры украинцев, белорусов, поляков.

3. Третий период формирования культуры семейских проходил уже непосредственно в пределах Забайкалья, с момента расселения их там и до второй половины XIX века. Этот период характеризовался адаптивной ролью культурных особенностей, а также усилением плотности внутренних культурно-информационных связей внутри группы семейских вследствие того, что были редуцированы каналы этнокультурной информации с материнским этносом.

4. Четвертый этап можно назвать периодом расцвета культуры семейских. Это было время царствования реформатора Александра II и Александра III. Послабления в отношении к старообрядцам со стороны правительства нашли свое выражение в увеличении числа культовых зданий; демографический взрыв определял все возрастающую численность популяции семейских; экономическое благополучие сопровождалось не только поставками товарного хлеба на рынок Забайкалья, но и за его пределы; развитие народного творчества характеризовалось наличием разных стилей в технике резьбы по дереву, домовой росписи, ювелирном деле семейских; обогащалась и расцветала фольклорная традиция.

5. Новый период адаптации начался после Октябрьской революции, когда жизнь семейских подверглась крупным изменениям, предпринятым со стороны государства в отношении всех конфессий, существующих в России.

Основными формами адаптации являлись распад религиозных общин, уход из храмов и совершение обрядов в простых избах, "тайное" старообрядчество, тотальное обмирщение населения, секуляризация. Последующая урбанизация, нивелировка и повсеместная интернационализация привели к потере не только групповой, этноконфессиональной самоидентификации, но и к потере отдельных культурных традиций, оставшихся зафиксированными лишь на страницах научных изданий, да в устной памяти народа.

6. Следующий период связан с началом возрождения культуры семейских (90-е годы XX столетия). Он характеризуется процессом образования религиозных старообрядческих общин на местах, состоявшимся в 1993 году съездом всех Забайкальских семейских, появлением общественных объединений, занимающихся изучением и распространением культуры семейских, притоком молодежи к религии.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что в культуре семейских присутствует как устойчивая, консервативная, традиционная сторона, так и развивающаяся новаторская.

Устойчивая сторона - это культурная традиция. Развивающаяся сторона - это инновации в культуре.

Итак, формирование культуры семейских проходило в русле взаимодействия традиций и новаций. При этом, однако, следует учитывать, что с помощью закрепления новаций, через межпоколенную передачу, происходило формирование новой традиционности и относительной устойчивости культуры семейских.

А.Н.Кирсанов, С.Л.Кирсанова (г. Москва)

**Старообрядчество как этап русского
национального развития**

1. В тезисах "Проблемы самоорганизации Забайкальского старообрядчества" Петровой Е.В. и Петрова В.Л. к одной из предшествующих конференций (24 - 25 апреля 1996 г.) отмечалось наличие двух тенденций в современном Забайкальском старообрядчестве: "Суть разногласий состояла в определении приоритетности культурных факторов. Наметилось два пути, условно их можно обозначить как светско-религиозный и сугубо религиозный. Сторонники первого своими целями и задачами ставили возрождение духовной и материальной культуры в целом, т. е. фольклора, песенного искусства, домовой росписи, ювелирного дела и религии, как одной из составных частей... культуры. Приверженцы же второго пути сводили цель всего возрождения в основном к возвращению обрядовой части древнерусского православия, частично канонического права и догматики. На съезде (1993 г.)...делегаты большинством голосов отдали предпочтение светско-религиозному направлению. Эта ситуация явилась следствием почти повсеместного обмирщения забайкальских старообрядцев..."

По нашему мнению, культурные приоритеты, относимые к "первому пути", с культурологической точки зрения нельзя считать следствием современного обмирщения; указанная двойственность имеет не локальный характер, а общий для старообрядчества в целом, выбор того или иного из двух направлений является принципиальным для национальной идентификации.

2. Эта двойственность вызвана принятием веры в X веке от главного военно - политического противника Руси и стремлением христианства не взаимодействовать с русскими традиционными верованиями, а наоборот, подавить их, полностью заменить собой прежнюю изначальную культуру.

3. В процессе исторического развития происходила русификация византийского христианства, выразившаяся в частичном слиянии с местной традицией, проникновением в христианскую культуру языческих элементов (например, сохранение дохристианского слова "Бог", русификация греческих имён, распространение шатровых храмов наряду с крестовокупольными, языческая фресковая роспись Храма Василия Блаженного, вообще использование языческого орнамента в декоре культовых зданий и предметов, употребление в церковном быту ковшей - одного из главных атрибутов языческих обрядов и др.).

4. Внешним выражением этой частичной русификации явились постановления Стоглавого собора, идеологическая концепция "Москва - Третий Рим", означавшая появление третьей, самостоятельной ветви христианства - русского православия, наконец, учреждение патриаршества.

5. В то же время будущие старообрядцы - сторонники русского православия - упорно боролись с русскими же языческими традициями,

Кирсанов Андрей Николаевич - к.и.н., Московская сельскохозяйственная академия им.К.А.Тимирязева

на основе которых и произошла русификация христианства.

Эти русские народные традиции суть традиции языческие (ср. буквально "язык" - "народ"). Мы имеем дело не с абстрактной русской культурой, а с русским язычеством - с русской исконной религиозностью.

По сути перед будущими старообрядцами стоял выбор в пользу национальной или инонациональной религии. Но выбор этот ими сделан не был. Отсюда и проистекает двойственность, отмечаемая и в наши дни.

6. Введение Нового обряда представляло собой обратную дерусификацию христианства, а реформы Петра I дерусифицировали и всю остальную культуру.

7. Из-за указанной раздвоенности старообрядческое движение не смогло победить. Но оно смогло организовать устойчивое сопротивление, опираясь при этом на предшествующую традицию народной самостоятельности.

Ещё с конца XV в. складывалась система местного самоуправления на выборной основе. При Иване Грозном она поднялась на общегосударственный уровень - Земские соборы. В Смутное время народная самостоятельность достигает высшей точки - самоорганизация народа снизу вплоть до создания собственных государственных структур.

Характерно, что начало церковных реформ середины XVII века совпадает по времени с фактическим прекращением Земских соборов. То есть, старообрядческая самоорганизация явилась прямым продолжением сложившейся за предшествовавшие полтора - два столетия политической культуры народа.

8. Старообрядцы смогли создать альтернативную экономику, вплоть до создания целых отраслей промышленности в национальном масштабе, продолжая тенденцию народного капитализма XVI - первой половины XVIII вв., вопреки правительственной политике закрепощения труда и огосударствления промышленности.

9. Старообрядцы смогли сохранить альтернативную культуру, осуществив своего рода "эвакуацию" старой культуры (сохранив собственно материальные ценности и самих себя как носителей культуры) на окраины. Два крупнейших старообрядческих центра - Русский Север и Заволжье, являются в то же время "заповедниками" русской народной культуры, которая в остальных районах за последние триста лет в целом перестала существовать.

10. Таким образом, старообрядчество после общего культурного раскола продолжало развивать все дореформенные традиции, продемонстрировав принципиальную возможность успешного национального развития на собственной основе. Но эта основа не была до конца собственной.

Можно говорить о "парадоксе старообрядчества": они являются одновременно наиболее последовательными и противниками, и защитниками русского язычества.

Сохранение русской национальной языческой культуры (языческие народные промыслы, фольклор), что находит отражение в вышеуказанном "светско-религиозном направлении" в Забайкальском старообрядчестве, является принципом национальной идентификации. А сугубо религиозное направление, восходящее также ещё к средневековью, к национальному отношению не имеет.

Поэтому, "обмирщением" следует считать само забытое как христианско-религиозной, так и народно-религиозной традиции.

Л.С.Дементьева (г Барнаул)
Старообрядчество Алтая как феномен культуры

О старообрядчестве говорят и пишут давно и много, начиная с XVII в., часто давая этому явлению неравнозначные оценки. В XX в. старообрядчество стали изучать как явление, принесшее в современность и хранящее в ней многие черты древней русской культуры, всех ее аспектов: духовно-содержательного, морфологического, институционального. У XX века много вопросов к прошлому.

На наш взгляд, одним из перспективных путей изучения старообрядчества в настоящее время является путь "изнутри" самими носителями культурно-бытовых градаций и конфессиональных устоев дораскольного времени. Интересно, что в 1923 г. в проект Устава общины барнаульской старообрядческой Крестовоздвиженской церкви был введен параграф о необходимости добровольного исполнения правил, обычаев вероучения, а также научной разработки "относящихся к этой области вопросов".

Проблема изучения старообрядчества на Алтае связана с необходимостью воссоздания объективной истории региональной культуры, т.к. старообрядческая культура - один из важнейших культурных феноменов, участвующих в формировании локальной региональной культуры. В настоящее время появилась возможность показать ее без догматических ошибок и искажений.

Алтай - территория, где встретились культуры многих этнических и конфессиональных групп. Культура старообрядцев развивалась на стыке культурных традиций в условиях диалога культур, и это не могло не сказаться на ее особенностях. И всё же это – самодостаточная устойчивая культурная система, целостность которой сохраняется благодаря религиозной монологичности.

Историко-культурологические материалы о старообрядцах Алтая дают представление о наиболее репрезентативных художественных и исторических памятниках различных согласий (часовенного, поморского, белокриницкого), особенно в области традиционной книжности, касающейся, в частности, репертуара старообрядческих библиотек, основанного прежде всего на общей для всех согласий дораскольной традиции. Кроме того, характер и уровень бытования литературы определяется догматическими особенностями согласий, полемикой между ними и полемикой с представителями патриаршей церкви, а также с миссионерами. Известны случаи, когда к одному и тому же сочинению автора, не являющегося старообрядцем, проявляли интерес представители различных старообрядческих согласий, например, к сочинениям монаха Арсения Суханова о его путешествиях на Восток и "прениях" с восточными патриархами о вере.

Гораздо чаще старообрядцы различных согласий не просто критично относятся к "не своим" сборникам, а с чувством глубокой личной заинтересованности решают, стоит ли давать на прочтение членам общины то или иное сочинение, тот или иной сборник: не навредить бы, не

Дементьева Лариса Сергеевна - Барнаульский государственный педагогический университет

вести в соблазн. В этом одна из особенностей, составляющих феномен культуры староверов - их "исторически сложившаяся психология".

У наставника одного из согласий старообрядцев-беспоповцев хранится сборник, условно состоящий из нескольких частей. В первую часть включены сочинения догматического характера с подробным указанием и объяснением ошибок "'нового предания" по сравнению с древним. Во второй части помещены следующие сочинения: "Краткое счисление настоящего века выгорецкаго общежителства"; "Собор в Керженской обители" - список с оригинала из отделения древних рукописей Санкт-Петербургской Императорской Публичной библиотеки, список из Казанской публичной библиотеки, "въ которой находится Соборное Деяние", из Казанской академии "Разборъ Старообрядческой рукописи, списокъ съ рукописи Соловецкой библиотеки", московского Румянцевского музея, Санкт-Петербургской Академии – всё это "Свидетельства" на "новшества Никоновы" с указанием подписавшихся против них иереев, участников Керженского собора. За тем идет "Копия с присяги, подлинно, 1679 г, Хотящимъ взыти на степень Священства..."; "Чинъ, како приимати от раскольников и отступников къ православной вере приходящихъ...", " Судъ Никона и о его бесчинстве на суде..."; "Семь вопросов Ивана Ивановича Зыкова, данные Московскому братству, на которые не последовало ответов"; "Кафолический символ, показующий скорый конец земнаго мира..., изданный Павлом Онуфриевичем Любопытным"; "Письмо Путешествовавшего в древности иудея къ учителю Аарону о Иисусе Христе Спасителе, Римская рукопись" (перевод); "Беседа Маркова с Токаревым о иконе Господа Саваофа въ городе Барнауле Томской губернии" в июле 1911 г. (Это уже местный материал: Марков Егор Иванович – миссионер, Токарев Григорий Евдокимов – старообрядец). Последнее сочинение в сборнике - "Биографический простой мотив из былин Реформации Никона и его сотрудников. Рассказ печального старца".

Только содержание одного этого сборника способно опровергнуть домыслы недоброжелателей о якобы "темноте" старообрядцев, особенно провинциальных, сибирских и, в частности, алтайских.

Работа алтайских исследователей над изучением феномена культуры старообрядцев Алтая затруднена отсутствием достаточной материальной базы, отсутствием "на местах", т.е. у самих старообрядцев большей части того, что для них было явлением жизни, в том числе молитвенной, и что многие годы является предметом коллекционирования, собирательства и даже разрушения - икон и книг.

Сохранилась опись имущества барнаульской Крестовоздвиженской старообрядческой церкви, сделанная после революционных событий. Но предметы в ней обезличены, неизвестно, когда и где были они созданы, каковы их характерные особенности. Нет описания предметов культа. Лишь частично сохранилась переписка общины в 1915 г. с поставщиком червоного золота для иконостаса и иконописцем подрядившимся писать для церкви иконы "в стиле новгородском".

Но даже имеющиеся исторические факты и материалы, а также современное состояние старообрядчества на Алтае позволяют говорить, что старообрядческая культура по целям, средствам и результатам своего бытия представляет сложный комплекс социальных, духовных и художественных явлений, религиозных и исторических культурных традиций, являясь феноменом локальной региональной культуры.

Е.Е.Дутчак (г.Томск)
**Вероучение странников - безденежных
конца XIX - XX вв. (по материалам археографических
экспедиций Томского университета)**

В Томском крае первые безденежные появились в 30-е гг. XIX в. (1), но современное состояние источниковой базы таково, что позволяет проследить историю отдельных территориальных общин в регионе.

Данная работа посвящена одной из общин странников - безденежных, существующей и по сей день в Белобородовской пустыни (2). В конце XIX - начале XX вв. её возглавлял Фирс Николаев (после переименования Григорий). Он был родом из г. Москвы, с детства бродяжничал и в поисках веры обошёл не только всю Россию, но даже побывал в Америке и Турции, из последней он прибыл в леса Томской губернии (3). Именно эти путешествия Фирса Николаева и дали название толку безденежных в Белобородовской пустыни - "турецкие" (4). Сначала его община насчитывала до 50 человек, а сегодня в ней не больше 10 странников. Реконструкция истории этой территориальной общины только ведётся томскими археографами. Благодаря полевым исследованиям, знакомству с общинной библиотекой, часть которой уже приобретена (5), гораздо полнее можно представить вероучение томских безденежных.

Сегодня вероучение безденежных по-прежнему соответствует бегунской идейной традиции, основой которой являются представления о том, что человечество переживает "последние времена" и стоит накануне второго пришествия Христа; что российские духовные и светские власти - это слуги антихриста, поэтому подчинение распоряжениям властей есть прямая угроза спасению души (6).

Вероучение безденежных остается самым радикальным среди бегунских толков и имеет ряд специфических особенностей, например, только в нём присутствует трактовка денег как "печати антихриста". Странники - безденежные выстраивают свои аргументы этого тезиса на эсхатологической формуле, выведенной из 13 главы Апокалипсиса: "Да никто не может купить или продать, разве имели начертание имя зверево или число имени его". Поэтому безденежные разрабатывают богатейшую символику внешнего вида денег, в частности, что есть "печать антихриста" и где она расположена. Так фрагмент текста из "Книги о Мессии праведном", выделен читателем пометой "о денгах". В отрывке говорится о "пятне антихриста", которое носят его слуги на правой руке и на челе: "Первое пятно: образ властный антихристовымалеванный. Другое пятно: имя его властное, литерами выраженное. Третье пятно:

Дутчак Елена Ерофеевна - канд. ист. наук. Томский государственный университет

литеры которые вкратце число имени его будут за мыкати: 666" (7).

Для безденежных нет ничего удивительного в том, что деньги попадают в ряд предметов, обладание которыми "повреждает" веру. Поэтому в обряд крещения безденежных Белобородовской пустыни на рубеже XIX - XX вв. были введены такие действия: неофит три раза должен плюнуть на монету и, потоптав её ногами, забросить подальше.

Странники, объясняя своё неприятие денег, часто ссылаются и на христианскую традицию вообще, считающую их атрибутом "сребролюбия" и "корыстолюбия". Например, старец Киприан, читая толкование архиепископа александрийского св.Афанасия на Евангелие от Матфея: "Брат если видишь, что имеет кто благоприличную наружность, не на то обращай внимание, обличён ли он в овчую волчу...Но постарайся узнать дела его... если чрево ему бог, и гортань его - ад, если страждет он сребролюбием, корчемствует благочестием, то оставь его" (8).

- выделял его не только отчёркиваниями в тексте, но и записью на полях

- "овчая волна страждет сребролюбием".

Но, не смотря на серьёзные теоретические обоснования запрещения пользоваться деньгами, общины безденежных всегда находили способы для их обхода. По учению Фирса Николаева, "рай уготован только тем, кои деньги не берут, а деньги брать, - всегда виновну быти, тому и покояния нет"(9), хотя общинникам не возбранялось пользоваться тем, что покупалось другими, более того, именно в келье самого наставника и хранились деньги общины. Подобные легальные обходы главного догмата вероучения привели к тому, что странники других толков постоянно обвиняют безденежных в непорядочности и даже еретичестве.

Вторая особенность вероучения безденежных - это проповедь пустынножительства как наиболее предпочтительного, а иногда и единственного способа укрывательства странников. В этом смысле очень показательно рассуждение старца Киприана: "Вера Христова апостольская - теперь она гонимая - от антихриста она улетела в пустыню, в чувственной пустыне парит она" (10). Многие из безденежных более спасительным считают не скитское, а одиночное жительство, аргументируя это так: "иже не обязавшаяся суетами мира сего, но вне мира живущий, в горах и в вертепах и в разселинах земных и плачем безчисленным спасутся. Аще кое где общежительство обращается, то из ста разве один спасётся" (11). Безусловно, в своей трактовке способов спасения безденежных более полно сохранили дух учения Евфимия. Например, другое направление в странничестве - статейники - считают допустимой и жизнь в городах.

Через всю историю страннического согласия красной нитью проходит конфликт между принявшими крещение, занимающими ведущие идеологические позиции в конфессии, и странноприимцами - людьми с низким культурным статусом, но от которых нередко зависело само существование бегунских общин. Лидеры согласия неоднократно пытались урегулировать взаимоотношения беглых и мирян не только обсуждением вопроса о предпочтительном месте укрытия, но и решением проблемы статуса странноприимцев. Именно с этим связан постоянно повторяющийся официальный запрет крещения странноприимцев.

Третья особенность вероучения безденежных связана с высокой оценкой пустынножительства, построенного на "апостольских" началах. Анализируя страннические сочинения первой половины XIX в. А.И.Мальцев приходит к выводу, что для вероучения безденежных характерно требование абсолютного равенства, общности имущества и даже отрицание обычной для христианства традиции духовного наставничества (12). Вторая половина XIX - XX вв. внесли некоторые коррективы в установления первых странников безденежных. Только, по-видимому, тезис об общности имущества не претерпел изменений, но и он относится лишь к тем бегунам, которые живут в одном скиту и ведут общее хозяйство. Безденежные, живущие самостоятельно, руководствуются в целом монашеской этикой нестяжания, которая предусматривает довольствование необходимым. В то же время можно предположить, что равенство членов общин безденежных иллюзорно. Хотя безденежные, в отличие от традиций управления статейников, могут смещать своего наставника самостоятельно и делают это довольно часто, но равенства в общинах безденежных гораздо меньше, чем это декларируется.

В современной исследовательской литературе в большей степени проработаны вопросы истории отдельных старообрядческих согласий, особенностей их вероучения, но такие проблемы как формы социальных организаций и социальных взаимодействий внутри автономных территориальных общин пока остаются мало изученными. Вероятно, включение и этих аспектов в исследовательские программы по изучению староверия способно сегодня ответить на вопрос, почему старообрядчество, постоянно модифицируясь, тем не менее, не ушло с исторической сцены и по - прежнему продолжает оставаться феноменом русской культуры.

1. Миссионерство и раскол в Марийском уезде в 1899 - 1900 гг. // Томские епархиальные ведомости. 1900. 15 дек. С.8-9.

2. Белобородская пустынь находится в Томско-Чулымской тайге в районе с.Красный Яр Кривошеинского района.

3. Новиков И. К истории страннической безденежной (турецкой) секты в Томско - Чулымской тайге // Томские епархиальные ведомости 1899. 1 дек. С.1-8.

4. Красный Яр // Арх.археогр. экспедиции. Том. ун - та Тетр.5 С.18

5. См. наст, изд.: Есипова В.А. Книги из библиотеки старообрядцев странников в собрании ОРК НБ ТГУ.

6. На сегодняшний день наиболее полными по истории страннического согласия, в том числе по истории вероучения безденежных, являются работы А.И.Мальцева. См. например: Мальцев А.И. Старообрядцы - странники второй половины XVIII - первой половины XIX вв. Новосибирск, 1995.

7. Цветник. 70 - е гг. XIX в 4., л.135. Книга находится в составе общинной библиотеки.

8. Выписки из Священного и святоотеческого Писания и творений святых отцов и учителей цепкий / Собр. Ф.Пермяковым. М.. 1913. Ч.2 Л.5об. Книга находится в составе общинной библиотеки.

9. Новиков И. К истории страннической... С.3.

10. Красный Яр: Магнитофонная запись // Арх. археогр. экспедиции Том. ун-та. Кассета 3.

11. НБ ТГУ, фонд ОРК, В-5515, лл.41-41об. (Сборник старо-обрядческий историко-полемиического характера. Нач. XX в. 8. 146 л.)

12. См.: Мальцев А.И. Странники-безденежники в первой половине XIX в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С.330 - 351.

Е.С.Данилко (г.Уфа)

**Староверы-странники в Башкирии (некоторые
архивные и этнографические материалы)**

На территории современного Башкортостана представлены различные толки старообрядчества, как поповского, так и беспоповского направлений. Из беспоповщины можно выделить странническое согласие.

О появлении уже в XIX в. в Уфимской губернии староверов-странников свидетельствуют и архивные материалы из фондов ЦГИА РБ, и публикации отчетов благочинных округов в "Уфимских Епархиальных ведомостях". По имеющимся официальным данным в начале XX в. "странников-бегунцов" в Златоустовском уезде насчитывалось около 150 человек (ЦГИА РБ, И-9, Оп.1, Д.906). Подтвердить точность этих сведений не представляется возможным.

При проведении летом 1997 г. полевых этнографических исследований в северо-восточных районах Республики Башкортостан установлено, что в настоящее время здесь продолжает функционировать община "Истинно православных христиан странствующих", объединяющая староверов из нескольких сел, с духовным центром в с.Злоказово Челябинской области.

Основой вероучения странников, определяющей бытовое поведение и образ жизни, как известно, является представление о невозможности праведного бытия и спасения души истинно православного человека в мире, где, по их понятиям, царствует антихрист, а также непризнание установленности Богом всякой государственной власти. Единственно возможным способом существования носителя истинной веры становился, таким образом, побег из мира. На каждого, вставшего на путь спасения, налагались определенные обязанности, и его поведение подвергалось строгой регламентации. Внутри согласия существовала своя иерархия, разделяющая всех его членов на три группы: странноприимцев, собственно странников и наставников.

Традиции, сложившиеся внутри страннического согласия в течение длительного времени, сохранились и у староверов-странников, проживающих в Башкирии. Община делится на "мирских" и "христиан". "Мирские" до старости живут в миру, работают на государственных предприятиях, пользуются паспортами, получают деньги. Достигнув преклонного возраста, они покидают семью и уходят жить к "христианам". Здесь их, предварительно выдержавших наложенную наставником епитимью, крестят и дают другое имя. Получив статус "христиани-

Данилко Елена Сергеевна – Отдел народов Урала с Музеем археологии и этнографии
Уфимского научного центра РАН

на", они живут скрытно, прекратив всякие связи с миром, проводя время в посте и молитве, не имея никаких документов. По словам информаторов, "христиане" живут преимущественно в городах, так как в условиях более разобщенной городской среды "мирским" легче скрывать свою конфессиональную принадлежность, а "христианам" избегать государственного контроля за их жизнедеятельностью. Во главе общины - наставница. Она выполняет функции духовника: окрещивает, причащает, накладывает епитимьи и т.д.

Определенная специфика присутствует у странников в так называемых переходных обрядах или обрядах жизненного цикла. Особая роль отводится крещению, которое мыслится как посвящение Богу и проводится не над новорожденным, а над человеком, готовящимся к смерти. Собственным странническим комплексом представлений о смерти объясняется и несколько необычная для обыденного сознания ситуация похорон.

Мировоззрение странников основано на эсхатологических представлениях (ожидание конца света, которое связывается с близящимся 2000-м годом; описание признаков его приближения: явления технического прогресса (провода - "сеть, закрывающая небо", самолеты - "железные птицы", телевидение, радио); критическое отношение к правительству; экономический кризис в стране).

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что существование такого уникального явления, как община староверов-странников в Башкирии свидетельствует о высокой степени сохранности элементов традиционной старообрядческой культуры в условиях многоэтнической среды и представляет, таким образом, большой научный интерес.

К.В.Маёрова (г.Москва)

**Алтайские старообрядцы (история, традиции,
лингвокультурологические особенности, "картина мира")**

1. Алтайские старообрядцы представляли до последнего времени относительно замкнутую группу населения (22-23 деревни в Восточно-Казахстанской области и несколько деревень в Республике Алтай) - на юге прежней Томской губернии.

2. Сообщение построено на материалах 6 экспедиции студентов Усть-Каменогорского педагогического института под руководством автора в старообрядческие сёла и на материалах индивидуальных выездов (часто продолжительных) в течение 1953-1967 гг., 1996 г., 1997 г. Экспедиции дали обширные рукописные, магнитофонные, видеоманитофонные записи и фотоматериалы, которые хранятся в архиве автора. Материалы, собранные автором на протяжении 45 лет, позволяют рассматривать исторические, лингвокультурологические, религиозно-этические факты в синхронии и диахронии, выявляют тенденции и направления развития.

3. История заселения старообрядческих сёл тесно связана с историей присоединения верховья Иртыша и Рудного Алтая к России для укрепления новых государственных рубежей (строительство Колывано-Кузнецкой линии и крепостей по Иртышу - Омской (1716), Железинской (1717), Семипалатинской (1718), Усть - Каменогорской (1720), а также форпостов и защит между ними). В числе защит Колывано-Кузнецкой линии значались некоторые старообрядческие деревни: например Бобровская и Секисовская.

Линия крепостей проходила в северо-западных предгорьях Алтая, "одном из благословеннейших краёв не только в Сибири, но и в целой России... Все почти роды хозяйства, в самых больших размерах могут быть в нём устроены" (М.М.Сперанский). Строящиеся крепости испытывали острую нужду в провианте, особенно в хлебе. "Провиант приходит на место в третий год" (Из рапорта сибирского губернатора Чичерина Екатерине II). Для обеспечения продовольствием казачьего и складывающегося горнозаводского населения необходимо было развитие хлебопашества.

Указ Сената 1760 года предписывал "О занятии крепостей по реке Бухтарме и далее... и заселение той стороны по рекам Убе, Ульбе, Березовке, Глубокой и прочим речкам..." (Полное собрание законов Российской империи. Т.XV. №14124). В том же 1760 году был издан указ, разрешавший помещикам ссылать "за предерзостные поступки крепостных на поселение

в Сибирь" (Г.Пейзен, 1859. С.25), а так как на Алтае было мало женщин, Сенат постановил "подлежащих смертной казни колодниц ссылать в верхиртышские крепости для выхода замуж" (П.Головачёв, 1889. С.44). Но правительственная колонизация не пошла.

В 1762 г. Правительствующим Сенатом на основании манифеста Екатерины II издан указ о возвращении русских старообрядцев с Ветки и Стародубья на прежнее местожительство или поселении в местах, обозначенных в особом "реестре"; среди указанных мест значились места "состоящие в ведомстве Усть-Каменогорской крепости".

В 1764 г. на Ветку был послан генерал Маслов ("вторая выгонка Ветки"), который за два месяца выселил оттуда до 20000 старообрядцев (И.А.брамов, 1910. С.3; М.Швецова, 1899; С.Зеньковский, 1995. С.424-437,463,472). По этапу их сопровождали в Сибирь, где часть была отделена и отправлена в Забайкалье, а остальные - на Алтай. Забайкальских старообрядцев стали называть "семейскими" (А.М.Селицев, 1920), а алтайских "поляками" (М.Швецова, 1899). Посетивший Алтай в 1870 году П.Паллас (П.Паллас, 1876. С.217) нашёл существующими польские сёла известные и в настоящее время. Обжившись на новых землях, "поляки" постепенно стали расселяться по Алтаю, перебираясь на территории современной Республики Алтай, образуя новые сёла. К концу XIX века в пяти волостях Змеиногорского округа Томской губернии было 21 "польское селение".

4. "Поляки" поселились на северо-западных склонах Алтая, переходящих в холмистую степь. Это были красивые места с благодатным климатом, буйными травами, плодородной почвой, пригодной для хлебопашества, скотоводства, пчеловодства, огородничества, охоты и рыболовства. "Поляки" были поселены здесь на правах государственных крестьян с обязательством платить двойной податный налог. При поселении им выдавались от казны семена для засева 3 десятин, 54 пуда казённого хлеба, 5 рублей для покупки лошади, кроме того, их на 6 лет освобождали от всех податей.

"Польские" села устраивали рядом с бывшими казачьими форпостами, редутами, защитами, Казаки иногда образовывали рядом особый казачий посёлок со своим управлением, но чаще уходили на новую линию, некоторые из них переходили в старую веру (М.Швецова, 1899. С.34).

5. Получив право свободного вероисповедания, "поляки" и на новом месте сохраняли прежнюю веру, держались деления на поповских, беспоповских и другие согласия, старались меньше общаться и строго противодействовали смешанным бракам. Небольшие группы инородного населения чаще всего ассимилировались с "поляками" или уходили на новые места (Н.И.Гринкова, 1930. С.441; М.Швецова, 1899. С.5; С.А.Чудновский, 1899).

Почти в каждом старообрядческом селе была церковь, в некоторых даже две (например, в Бобровке был и старообрядческая и единоверческая церкви), у беспоповцев были свои молитвенные собрания.

Церкви в подавляющем большинстве деревень не сохранились. В некоторых деревнях в настоящее время ведут работы по восстановлению церкви (например, в селе Бобровка Восточно-Казахстанской области), но очень медленно...

В настоящее время можно отметить отдельные черты возрождения религиозной жизни (церковное строительство, молитвенные собрания, стремление говорить о старообрядчестве, создание музеев старообрядческой культуры), но в то же время в деревнях не всегда знают обряды, мало грамотных людей среди старых старообрядцев и т.п.

Ещё в 70-е годы каждая женщина, начиная свой рассказ, говорила: "Я беспоповская", "я поповская", "свадьбу убегом играли, муж мой беспоповский, а я поповская". В настоящее время эта черта исчезла. Если некоторые ещё называют себя "поповскими" или "беспоповскими" (1996, 1997 гг.), то по существу они не знают, в чём состоят их отличия. В селе Верх-Уймоне все старообрядцы называют себя православными старой веры.

6. Все крестьяне в возрасте от 18 до 50 лет обязаны были ежегодно, кроме своей пашни, обработать по две десятины ржи и пшеницы для продажи на линию, а при неурожаях с них собирали по 6 четвертей хлеба.

После образования в 1779 г. Колыванской области, Колыванско-Воскресенские заводы вошли в неё, а "польские" старообрядцы были приписаны к заводам. Манифест 1799 г. точно определял работы этих крестьян (РГАДА, ф.271, л.69, л.80; Н.Зобнин, 1894. С.19), кроме того, по рекрутской повинности они должны были отдавать сыновей в мастеровые на рудники (Алтай. Историко-статистический очерк, 1890. С.411), что было особенно тяжело, так как приходилось мирщиться.

7. Для поселения выбирались берега рек у подножия гор, чаще всего живописные "радостные" места, если выбор заранее не был определён властями. Слабая заселённость этих мест давала возможность выбора.

"Поляки" использовали строительные традиции и навыки своей жизни ещё до Ветки, что в числе других этнографических и лингвистических особенностей обнаруживает их северновеликорусское происхождение.

В 50-60-е годы в деревнях было много старинных "связей" на подклете разных модификаций (одноэтажных, двухэтажных, с "галдарейками" (галерейками), пятистенки, разных изб, редко встречались крестовые дома. В настоящее время "связи" - большая редкость, "крестовики" - основная современная постройка. Большое внимание уделяется утеплению домов, строительству печей (засыпка пола и потолка, завалины), выведению высокой двухскатной или четырёхскатной крыши, не задерживающей снег. Украшались дома резьбой (наличники окон и дверей, коньки, карнизы, ворота, крыльца, галереи, лестницы). Мебель обычно строилась вместе с домом (кровати, шкафчики, полки, диваны ("канاپели ") и т.п.

Роспись мебели, стен, дверей, печей, шкафчиков до сих пор широко распространена и встречается в домах не только старшего поколения, но и людей среднего возраста. Для обогрева и приготовления пищи до 60-70 гг. использовалась по преимуществу русская печь, иногда с подтоном, в настоящее время строят не только русские печи, но и шведки, различные плиты и даже используют водяное отопление.

Усадьбы старообрядцев, в основном, до последнего времени сохраняли севернорусский тип, напоминая дворы Пермской, Архангельской областей и некоторых других северновеликорусских территорий.

8. Основным занятием алтайских старообрядцев было переложное земледелие, иногда залежное, при котором залоги использовались осенью и весной в качестве пастбищ. Первыми в Сибири "поляки" стали использовать плуг. П.Паллас писал, что поляки "весьма рачительные и добрые земледельцы... Они желают завести и здесь прекрасные огороды, и пчеловодство, каковые они имели..." (П.Паллас, 1786. С.217-218). Капитан Андреев в своей "Домовой летописи" пишет, что поляки сажали "арбузы, дыни, огурцы во множестве... морковь, брюкву, свеклу, репу, бастарнак, петрушку, сельдерей, разные горохи, бобы..., лук репчатый, сеянец, чеснок, мяту, мак, табак вергинский и простой..." (И.Андреев. 1870. С.7).

Старообрядческие деревни на Алтае стали родиной сибирского пчеловодства, которое они вели сначала упрощённым способом, а потом перешли к современным рамочным ("рамщистым") ульям. Мёд и воск до революции отправляли на Ирбитскую ярмарку, в настоящее время - в Европу. До сих пор у многих "поляков" есть пасеки. Доходным промыслом "поляков" была охота (на соболя, куницу, бобра, лис, волков, медведя, козла). В настоящее время охотничьих артелей нет, но индивидуально охотой занимаются многие. Занимались "поляки" и рыболовством: в малых речках ловили мелкую рыбу и хариусов, а в Иртыше - красную рыбу.

Для передвижения и в хозяйстве использовали лошадей; зажиточные "поляки" держали по 20-25 лошадей. В послевоенные годы лошади в хозяйствах "поляков" исчезли. В настоящее время многие держат лошадей. Даже пожилые старообрядки умеют ездить верхом, не говоря уже о детях.

9. Объём сообщения не позволяет привести хотя бы результаты наших исследований диалектных особенностей речи старообрядцев. Заметим только, что в силу своей изолированной жизни, удалённости от других групп населения "поляки" сохраняли до 60-70 гг. нашего столетия необыкновенно яркие фонетико-морфологические, синтаксические и лексические особенности, которые являлись главным свидетельством обоснования их севернорусского происхождения.

В настоящее время лингвокультурологические особенности утрачиваются стремительно ("тают, как вешний лёд") не только из-за влияния радио, телевидения, школы, но и из-за социально-политических процессов, в результате которых большинство "поляков" алтайских деревень оказались в Казахстане, теперь уже в совсем другом государстве.

10. Объём сообщения не позволяет остановиться и на характеристике уже почти не сохранившейся, но в 50-60-е годы широко распространённой и нами детально описанной мужской и женской одежды (будничной, праздничной, погребальной), на описании мужских, женских, девичьих будничных и праздничных головных уборов, украшениях, поясах, на описании верхней одежды, охарактеризовать трудовые традиции и обряды, традиции в приготовлении пищи, проведении сезонных праздников и обрядов, традиции взаимопомощи в быту, особенностях народной медицины (мировоззренческих и врачебных), на характеристике музыкальной и художественной культуры, духовных стихов и песнопений, проведении собраний, вечёрок для девушек, женщин среднего возраста и пожилых, на особенностях мужских и женских

промыслов и ремесел, играх на полянках и т.д. и т.п.

11. "Картину мира" и "языковую личность" алтайских старообрядцев формировали и формируют перечисленные социально-культурные феномены, которые могут быть явными, сохраняться до сих пор в быту, а могут и отсутствовать или частично отсутствовать. Эти глубинные смыслы присутствуют в сознании отдельных личностей и в групповом сознании.

Доминантой семантического кода языковой личности алтайских старообрядцев являются её религиозные и этические правила, которые проявляют себя во всех основных семах: верность религиозным и бытовым традициям отцов, отношение к труду (труд - спасение), к природе, к земле (земля - кормилица), отношение к земледельческой обрядности, усвоение игрового фольклора и т.д.

Религиозно-этическая "грамотность" старообрядцев поражает глубиной восприятия жизни и труда на земле в единстве с природой.

Не редкость люди, отказывающиеся, допустим, от пенсии, работающие в самом преклонном возрасте, потому что труд не только вложение сил..., но и нравственно - этическая деятельность ("Бог - труды любит").

Код знания, как и код религиозно-этических правил пронизывает все речевые структуры языковой личности на разных уровнях.

Анализ религиозно-этических, исторических и других кодов языковой личности алтайских старообрядцев позволяет нам не только судить об их современной "картине мира", но и дает возможность заглянуть на несколько столетий назад и вернуться к "общерусскому языковому типу" того времени, который в целом ряде особенностей сохранился в их "картине мира" до настоящего времени.

12. Научный интерес представляют не только лингво-культурные особенности речи и быта алтайских старообрядцев сами по себе, но и потому, что позволяют нам соприкоснуться с "общерусским архетипом", черты которого почти повсеместно исчезли.

13. Трудовые традиции, образ жизни, организация хозяйства алтайских старообрядцев представляют в настоящее время и несомненный практический интерес, когда дискуссии по поводу того, как нам "обустроить Россию", толкают наших хозяйственников из одной крайности в другую, особенно к новомодным западным опытам, которые не учитывают ни русских природных условий, ни трудовых традиций и опыта.

1. Абрамов И.С. Поездка в Стародубье. СПб., 1910.
2. Алтай. Историко-статистический сборник. Томск, 1890.
3. Андреев И. Домовая летопись капитана Андреева // Чтения в Обществе истории и древностей российских. СПб., 1870. №4.
4. Головачёв И. Сибирь в Екатерининской комиссии. Этюд по истории Сибири. XVIII век. М., 1889.
5. Зеньковский С. Русское старообрядчество. М., 1995.
6. Зобин Н. Приписные крестьяне на Алтае. Алтайский сборник. Вып.1. Томск, 1894.
7. Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства. Т.2. Ч.2-3. СПб., 1786.
8. Пейзен Г. Исторический очерк колонизации Сибири // "Современник". СПб., 1859.
9. Полное собрание законов Российской империи. Т.XV. №14124; Т.XVI. №11725.
10. РГАДА, ф.24, д.35, л.65.
11. Селицев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские. Иркутск, 1920.

С.Е.Никитина (г.Москва)
Орегонские старообрядцы
как лингвокультурные личности

По отношению ко владению языками и традиционной устной культурой орегонских старообрядцев можно разделить на три возрастных группы: людей зрелого и пожилого возраста (от 40 и выше), молодого и среднего возраста (от 20 - 25 до 40), детей и подростков. Разумеется, это деление достаточно условно, к тому же оно должно сопровождаться разделением по полу (см. работы Р.Морриса). Тем не менее можно заметить ряд особенностей, с этими группами связанных.

В силу своей сложной миграционной истории представители старшего поколения старообрядцев оказались вынужденными полиглотами. Действительно, выходцы из Китая - "харбинцы" и "синьцзянцы", прожившие там десятки лет, владели разговорным китайским языком, "синьцзянцы" к тому же, будучи беженцами из Семипалатинской области - киргизским и казахским. Переехав в Бразилию или Аргентину и прожив там кто пять, а кто десять и более лет, они заговорили на португальском или испанском. Приехав в США, вынуждены были в какой - то мере освоить английский. "Турмане" приехали со своим турецким, который выучили в турецкой школе. Таким образом, старшее поколение в той или иной степени владеет минимум тремя языками в устной форме ("турчане"), а "китайцы" ещё и четвёртым, к тому же, подавляющее большинство знает и письменную форму церковнославянского языка, называемого церковным" в противоположность "русскому гражданскому".

Представители старшего поколения являются хранителями многих жанров традиционной словесной народной культуры, песенной и прозаической, знатоками свадебного обряда, жестоких романсов, носителями так называемого "народного православия", включающего мифологические верования и представления. Кроме того, им (особенно женщинам) известен большой пласт советских песен, главным образом, по кинофильмам.

Среднее поколение довольно хорошо владеет английским языком, однако русский язык считает родным и говорит на нём тоже. Старообрядцы, недавно приехавшие из Бразилии и Аргентины, владеют устной и письменной формой соответствующих языков - португальского или испанского. Это поколение является минимум двуязычным, и, поскольку оно английским владеет свободно, это несомненный плюс в адаптационном культурном процессе. Однако нельзя забывать, что они двуязычные, а их родители и деды - полиглоты.

Никитина Серафима Евгеньевна - к. фил.н., Институт языкознания РАН

Полевые материалы, на основании которых осуществляется исследование, были получены в экспедиции к старообрядцам США в 1996 году, осуществлённой по гранту IREX (рук. - директор Р.Моррис и проф. Л.Касаткин).

Представители среднего поколения также владеют некоторыми формами традиционного фольклора, им известен репертуар советских песен. Они хорошо осознают роль русских песен в сохранении этнического языка и культуры. Несколько женщин создали фольклорный ансамбль, который в студийных условиях записывает на кассеты традиционные песни "турчан", "синцзянцев" и "харбинцев"- свадебные, лирические, хороводные, а также жестокие романсы и современные советские песни, услышанные ими по радио, телевидению, из видеофильмов и записей самого разнообразного происхождения. Все участницы ансамбля - их шестеро - отчётливо осознают, что распространение кассет - в качестве подарка или товара - способствует выживанию русского языка. Действительно, нам много раз приходилось слушать эти кассеты, сидя в автомобилях старообрядцев: русские напевы и русская речь сопровождают молодого старообрядца по дороге на работу, домой или в поездке по другим делам. Заметим, что несмотря на то, что участницы ансамбля пытаются фиксировать принадлежность песен к определённой "исходной" группе ("турча-не", "синцзянцы", "харбинцы"), сами они являются носительницами смешанного репертуара. Смешение происходит и естественным путём: свадебный обряд и свадебный репертуар тоже смешанные.

Рассмотрим в качестве лингвокультурных личностей двух сестёр - "турчанок", 46 и 40 лет, организаторов и солисток фольклорного ансамбля. Старшая хорошо говорит на трёх языках - русском, турецком и английском, младшая владеет двумя языками - русским и английским.

Сестры реализуют своё владение русским языком в трёх формах: а) в устной разговорной речи, б) в пении, в) в письменной форме.

Будучи представителями южнорусского диалекта, они сохраняют в своей речи все его основные черты (см. работы Л.Л. и Р.Ф.Касаткиных). Однако в их речи встречаются английские слова, означающие современные реалии и понятия: *insurance*, *civilization* и др., многие английские слова ассимилированы: "следовать", "киновать".

Перейдём теперь к певческой ипостаси сестёр. Их репертуар велик и разнообразен. Вместе с фольклорным ансамблем они записали семь кассет, в каждой из которых по 12-14 песен. Они поют старинные свадебные песни турчан, например, "Не летай, голыбь высоко", редкий вариант исторической песни о смерти Александра Первого ("Отправлялся наш Александра свою армию смотреть"), старообрядческие духовные стихи ("По грехам нашим на нашу страну попустил Господь такову беду", "Плач Адама" и пр.). Наряду с этим с удовольствием поют жестокие романсы ("Ах зачем эта ночь так была хороша"), советские песни ("В одном отдалённом районе"), песни времён гражданской и Отечественной войны.

Песенный репертуар, несомненно, расширяет лексический запас русского "гражданского", выводя его из чисто бытовой сферы. Отметим, что фонетические черты "турчанского языка", особенно смена шипящих и свистящих, в ансамблевом пении становятся менее заметными, иногда совсем пропадают. Происходит приспособление к произношению других участников ансамбля. Таким образом, и словарь, и фонетика в двух сфе-

рах употребления языка - в устной разговорной речи и песенных текстах - достаточно различны.

Сестры поют также на английском языке американские песни - но только когда их слышат, т.е. подпевают. Для нас спели начало одной песни в стиле "кантри". Другое дело - песни турецкие. Старшая сестра говорила, что когда она слышит турецкую речь или турецкую музыку, то "сердце ёкает - даже больше, чем от русской - потому что Турция - родина". Она спела с большим чувством две турецкие песни - одну про войну, другую про природу, долго и старательно искала слова для перевода, пытаясь это как можно точнее: в турецком "слова сходятся и пристают один к другому".

Описание сферы письменных текстов сестёр может быть самостоятельной большой задачей. Младшая сестра записала более трехсот текстов песен, большинство из которых сестры знают и поют, хотя они поют также и много других, существующих лишь в устной форме. Тексты написаны рукою и помещены в двух больших сборниках. Их анализ может сказать очень многое о говоре, о самостоятельной орфографии писавшей, о понимании смысла слова, наконец, как показал Л.Л.Касаткин, о тенденции к гиперкоррекции своего говора.

Для третьего поколения "американский" язык родной. По-русски говорят только некоторые, хотя практически все его понимают. Однако дело не столько в абсолютном возрасте, сколько в том, каким по счёту является в семье ребёнок, где русский язык для родителей первый и родной (например, это люди, приехавшие в 1964 году из Турции подростками). Первый ребёнок, как правило, свободно говорит по-русски, потому что всё общение до школы происходит в семье на русском языке. Английский он приобретает вне дома, в школе и в общении со сверстниками, но при первой же возможности приносит его в свою семью. Такая возможность появляется с рождением младших братьев и сестёр. Они включаются в общение по-английски старшего брата и сестры со сверстниками. Многие женщины средних лет говорили нам, что сами отчётливо осознают, как убывает знание русского языка у их детей от старших к младшим. Правда, практически все дети обучаются церковнославянскому языку. Фольклорная традиция их касается только слегка, однако деятельность ансамбля может в дальнейшем повлиять на их песенный репертуар, тем более, что интерес к традиционным песням и традиционной одежде подогревается до некоторой степени американцами, находящимися со старообрядцами в контакте.

Можно говорить о пассивном и активном владении традицией, касается ли это песен или, например, заговоров. Мне пришлось услышать, что привороты ещё функционируют. И поскольку они направлены на представителей молодого поколения, можно предполагать, что жизнь этого жанра ещё не окончена.

М.Л.Тимохин (г.Москва)
"Демонизация" как прием

Власть литературного жанра в средневековой русской словесности была абсолютной: повествование деспотично довлело самому себе, и даже впечатляющее упорство, с каким продуцировались всё "новые и новые" тексты, неизбежно опиралось на иррациональность раз и навсегда принятого за эталон дискурса.

Таким образом, средневековое письмо, хотя оно, на первый взгляд, и кажется простым следом поисков Другого или борьбы с ним и лишь в известной степени результатом специфических профессиональных навыков, на самом деле - за редким исключением - невыводимо из внеэстетической реальности. Иными словами, любой - пусть и как нельзя более миметически изящный - литературный ход являлся рядовым риторическим топосом. Это относится и к колоритному приёму "демонизации". Действительно, уже в "Повести временных лет" обнаруживаются образчики подобного рода литературных провокаций. Присвоение антагонисту звания героя "кромешного" мира помимо инфернализации противника должно было еще и помочь сориентироваться благочестивому читателю, а верная ориентировка логично приводила к царству благодати, предполагалось, - вместе с автором текста. Между героем "ада" и правоверным писателем (читателем) надлежало разверзаться бездне, бездне смеха и страха.

Следует добавить, что "демонизация" - не только тотальное идеологическое отрицание противника: она еще и бессознательно использовавшееся антагонистами "оправдание" (с чем бы его концептуально ни увязывать) собственной и естественной - по происхождению - бытийной неполноты или, точнее, культурной несостоятельности; если угодно, "ритуальный" диалог с вызванными страхом или смехом фантомами.

Поэтому не поражает накал ненависти, с которым власть демонизировала старообрядцев, - поражает бросающийся в глаза подчеркнуто политический и в то же время едва ли не внутрикультурный характер "демонизации" (практической полемикой была, как правило, полемика с инокультурной традицией). Поражает назойливость попыток отнести староверов к "слугам диаволовым", эта, в сущности, незатейливая отработка заурядного "социального заказа".

Поражает и непродуманность политики властей, ибо террор, развязанный против старообрядчества, интертекстуально усиливался семиотическим - в данном случае диссоциирующим - действием рассматриваемого приёма, умножавшего центробежные тенденции в

социуме своей слепой агрессивностью.

В какой-то мере и в подобной практике обнаруживается бесцеремонно жанровая - по преимуществу - суть "демонизации", не говоря уже о том, что самые тексты митрополитов Игнатия Тобольского и Дмитрия Ростовского, Григория Яковлева, Василия Флорова, Алексея Иродионова и других авторов, утверждавшие "демонизм" старообрядческого движения, нескрываясь доносительские, а значит агрессивно нарративные, имели политическую природу: были "превращённой формой" филократии, иначе сказать, были своим происхождением кровно обязаны микрофизике власти, то есть - на поверку - одновременно оказывались и неосвязаемо внелитературны, и ощутимо внереальны, оставаясь пустым сочинительством, моментом паракультурной политики.

Жанры сказочного анекдота, волшебной былички, кичливого мнимобогословского рассуждения на "демоническую" тему, неуклюже сатирической псевдопародии на "бесовское" поведение староверов (стилистически, по существу, "карнавальной" автопародии), в конце концов, речевые жанры демонизирующей номинации и зачурания (рассыпанные в текстах восклицания типа: "Оле, безумия дьявольского!" и т.п.), являясь банальным приемом, не сводимы, однако, ни к какому реальному бытию (даже и к "доксе"). Это никакая не "правда", это всего лишь текст безволия и безответственности, текст власти, опосредованной жанром, а в определённом смысле и порождение, если можно так выразиться, "тел террора".

Мистифицирующая стилистика антагонистов спровоцировала выдающихся лидеров раннего старообрядчества (например, протопопа Аввакума) на усвоение себе роли вождей "кромешного" мира вплоть до, так сказать, экстраисторического поведения, присущего, кстати, и позднее отдельным идеологам древ-леправославной Церкви. Напротив, знаменитых светильников веры братьев Денисовых инстинкт самосохранения привел к взвешенно квазихудожественному письму, побудив совершить "культурную революцию", предназначением которой стало учиться "внешним наукам". Однако и в том и другом случае реплика невольно попадала мимо цели, потому что не затрагивала политические цели антистарообрядческого энтузиазма, оставаясь "просто" поступком, "просто" литературой. По-видимому, отнюдь не случайно деполитизированность стала одной из доминант старообрядческой идеологии, ибо даже яростно и последовательно парадоксально сопротивлявшиеся "миру антихриста", миру "кажимости" некоторые радикально настроенные беспоповские общины (не говоря уже об умиротворяюще стоических в поисках истинной иерархии поповцах) никогда - во всяком случае формально - не были подлинными субъектами политической истории.

Следовательно, "правдоподобие" всё же восторжествовало - ходульный приём "демонизации" был предан забвению.

К.Даулинг (г.Дублин, Ирландия)
Традиции ткачества в старообрядческих
деревнях Алтая

1. В основу сообщения положены материалы, собранные во время экспедиций в старообрядческие деревни на Алтае (1996 г. - село Бобровка Восточно-Казахстанской области, 1997 г. - село Верх-Уймон Усть-Коксинского района Республики Алтай), а также материалы из архива К.В Маеровой, собранные ею в 1953-1967 гг. Во время экспедиций 1996-1997 гг. были произведены магнитофонные и видеозаписи, собраны обширные фотоматериалы.

2. Старообрядцы были переселены на Алтай в 1760-е гг. после разорения Ветки и Стародубья. Места для поселения были определены специальным указом Екатерины II. На новом месте жительства они нашли плодородные земли, реки, леса.

Им не возбранялось сохранять старинные обычаи, ремёсла и промыслы. Они облагались двойным податным налогом и некоторыми другими поборами. Сами условия жизни, удалённость от населённых пунктов, отсутствие дорог и т.п. поддерживали их стремление к изолированной жизни и необходимость вести почти натуральное хозяйство (С.Зеньковский, М.ИЛилеев, М.Швецова).

3. Религиозно-этнические взгляды старообрядцев и жизненные потребности вели не только к сохранению религиозных обрядов и их особенностей, но и к сохранению ремёсел и промыслов. Среди многочисленных ремёсел и промыслов, которыми занимались старообрядцы, ведущие на протяжении более двух столетий жизни на Алтае изолированный образ жизни, прядение и ткачество были самым распространённым ремеслом.

Прядение и ткачество настолько глубоко вошли в бытовую культуру старообрядцев на Алтае, что стали играть свою роль даже в определении морально-этических норм.

4. Всеобщая распространённость прядения и ткачества среди названной группы населения, высокий авторитет навыков в этом ремесле вели к росту мастерства. Нами засвидетельствованы образцы различных тканей, вытканых разными узорами, имеющих разное предназначение (тонкий холст для рубаш, грубый холст для штанов, понитков, узорные ткани для скатертей и на полотенца и т. д.). В ряде случаев речь идёт уже не о ремесле, а о сложном искусстве.

5. Прядение и ткачество у старообрядцев на Алтае теснейшим образом связаны с требованиями к одежде, связанной с ритуальной, об-

Даулинг Констане – Дублинский университет, Ирландия.

рядовой стороной жизни (одежда для церковной службы, праздничная, погребальная и т. д.).

6. Прядильно-ткацкие традиции старообрядцев на Алтае позволяют судить о состоянии льноводства, прядения и ткачества на территории их первоначального распространения, откуда они принесли их на Алтай и где сумели их сохранить почти до конца XX столетия благодаря изолированной жизни и верности традициям,

7. Одежда, различные изделия из ткани (полотенца, покрывала, скатерти), головные уборы выполняли не только свою практическую задачу, но и являлись символами религиозно-этических взглядов старообрядцев, средством идентификации. Покрой одежды, характер головного убора, узоры вышивок и ткачества поддерживали религиозные обряды, праздничные и трудовые традиции, а также являлись знаковым выражением приверженности к старообрядчеству, выражением следования вере отцов. Например, в 1997 г. в селе Верх-Уймон на молитвенные собрания женщины ходят в специальных сарафанах и рубахах, обвязавшись вытканым поясом (часто с нравоучительными словами из Библии), в шашмурах, оставшихся от матерей или сшитых собственноручно.

8. Быт старообрядцев на Алтае представляется "окном в прошлое", которое показывает нам жизнь старообрядцев в России того времени, когда их московские собратья по вере занимались основанием текстильной промышленности в Москве.

О.Н.Бахтина (г.Томск)
Старообрядческая книга в современном мире
(нравственно-воспитательный аспект)

Хорошо известно, что кириллическая книга явилась основой христианской культуры средневековой Руси, что она была хранилищем вечных истин, что она была духовным руководителем и ориентиром для человека в его жизни и творчестве и душестроительстве, что чтение книг было богоугодным делом и нравственной обязанностью. Эти традиции Древней Руси до сих пор сохраняются в старообрядческой среде. Уже в XVII веке старообрядцы начали тщательно изучать и сохранять древнюю книгу, в которой, по их словам, содержалось слово мудрости и святости, нравственного закона жизни. Внимание к книге впоследствии породило почти всеобщую грамотность в старообрядческих семьях. Не касаясь вопроса о том, что представляет собой старообрядческая книга конкретно (см. об этом работы Н.Ю.Бубнова, И.В.Поздеевой и других), отметим в целом её высокое предназначение: "быть духовным окормителем". Старообрядческая книга, действительно, "и очи духовные, и разумное ведение, и податель добродетели, и улада знания, и кормчий в путешествии по морю житейскому". Всё это ставит проблему культурологического изучения православной рукописной и старопечатной книги, сохранённой старообрядцами, потому что она является не только свидетельством материальной и духовной культуры определенного исторического периода, но и согласно христианской вере проявлением высших смыслов бытия.

Долгое время, говоря о старообрядческой книге, обращали внимание в основном на полемические сочинения старообрядцев, касающиеся вопросов догматики прежде всего. Это закономерно, потому что собственно изучение письменного наследия отцов старообрядчества началось профессорами духовных академий и продолжается современными историками. Преобладающим направлением в изучении старообрядческих книг и сегодня является археография. Это связано с тем, что ещё не проделана предварительная работа по сбору и изданию старообрядческих сочинений. Задача современных археографов осложняется необходимостью изучения не просто репертуара читаемых старообрядцами книг, но самой хорошо упорядоченной и иерархически выстроенной системы книжных авторитетов. Нужно понять отношения в разных согласиях к тем или иным книгам, изучить сам процесс чтения носителей древней книжной культуры, роль книги в духовной культуре старообрядчества. Очевидно, (это подтверждают исследования книговедов), что в старообрядческих собраниях книг преобладают учительные сборники, такие как Пролог, книга о вере, Стоглав, Маргарит, Измарагд, Великое зеркало, Пчела, кормчая и т.д., а на первом месте из читаемых авторов оказывается Ефрем Сирийский и Иоанн Златоуст. (См. например, библиотеку старообрядцев - странников, хранящуюся в Томском областном краеведческом музее). Видимо, это не случайно, потому что книга на Руси всегда оценивалась как важнейшее средство духовно – нравственного

Бахтина Ольга Николаевна - канд. филол. наук. Томский государственный университет

воспитания человека. ("Слово некоего старца о чтении книг" (Изборник 1076 года). "Чтение книг, братья, полезно для каждого христианина... Ведь не создано ни корабля без гвоздей, ни праведника без чтения книг..." и "Стихи о книге" старообрядца - беспоповца XX в. А.К.Килина.

"В часы свободные с любовью

О книге стой ты вспомани

И всей душой как к изголовью

К ней припади и отдохни...

А тому, кто хочет Христу Богу угодить в книгах найдётся истинная радость он должен оусердно книги проходить обращать в них великую сладость") (ОРК НБ ТГУ, №1-850292).

Особо значимая для старообрядческой культуры функция книги состояла в воспитательной, духовном воздействии её на человека. Книга хранила вечные ценности, человек, читающий и воспринимающий сакральный текст, должен был усвоить его душепитательную силу и своё жизненное поведение строить в соответствии с определёнными нравственными заповедями и моральными запретами.

Взаимодействие человека с "душеполезной" христианской книгой сложно, но старообрядцы как истинные христиане всегда стремились к идеальному единству.

Процесс чтения предполагал выбор особого времени, благоговейной сосредоточенности, душеполезная книга читалась вслух с особым литургическим произношением (см. об этом работы Б.А.Успенского). Это требовало особого речевого дыхания, в результате чего возникла "панегирическая медитация" и происходил процесс сакрализации сознания через вхождение в духовное пространство книги.

В общении с книгой старообрядцев интересует не литературность произведений, а символическая сущность события, поэтому чтение воспринимается как духовная страница, как причастие. "Приидёте да причастимся словесы" (Епифании Премудрый).

Отметим, что во всех восточных литературах Средневековья сложилось понимание литературы как наиболее эффективного средства формирования человеческой личности. И здесь особый интерес представляет учение об "энергетизме" литературы. Для постижения Бога и единения с ним душа должна совершить определённые этапы восхождения к центру, "к духовному сердцу" человека, потому что именно оно является высшим органом, превосходящим человеческий разум, способным силой интуиции созерцать самого Всевышнего.

Именно книга и литература способствовали в традиционной культуре оформлению Пути человека, но разные жанры, выполняя воспитательную функцию, определяют разные уровни человеческой духовности. Не случайно во всех традиционных культурах литература считается своего рода формой, в которой "человек отливался как психически и интеллектуально совершенное существо, не заданное раз и навсегда, но находящееся в неустанном становлении" (Брагинский Б.И., Семенцов В.С.). Основу передачи духовного знания составляет усвоение священного текста и учительной литературы.

Итак, можно сказать, что старообрядческая книга являет нам пример жизни и организации особой духовной информации, призванной формировать духовно развитую книжность.

Е.В.Белякова (г.Москва)

Путь к Стоглаву: особенности русской канонической традиции на примере Мазуринской Кормчей*

Стоглав имеет особое значение для старообрядческой традиции. В этом памятнике содержатся нормы, защищавшиеся староверами на протяжении всей истории.

Как известно, собор 1666-1667 гг. отменил решения Стоглава, объявив, что они писаны "невежеством" и "безрассудно".

Важно установить связь Стоглава с предшествующей традицией. Как показали исследования Д.Стефанович и Е.Емченко, в Стоглаве больше всего ссылок на Кормчую Русской редакции и Сводную Кормчую митрополита Даниила. Эти памятники остаются неизданными.

Старообрядческая традиция ориентируется на печатную Кормчую патриарха Иосифа. Но это лишь одна из редакций канонических сборников, существовавших на Руси. Ее особенностью является то, что правила даны в ней в усеченном (синоптическом) виде и отсутствуют памятники канонические русского происхождения. Отсутствует в ней и трактат Епифания Кипрского о ересьях, хотя он имелся в рукописях Сербской редакции, к которой восходит печатная Кормчая. Повидимому, в выборе для печати рукописи, содержащей Сербскую редакцию, уже отразилось определенное отношение к русской канонической традиции.

Изучение русской канонической традиции дает возможность проследить определенные тенденции в распространении на Руси канонических сборников.

В первую очередь надо отметить существование сокращенных сводов, целью создания которых являлось облегчение усвоения канонического материала, пропуск второстепенных правил и правил, не соответствующих русской церковной практике. Примерами таких сокращенных сводов является Номоканон Мефодия, известный только в двух русских списках (XIII и XVI вв.), Устюжский свод (XIII в. - Древнеславянская редакция).

Новым для исследователей памятником является Мазуринская редакция, выявленная Я.Н.Щаповым. Известен один южнославянский (третьей четверти XIV в.) и три русских списка этой редакции.

Правила в ней расположены в порядке XIV титулов, количество правил сокращено почти втрое. Еще одна особенность, отличающая от византийских памятников - отсутствие указаний на то, какое именно правило включает данная редакция.

Данная редакция получила распространение на Руси: в начале

XV в. был сделан Чудовский список (ГИМ , Чуд.168), в конце XV в. - Кормчая Курицына (РГБ, ф.173,187), в 1510 г. - пермский список.

Изучение данной редакции вместе с последующими сокращенными сводами - Мясниковской редакцией показывает, что тенденция к анонимности канонических правил является общей чертой этих собраний.

Вместе с тем Сборники XIV-XV вв. епитимийного характера, исследованные С.Смирновым, содержат правила апокрифического происхождения, содержащие, как правило, псевдонадписания.

Происходит слияние канонического и псевдоканонического материала, в то время как весь канонический материал начинает трактоваться как единая каноническая норма.

Именно этот подход к церковному преданию и фиксирует Стоглав, где выражение "по правилам святых апостол" не означает апостольские правила, а указывает на церковный обычай и практику.

Стр.210.

Е.Б.Смилянская (Москва)
Старообрядчество Бессарабии: история и книжность

I. В Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ хранятся 187 рукописей, приобретенных в 1973-1990 гг. археографическими экспедициями Московского университета в старообрядческих поселениях в междуречье Днестра и Дуная на территории Украины и Молдавии. Подготовка каталога этих рукописей, составляющих ныне Бессарабское собрание МГУ (авторы каталога - Е.Б.Смилянская и Н.Г.Денисов), позволяет сделать ряд заключений об исторической судьбе и своеобразии книжной культуры старообрядчества этого региона.

II. Места компактного проживания русского населения на территории Молдавии и Юго-Западной Украины своим возникновением, как правило, были связаны с миграцией в XVIII-XX вв. русских старообрядцев первоначально за пределы Российской империи в Османскую, где переселенцы могли беспрепятственно строить молитвенные дома и отправлять службу по дониконовским традициям. Еще М.И.Лилеев выдвинул мысль о том, что заселения Бессарабии русскими старообрядцами относятся уже к 1704-1727 гг. и что с самого начала старообрядческого заселения (с 1720-х гг.) Бессарабия была тесно связана с Ветковским центром. После присоединения Бессарабии к России в 1812 г. тысячи старообрядцев пришли в междуречье Днестра и Дуная с общим потоком крестьянской миграции в земли Новороссии.

С XVIII - первой половины XIX в. появляются старообрядческие семьи в городах Кишиневе, Бендерах, Бельцах, Оргееве, Теленештах, Хотине, Сокирянах, Измаиле, Вилково, Килие; в селах Грубно и Белоусовка Хотинского уезда, в с.Кунича (1) (с 1723 г.) Сорокского уезда, Сырково Оргеевского уезда, в селах Старая и Новая Некрасовки Измаильского уезда. В 50-х гг. XIX в. выходцами из Подольской губ. было основано с. Покровка Сорокского уезда, где в 1870 г. была освящена церковь. В 1850-е гг. в волостном центре Хотинского уезда Единцах и в близлежащей слободке Русянах появились общины староверов-беспоповцев (федосеевского согласия), прибывших из Динабурга (Пруссия); в 1901 г. здешние федосеевцы перешли в поморское брачное согласие, сумели построить себе молитвенный дом "наподобие церкви с колокольной и колоколами".

В начале XX в. продолжился процесс расселения старообрядцев по территории Бессарабии, так в 1904/1905 гг. выходцами из с. Грубно были основаны села Новая Грубно и Старая Добруджа, в 1920-х гг. переселенцами из Куничи основаны села Валя-Радоя и Сакаровка, тогда же переселенцы из Покровки и Грубно основали села Егоровка и Новые Пынзыряны.

Смилянская Елена Борисовна - к.и.н., МГУ

Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (проект №98-01-00391)

Весьма приблизительные подсчеты православной миссии в Кишиневе в 80-х гг. XIX в. определили численность старообрядцев Бессарабии примерно в 20 тыс. человек, причем половина старообрядческого населения проживала в это время в Измаильском уезде (2). В 1912 г. епархиальный миссионер Феодосий Воловей располагал сведениями о 22 959 бессарабских старообрядцах, из которых 9 282 человека, преимущественно в Измаильском и Хотинском уездах, называли себя последователями "Окружного послания", 10 873 человека - неокружниками, кроме них были лужковцы (строгие чашники, отделившиеся от беглопоповцев) - 790 человек в Кишиневе, Измаиле и Сокирянах, беглопоповцы - 231 человек преимущественно в Кишиневе, поморцы - 1352 человека в Единцах, слободке Русянах и Измаиле, федосеевцы - 87 человек в Хотине, самокресты - "несколько душ" в Сокирянах (3). Переходов в православие и единоверие миссионеры в Бессарабии почти не отмечали.

В разное время между Днестром и Дунаем возникали и действовали монастыри старообрядцев-половцев: старейшие из них появились еще в XVIII в. в Сырково Оргеевского уезда (разрушен в 1845-1846 гг.) и в Белой Кринице. В начале XIX в. в с. Кунича также появился мужской монастырский скит, в 1884-1886 г. здесь значился уже монастырь с 10 насельниками (разорен в 1886 г.). В 1912 г. на территории Бессарабии существовали монастыри белокриницкого согласия: мужские — Архангело-Михайловский в Кагарлыке (в 1904 г. в нем было 30 иноков; ныне Кагарлык называется Нов. Некрасовка), Петропавловский близ Вилкова на острове в дельте Дуная (в 1904 г. в нем было 40 монахов; закрыт в 1944 г.), женский — во имя Усекновения честных главы Иоанна Предтечи - в с. Муравлевка, а также скиты в Измаиле и с. Лодковка (ныне Васильевка). В 1929 г. в с. Кунича на месте старого мужского монастыря возник женский монастырь Казанской Божьей Матери (с 1990 г. он снова возрождается).

Исторические драмы XX в., немало затронувшие Бессарабию, сравнительно слабо повлияли на активность и численность старообрядческих общин. И ныне здесь функционируют почти все старообрядческие приходы, известные в начале XX в. (около 30-ти). До настоящего времени в регионе живы традиционная культура книгописания и переплетного дела, иконописание и искусство знаменного пения.

Полемическая активность бессарабских старообрядцев всегда была заметно слабее, нежели в других крупных старообрядческих центрах России. Они не испытывали таких гонений, как их единоверцы в России, и для старообрядческой церкви, находившейся в иноязычном и иноверном (во времена турецкого господства) окружении, важнее оказалась роль не полемиста, а хранителя устоев веры и этнической культуры.

III. Характерная черта Бессарабского рукописного собрания МГУ - абсолютное преобладание в нем богослужебной книги. Из 187 рукописей - 139 рукописей богослужебных (включая 78 певческих рукописей).

Старообрядческая литература представлена в собрании списками нескольких известных произведений XVII-XVIII в., таких как Дьяконовы ответы, Пятая соловецкая челобитная, Щит веры. Специальный интерес вызывают сборники и сочинения, связанные с возникновением белокри-

ницкой иерархии (в их числе написанные будущим епископом Ануфрием (Парусовым) в годы его сотрудничества с Павлом Белокриницким).

Большинство древнейших рукописей Бессарабского собрания МГУ (всего XIV - XVII веками датируется 23 рукописи) - русского происхождения, но следует специально отметить, что старообрядцами на территории Бессарабии собирались и древние памятники славяно-молдавской книжности.

В XVIII-XX вв. традиции местного славянского книгописания в Бессарабии прочно связаны со старообрядцами. При этом особенно в XVIII - начале XIX в. в здесь заметно влияние рукописной традиции Ветковских монастырей и слобод. Посредником в связях Бессарабских старообрядцев с Ветковским центром, безусловно, были старообрядческие поселения центральной и Юго-Западной Украины (в записях на книгах Бессарабского собрания встречаются упоминания многих известных старообрядческих поселений Украины). Присоединение Бессарабии к России укрепило контакты заднепровских старообрядческих общин с Москвой, обеспечило приток сюда (особенно в конце XIX - нач. XX в.) рукописей "гуслицких" мастеров.

Бессарабское собрание МГУ дает дополнительные материалы для реконструкции крупных старообрядческих библиотек Бессарабии и Буковины, в собрании хранятся рукописи из монастырских библиотек: Белокриницкого монастыря, монастыря Петра и Павла в Вилкове, Михаиле Архангельского монастыря в Кагарлыке. Из наиболее значительных частных старообрядческих библиотек Бессарабии в собрании представлены рукописи, подаренные священноиереями о. Викулом Семеновичем Поляковым (Бендеры), о. Моисеем Марковичем Сипаткиным (г.Вилково) и потомками книжника из с.Кунича Константина Иустиневича Донцова.

IV. Целостное представление о своеобразии исторического пути и культуре русских старообрядческих общин в Бессарабии, безусловно, невозможно получить, только опираясь на анализ территориального книжного собрания (или даже собраний); настоятельно требуется краеведческое исследование, продолжение совместных полевых и камеральных исследований лингвистов, историков, музыковедов, этнологов. Но и то, что уже собрано, дает основание говорить о старообрядческой культуре юга Восточной Европы, как о значительном, самостоятельном явлении в рамках общерусской культурной традиции.

1. О Куниче подробнее см.: Смилянская Е.Б. Белокриницкие приходы в Молдове (книжность и культура с.Кунича) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск. 1992. С.179-185.

2. Состояние раскола и сектантства в Бессарабии // Кишиневские епархиальные ведомости. 1888. №7. С.322.

3. Воловей Ф. Раскол и противораскольническая миссионерская деятельность в Кишиневской епархии в 1912 г. // Кишиневские епархиальные ведомости. 1913. № 22/23. С.1-3.

А.Ю.Бородихин, Т.Г.Федоренко (г.Новосибирск)
**Книжные и певческие традиции старообрядцев
Кемеровской области
(по итогам археографической экспедиции 1997 г.)**

Музыкально-археографическое обследование Кемеровской области, осуществляемое новосибирскими музыковедами-медиевистами и археографами при поддержке ФЦП "Интеграция" (проект №807) и РГНФ (проекты №97-04-18013 и №97-01-18027) в 1997 г. проводилось в четырех районах: Беловском, Гурьевском, Новокузнецком, Таштагольском. Эти районы вместе с примыкающими к ним частями Алтайского края (на северо-востоке) и Новосибирской области (на юго-востоке) составляет территориальное единство не только в географическом смысле, но и в отношении совпадения исторических судеб старообрядческих групп различных толков и согласий, обосновавшихся на этих землях.

Как и любой сибирский регион, Кемеровская область обладает ярко выраженной спецификой бытования старообрядческих культурных традиций. Интенсивное промышленное развитие области, рост городов и поселков городского типа, отток населения из сельских районов самой области, а также из сопредельных административных округов и, как следствие, переориентация сельского мира на фабрично-заводской уклад жизни, - все это, в конечном счете, привело к необычайно пестрому, типично "городскому" составу старообрядческих объединений, населяющих одни и те же места. Компактные, сравнительно однородные старообрядческие поселения, сохраняющие относительную оседлость, замкнутость и изолированность (в том числе - природно-ландшафтную) от окружающего мира существуют только в Горной Шории.

Для других районов Кемеровской области обычной скорее является ситуация, сложившаяся, например, на реке Ур в Гурьевском районе, где еще до войны образовался поселок старателей-золотодобытчиков. Рост производственных мощностей вызвал необходимость обеспечения дополнительной рабочей силой. В числе прочих групп сельского населения, привлеченных в это промышленное предприятие, были и выходцы из старообрядческих общин Залесовского района Алтая и Черепановского района Новосибирской области. Так в рабочем поселке появились представители белокриницкой церкви и часовенного согласия. Чуть позже из Алтайского края (деревни Каменка и Обухово) сюда же переселяется значительная по числу членов община старообрядцев-новозыбковцев.

Нечто подобное в Кемеровской области можно наблюдать прак-

Бородихин Андрей Юрьевич - к.филол.н., Отдел редких книг и рукописей ГПНТБ СО РАН

Федореико Татьяна Генриховна - к.искусствоведения, Государственная консерватория им. М.И.Глинки

тически повсеместно. "Общую прописку" имеют часовенные и поморцы, филипповцы и "пермяки", поповцы и беглопоповцы, и это ничуть не ослабляет напряженность религиозных споров, не умаляет непримиримость в отстаивании принципов своего вероучения. Догматическая неоднородность старообрядческих поселков приводит, с другой стороны, к формированию такого уникального явления, как семейный собор, когда представителями самостоятельного толка становятся старoverы, связанные исключительно родственными узами. Подобные соборы являются самодостаточными, обладают необходимой полнотой религиозной жизни и не стремятся к объединению с более крупными согласиями, даже единой с ними духовной ориентации. К таковому относится, например, семейный собор Саблиных - потомков известного в среде сибирских археографов старoverа П.Г.Саблина, самостоятельно принявшего решение о переходе из часовенного согласия в поморское.

Близкой к явлению семейного собора можно назвать ситуацию, сложившуюся в стариковском согласии Гурьевского района. Ряд особенностей догматики (изображение Святого Духа в виде голубя на Распятии, крещение "с поворотом" и др.), а также самоназвание выдают принадлежность данных семей к часовенным. Однако связь со своими одноверцами стариковцами давно утрачена, и они отнюдь не идентифицируют себя с часовенными Белова или Горной Шории. Область распространения благочестивых христианских общин для них не выходит за пределы территории на стыке трех административных образований (Алтайский край, Кемеровская и Новосибирская области). Даже в рассказах о скитаниях по сибирскому краю редко упоминается больше одной-двух семей одного с ними духовного направления. Основными признаками "особливости" старообрядческого согласия в их понимании выступают двоеперстие и непосещение церкви ("как отцы и деда"). В этом отношении любопытно самообозначение веры, которую они исповедуют, как "веры греческой кафолической от распятия Христа через крещение князя Владимира до Никона патриарха".

Прихожане РПСЦ, с которыми удалось встретиться, также не представляют собой общины в строгом смысле слова, в силу переноса всех необходимых сторон религиозной жизни в центры иерархии. Но для археографов "белокриничники" представляют особый интерес как старожилы этих мест, ориентирующиеся во внешних отличиях разных вероисповеданий, знающие грамотных старoverов других общин. Так, именно из разговоров с "австрийцами" были получены сведения о ново-зыбковцах Гурьевского района.

Это крупнейшая община данного направления в Сибири. Именно здесь года два назад появился первый и пока единственный на весь регион священник. Кемеровские беглопоповцы тесно связаны духовными и родственными узами со своими алтайскими одноверцами. Как рассказывают сами члены общины, именно разрушение их церкви на Алтае и послужило толчком к переселению в эти места.

Особый интерес для археографов представляют общины филипповского согласия, представители которого в настоящее время редко

встречаются даже в Сибири.

Центр духовного наставничества филипповцев в сибирском регионе находится на Алтае. Именно здесь благословляют новых наставников в общины Новокузнецка, Беловского и Гурьевского районов Кемеровской области.

Духовный корень филипповского толка, по рассказам самих общинников, составляют благословленные старцы Мануил и Корнилий - пономарь; в Гурьевске возник вариант: Мельхиседек, живший в лесу, "мохом заросший". От этих старцев да Иосифа патриарха через общины Уреня и Глазова до современных старцев, - вот "духовный возраст" согласия. Календарей и прочих современных изданий они не признают. Часы в домах показывают "иерусалимское" время: летом разница на три часа назад по сравнению с местным. Называть время по гражданским часам, значит поклоняться антихристу: "Сколько раз назовешь, столько и поклонись!".

Связи между филипповскими соборами различных населенных пунктов очень прочные, и основные звенья, соединяющие разбросанные по Алтаю и Кемеровской области небольшие группы филипповцев - вера и книга.

Книжность у филипповцев сохранилась преимущественно с XVI-XVII вв. Много рукописей, среди которых - сборники догматического или полемического характера, литературные подборки произведений различных жанров. Любители духовного чтения являются великолепными рассказчиками, излюбленные сюжеты - "Житие Алексея, человека божия", "Чудо Георгия о змие", апокрифическая "Повесть об Андрее Критском". О бытовании в личных библиотеках произведений апокрифического толка (нечто близкое к "Беседе трех святителей") говорит и особое пристрастие филипповских грамотеев к загадкам на ветхозаветные мотивы.

Специфической задачей экспедиции 1997 г. было изучение состояния певческих традиций в старообрядческих общинах региона. Работа в данном направлении проводилась в поморской общине Таштагольского района, семейном соборе Саблиных, с отдельными представителями беглопоповского согласия, семейного собора Порозовых (самокресты из поморцев) и включала в том числе аудиофиксацию богослужений и отдельных образцов духовного пения.

Результатом экспедиции стала крупная коллекция фонозаписей, в которой представлены образцы литургического речитатива (погласицы чтения различных книг Св. Писания), образцы пения на образец самогласнов, образцы местных напевов знаменного роспева, два полных литургических цикла: служба Петру и Павлу и служба собору двенадцати апостолов, около 20-ти образцов старообрядческих духовных стихов.

Предварительная оценка результатов экспедиции свидетельствует о перспективности дальнейших работ в регионе, уже ставшим традиционным для археографов, но совершенно неисследованном музыковедами-медиевистами.

Е.Л.Бучилина (г.Н.Новгород)
**Духовные стихи в современном
репертуаре старообрядцев-федосеевцев
Нижегородской области**

Во время археографических экспедиций последних лет, проводившихся в Нижегородской области Институтом рукописной и старопечатной книги (ИРиСК), было собрано и записано довольно большое количество духовных стихов (в дальнейшем - ДС) в различных конфессиональных группах, и прежде всего среди старообрядцев. В собрании ИРиСКА насчитывается более 180 записей духовных стихов и кантов (без учёта их вариантов), бытующих в настоящее время среди христиан в устном и письменном виде. Наибольший интерес для развития ДС в XX в., без сомнения, представляет их репертуар в старообрядческой среде, где до сих пор сохраняется наиболее древний пласт духовных стихов наряду с новыми вариантами. Это связано, прежде всего, с письменной традицией передачи текстов ДС, что позволяет донести до нас редчайшие поэтические образцы старинных ДС. Любовь и уважение к книжной письменной традиции заставляет старообрядцев и сейчас записывать тексты стихов, подражая старинному полууставу. Таким образом, можно говорить об определённой письменной традиции сохранения подобных произведений.

Наиболее яркая и плотная картина, отражающая современное состояние духовных стихов в Нижегородской области, представлена в старообрядческих общинах федосеевцев. Здесь ещё жива традиция исполнения старинных духовных стихов, известных по рукописям XVIII в. Современный репертуар ДС старообрядцев - федосеевцев имеет несколько источников: во-первых, это сборники духовных стихов, изданные в старообрядческой христианской типографии в Москве в начале XX в., во - вторых, это рукописные старообрядческие сборники XIX - XX вв., в-третьих, это устная традиция, передающаяся из поколения в поколение. Следует отметить, что письменная традиция бытования текста оказала влияние и на манеру исполнения ДС: старообрядцы, поющие ДС, сохраняют раздельноречие, характерное для церковнославянского языка, как и при чтении богослужебных книг. Прежде всего, это относится к старшим стихам, которые до сих пор переписываются кириллической азбукой. Видимо, отношение к литургическим текстам переносилось на тексты ДС, поскольку и ДС, и книги соотносились с той древней русской традицией, которая шла от отцов церкви. Однако в последнее время появилась и усиленно пропагандируется новая тенденция в отношении ДС: местные духовные отцы и наставники в 60-70-гг. XX в. выступили с резкой критикой в адрес духовных стихов и с запре-

Бучилина Елена Анатольевна – канд.филолог.наук, Институт рукописной и старопечатной книги. Н.Новгород

Исследование проведено при поддержке РГНФ (проект №97 04 - 06044)

том на их исполнение по той причине, что духовные стихи - "это выдумки и сочинения простых людей", ничего общего не имеющие с богодухновенными книгами. Духовные стихи попали в разряд апокрифов, подлежащих запрету и уничтожению. Таким образом, в настоящий момент отношение многих старообрядческих учителей к ДС кардинально изменилось. Если ещё в довоенные годы духовные отцы и наставники федосеевских общин не только сами увлекались исполнением ДС, но и обучали этому детей, то сейчас только некоторые из них поддерживают эту традицию. Следует отметить, что в небольших федосеевских общинах пение ДС в настоящее время утрачивается, так как старообрядцы уже не помнят ни тексты стихов, ни мотивы их, поскольку нет наставников.

Стиховники, изданные кириллицей, оказывают влияние на формирование и современного репертуара ДС. Они зачастую служат основой для современных рукописных сборников. Иногда ДС исполняют по печатным сборникам. Далеко не всё, что сохраняется в писменной традиции, исполняется сегодня старообрядцами-федосеевцами. Однако писменный состав ДС не менее важен, чем устный, поскольку он определяет круг интересов современных старообрядцев. В рукописных стиховниках II половины XX в. представлено не менее 60 произведений данного жанра (не включая варианты). Из них 45 были известны ранее по рукописным стиховникам XVIII - XIX вв. (хранятся в РГБ), а также были изданы в начале XX в. старообрядческими типографиями. Однако только 12 произведений из 45 сохраняются в устном репертуаре:

1. "Человек живёт на земле, как трава растёт..."; 2. "Среди самых юных лет"; 3. "Боже, зри моё смирение"; 4. "Взирай с прилежанием..."; 5. "Горе мне, увя мне..."; 6. "Потоп страшный умножался..."; 7. "Из пустыни старец в царский дом приходит..."; 8. "Вечер с другом я сидел..."; 9. "Плачь пустынных жителей, соловецких иноков" ("По грехам нашим на нашу страну..."); 10. "Время радости настало"; 11. "Кому повем печаль мою..."; 12. "Всяк человек на земле живёт".

Из духовных стихов, отражающих историю старообрядчества, в современных стиховниках присутствуют лишь следующие: "Петрозаводская могила (к кончине Ф.А.Гучкова в 1853 г.)"; ("Там, где север хладный, бурный..."); "Аввакум и семья в изгнании"; "Стих о разделении церкви при Никоне патриархе"; "О Никоне"; "О разорении Соловецкого монастыря"; "Стих воспоминательный о отце Андреи Дионисьевичи" ("Европа ты славнейшая"). Однако в устной традиции сохранился лишь стих о кончине Ф.А.Гучкова. Возможно, это связано с тем, что пострадавший за веру Ф.А.Гучков был федосеевцем.

Самыми популярными из опубликованных в начале века ДС продолжают оставаться такие, как "Райская птичка" ("Жил юный отшельник..."); "Какунуло замыкает..."; "Ахты, пташка и бедняжка..."; "Прссветлый ангел мой господень..."; "Слава, слава в вышних Богу..."; "Идёт старец из пустыни..."; "Спит Сион и дремлет злоба..."; О трёх гробах на Сионской горе; "Гора Афон, гора святая..."; "Умоляла мать родная..."; "Слёзы ливши о Сионе..."; "Поздно, поздно вечерами..."; "О смерти Господа Иисуса Христа" ("Со страхом мы, братие, мы послушаем божие писание господних страстей"); "Здесь везде одно гоненье..."; "Востание, что спишь, от сна пробудились" и др.

Из стихов, не вошедших в рукописные и изданные стиховники

XIX-XX вв., популярны следующие: "Незаметно, как проходит..."; "Ты не пой, соловей..."; "Вот скоро настанет мой праздник"; "Два ангела"; "Два голубя"; "Жизнь плачевная настала"; "Не ропщи на суровую долю"; "На всех солнце светит..."; "Плач младенца"; "Алексей Божий человек" ("Я родился в граде Риме..."); "Сороковой день"; "Сон Богородицы" и др. По свидетельству федосеевцев, эти стихи вошли в их репертуар в 30-е гг. XX в., а "Сороковой день", "На всех солнце светит" только в последние годы, хотя у других старообрядцев, а также в новообрядческой среде они известны довольно давно.

Таким образом, из 60 произведений, сохраняющихся в письменном виде, продолжают бытовать в устной традиции лишь 34 ДС. Приведённый состав отражает современную тенденцию: практически выходят из употребления стихи, касающиеся истории раскола, святых мучеников, чудотворцев и т.п.

Некоторые ДС утратили мотив или "погласицу", их могут читать как стихи. Например, стих о Никоне только читают, но не поют и не помнят, чтобы его пели.

Несмотря на постепенное вытеснение старших ДС новыми вариантами, в репертуаре современных старообрядцев-федосеевцев ещё сохраняются некоторые силлабические вирши, а также стихеры, исполняющиеся "по гласам", полностью вышедшие из употребления в соседней православной среде. Интерес представляет не изданный ранее "Стих Николе святителю" ("Приидите, празднующи...").

Современное исполнение ДС претерпело значительное изменение по сравнению с прошлым. Безвозвратно исчезает традиция коллективного исполнения стихов "по гласам" и "По солям" в общине по случаю праздников. Основными исполнителями ДС в настоящее время являются "клирошане", которые поют их, как правило, на поминках, во время поста. Конечно, любители ДС могут исполнять их в любое время. С другой стороны, в каждой общине сохраняется свой мотив отдельных ДС, своя "погласица", передающаяся из поколения в поколение. Хороший певец может знать 3-4 варианта исполнения одного и того же ДС, а также в случае необходимости может редактировать стихотворный текст. Состав устного репертуара, как правило, ограничивается местными устоявшимися традициями.

Таким образом, в нижегородских старообрядческих общинах федосеевского согласия в конце XX в. ДС продолжают бытовать в письменном и устном виде. Письменная передача ДС, их литературная обработка способствует тому, что жанр ДС стал занимать промежуточное положение между христианским фольклором и литературой. При этом следует отметить, что старшие стихи практически исчезают из репертуара старообрядцев, а вместе с ними утрачивается разнообразие тем и сюжетов: уходят духовно-повествовательные стихи о святых, о мучениках, о праотцах, о рае; остаются стихи "прощальные", о последнем времени, о грешной душе. Сюжетная канва сменяется душевными переживаниями лирического героя, которые близки душевному состоянию исполнителя.

С.В.Сироткин (г. Москва)
Из истории книжной культуры Ветки

По императорскому указу из Правительствующего Синода от 18 октября 1735 года велено было старообрядцев "мужеска и женского полу, взятых из слободы Ветки", разослать под караулом по разным российским монастырям. Судьба их достаточно хорошо прослеживается по документам.

Полковник Сытин, участвовавший в выгонке, кроме "раскольников", прислал в Глухов забранную им в Ветке церковную утварь, образы и книги. Дальнейшая история конфискованных ветковских книг выясняется по архивным источникам РГАДА, хранящимся в фонде 1183 (оп.3, ф.8 за 1736 г.).

Из Глуховской канцелярии министерских дел Малороссийского правления, забранные в ризнице Ветковского старообрядческого монастыря утварь и книги, прапорщик Евсей Чуркин с конвоем доставил в Московскую контору Правительствующего Синода в 1736 г. При доставленной в Москву утвари прилагалась подробная опись, благодаря которой известен перечень конфискованных в монастыре вещей. Это более 20 колоколов, множество риз и других одеяний, святых образов. Так, например, самый большой колокол, находившийся в старообрядческом храме, весил 30 пудов, а наименьший - 3 фунта. Только книг по реестру печатных, письменных и тетрадей насчитывалось 711 единиц хранения, "да особливо разных мелких книжек и поминаний полтора мешка".

Московская синодальная канцелярия, озабоченная свалившимся на нее грузом, обратилась к указу от 22 февраля 1736 г., согласно которому "велено взятую у раскольников церковную утварь, книги и образы, написанные по их раскольниковскому мудрованию присылать" в Святой Правительствующий Синод "ко употреблению в убогия монастыри и в недостаточныя ружныя и малоприходныя церкви..."

Конфискованную утварь принимали по описи, "а паче книги" протопоп Николаевского Гостунского собора Трифон и священник Вознесенского девичьего монастыря Андрей Алексеев. Привезенную ветковскую "поклажу" приказано было поместить в Чудове монастыре, "усмотри к хранению того всего палатку, а ее запечатать и быть при карауле солдатом". При переучете описи священники проявили немалые знания и выявили некоторое несходство с глуховской описью.

Составленный ими новый, более точный, реестр учел 807 книжных единиц хранения и прежние "полтора мешка" малых рукописей. Почти половину книг и "тетрадок" составляли рукописи (всего 371).

Учебной литературы (псалтырей и часословов учебных, азбук) выявлено 130. Репертуар ветковских книжников оказался весьма широк: наряду со служебной и учебной литературой, в вывезенном собрании было много четких книг разнообразного содержания (размеры статьи не позволяют более подробно остановиться на этом вопросе).

Кроме захваченной ризницы Ветковского старообрядческого монастыря, в Москву офицером Протопоповым тогда же были доставлены из Стародуба через Глухов книги и "некоторые святоши" (с реестром), изъятые из старообрядческих слобод и скитов. В описи указаны владельцы конфискованной утвари: чернецы Фаддей, Иуда, Иринарх, черницы Нимфодора и Маремьяна, Голендуха, Пелагея, климовский поп Иван, черный поп Макарий Шеломовский, зыбковский поп Патрикей и наставник-учитель монах Варлаамий. По реестру за ними оказалось 38 печатных и письменных книг.

После помещения Ветковской ризницы в Чудове монастыре, в Московскую синодальную правления канцелярию посылались прошения из "недостаточных" монастырей и церквей о вспомоществовании из "раскольничьей" утвари, икон и книг. Так, колокола повелено было отдать в Заиконоспасский монастырь для перелива их в один большой колокол, туда же отдавалось напрестольное евангелие. Тогда же два евангелия отправляются в Николаевскую Боршевскую пустыню в Севский уезд и т.д.

В августе 1743 года архимандрит Чудова монастыря Илларион извещал синодальную контору, что столярная палата с хранящейся в ней ветковской поклажей "полом обвалилась", а караульные объявляют, что они опасны, дабы от той ветхости той поклаже какой траты не учинилось"...

29 сентября 1743 года Синодом из конторы указано: "велено хранящиеся в том Чудове монастыре, взятые у ветковских раскольников старопечатные и писменные по их расколническому суеверию книги...-отдать в оную Московскую типографию, в которую и перевести на подводах оного Чудова монастыря, а в той типографии оные все по вышеозначенной описи приняв, положить с прочими таковыми ж в удобном месте и хранить накрепко, дабы как расколники и их учителя из оных чего чрез кого выкрасть не могли..."

Но еще в июле 1744 года "раскольничьи" книги по-прежнему хранились в Чудове и Синод запрашивал Московскую контору, когда же те книги будут перевезены "и для чего те книги ныне не перевезены".

Возможно, эти книги или часть их теперь находится в составе библиотеки Московской типографии и хранятся в РГАДА.

Н.С.Мурашова (г.Новосибирск)
**Тематическое строение поэтических текстов
старообрядческих духовных стихов**

Содержательное многообразие духовных стихов во многом обусловлено богатой источниковой базой их сюжетов, восходящих к апокрифическим преданиям, книгам Библии, переводным повестям, агиографической литературе, византийской гимнографии и развившейся на ее основе покаянной лирике. В результате в русской духовной поэзии сложились следующие тематические группы: 1) догматические памятники, состоящие из эсхатологических, доксологических (гимнологических) и евхологических (покаянных) стихов, 2) исторические образы, включающие ветхозаветные, новозаветные, житийные, космогонические сюжеты, а также эпизоды из реальной - древнерусской и старообрядческой истории, 3) лирические вирши нравственно-дидактического содержания, излагающие этические нормы христианской жизни, философские размышления о смысле бытия.

Наибольшее распространение получили стихи эсхатологического содержания, повествующие о человеческой смерти, кончине мира, Страшном суде, наказаниях за грехи. Расцвет эсхатологической поэзии совпадает с этапом перехода преимущественного бытования духовных стихов в старообрядческую среду - рубеж XVII-XVIII вв. Эсхатологические памятники в России создавали Андрей Белобоцкий, мастера Новгородской школы, Андрей и Семен Денисовы.

Композиция эсхатологических стихов, как правило, составлена тремя разделами. Первый из них включает описание грехов, совершенных человеком в своей земной жизни. Данный отрезок повествования часто облекается в форму плача души при расставании с телом, что характерно именно для русской духовной поэзии. Следующий раздел посвящен изображению адских мук. Заключительная же часть представляет собой морализаторское наставление о соблюдении праведной жизни. Иногда она содержит обращение к друзьям, братии, сродникам с просьбой помолиться за душу грешника.

Несмотря на то, что эсхатологические духовные стихи встречаются в репертуаре старообрядцев различных толков и согласий, тем не менее приоритетное развитие они получили в среде староверов-поморцев. Видимо, данный факт обусловлен распространенностью в поморской книжности и в целом в их взглядах и представлениях мотивов о воцарении антихриста и близкой кончине мира.

К образцам совершенно противоположного образного строя и

Мурашова Наталья Сергеевна - Новосибирская государственная консерватория им. М.И.Глинки.

Исследование проводится при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект №97-04-06406)

эмоционального наполнения относятся стихи, содержащие доксологические мотивы. Они отличаются приподнятым, праздничным тоном. Основной сюжетный стержень таких стихов - славение Бога, Богородицы, небесных сил. Во всех доксологических образцах обязательно используются поэтические формулы, включающие славословия: "слава в вышних Богу" "прославьте Бога всех устами". Символы и метафоры подобных образцов отличаются торжественным звучанием. В них встречается сравнение с такими природными явлениями, как весна, небесная красота, луч солнца. Ярким колоритом отличается цветовая символика: "красные древа", "лазоревы цветы". Торжественный характер славильным стихам придает использование "музыкального" мотива: высшим выражением хвалы Богу является пение.

Однако зачастую в торжественных гимнах содержится напоминание о конечности земной жизни. Объединение светлого начала с эсхатологическими мотивами представляется одной из показательных особенностей старообрядческого поэтического творчества, соответствуя его назидательно-дидактической направленности.

В сравнении с коллекцией эсхатологических духовных стихов гимнологических образцов немного. Тем не менее, следует заметить, что авторитетные исполнители обязательно включают в свой репертуар доксологические произведения. Это связано с их частой приуроченностью к торжественным ситуациям: свадьбам, празднованиям церковных праздников и т.д. Таким образом, доксологические стихи, по сути, являются разновидностью обрядового музыкально-поэтического творчества старообрядцев.

Большую группу составили образцы "исторического" содержания. Применение термина "исторический" в данном контексте носит несколько условный характер. К таким памятникам относятся стихи, основанные на сюжетах ветхозаветных, евангельских, житийных историй, а также событий, имевших место в реальном историческом прошлом, главным образом, связанным со старообрядчеством.

Поскольку Библия долгое время не была обиходной книгой в России, то основной массив духовных стихов, сюжетно восходящих к книгам Ветхого Завета, был создан уже в 18-19 вв. Однако появление внебогослужебных литературных текстов, сюжетными источниками которых были библейские псалмы, относится в России еще ко второй половине XVII в. Этот процесс связан с именем Симеона Полоцкого. "Псалтырь" С.Полоцкого с напевами В.Титова (1680 г.) возникла под влиянием европейских традиций силлабического виршетворчества и кантового пения. Традиция поэтического перевода Псалтыри продолжала активно развиваться в последующее время благодаря творчеству Ф.Прокоповича, В.Тредиаковского, М.Ломоносова, Г.Державина, А.Апухтина, многих безымянных авторов. Риторические вопросы и восклицания, яркие эпитеты, приподнятая эмоциональная атмосфера отличают поэтический стиль духовных псалмов. Распространению подобных образцов в старообрядческой среде во многом способствовали печатные сборники, издаваемые А.И.Морозовым.

Подавляющее большинство новозаветных духовных стихов также относится к литературной традиции позднего виршетворчества. Сюжеты евангельских стихов, бытующих среди староверов, посвящены описанию различных этапов земной жизни Христа и его воскресению после смерти, образуя своеобразный христологический цикл в соответствии с евангельской хронологией событий.

К собственно старообрядческим духовным стихам относятся образцы, сюжетно связанные с событиями раскола РПЦ, содержащие мотивы гонения за веру и пренебрежение древлеправославной стариной, а также посвященные наиболее выдающимся представителям старообрядчества (соловецким инокам, протопопу Аввакуму, боярыне Морозовой).

И, наконец, в лирических духовных стихах речь идет о различных эмоциональных переживаниях, связанных с размышлением о близкой кончине, тоской на чужбине по родным местам, восхищением природой. Зачастую эти образцы не связаны с религиозными образами, они могут быть основаны на светских сюжетах. Отнесение же их к категории духовных стихов стало возможным благодаря особому функциональному статусу данных памятников как постовых песен.

Итак, в содержательно-тематическом плане духовные стихи старообрядцев отражают всю широту и многообразие данного вида творчества: от поэтической версии канонической религиозной истории, свободного пересказа библейского псалма, изложения эпизодов из жизни христианских подвижников до морализаторского наставления о нормах христианской жизни.

О.В.Никитин (Москва)
"Псалмы лексинских девиц"

В составе архивной коллекции бывшего Императорского Русского географического общества в Санкт-Петербурге нам удалось обнаружить интересную рукопись. Она датируется предположительно: по характеру почерка, близкого к уставному, который являлся привычным для самобытных произведений старообрядцев, по бумаге, наличию выносных знаков, приписок и т.п. Считаем, что данный документ можно отнести к концу XVIII - началу XIX столетия. На л.1 настоящей рукописи сохранилась печать Архива Географического общества, свидетельствующая о дате поступления рукописи в фондовое хранение: 7 января 1877 года.

Указанная рукопись имеет такое название: "Псалмы лексинских девиц". Этот манускрипт представляет собой текст на 12 листах. На каждом листе 15-16 строк. Листы переплетены в небольшого формата "блокнот" и пронумерованы, видимо, уже при поступлении документа в Архив. Лист 12об. - чистый. На первом же листе в нижнем левом углу сохранились остатки сургучной печати и трудно читаемая запись скорописью XIX века, Начала абзацев, заставки, названия стихов даются чернилами красного цвета. Заглавные буквы напоминают рисованные заставки древнерусской житийной литературы и выполнены весьма искусно, с соблюдением принципов графического построения таких литер.

В рукописи помещены следующие псалмы лексинских девиц:

1) первый стих имеет собственно заголовок всей рукописи, рассказывающей подробности духовной и бытовой жизни лексинских насельниц - "Псалмы лексинских девиц" (лл.1-3);

2) второй стих называется так: "Стих высокопочтеннейшей девице Наталии Кузьмичне" (лл.3-4об.), посвященный, как следует из этого отрывка, одной из пустынножительниц с описанием "духовного воспитания" и "счастливых лет добродетели" оной;

3) третий стих - "Стих о Борисе и Глебе" (лл.4об.-8об.) - описывает известную летописную историю в специфическом оригинальном стихотворном изложении лексинских девиц;

4) и последний, четвёртый, стих (лл.9-12) также весьма символичен и оригинально построен - "Стих о страшном потопе Ноеве и всему миру ужасном".

Стихам были присущи характерная огласовка, интонация и паузы, что отчасти проявилось в характере диакритиков и постоянном присутствии ударения в словах.

Указанный нами и неизвестный ранее памятник старообрядчес-

Никитин Олег Викторович – Государственный педагогический университет, г.Москва.

кой письменности, как мы полагаем, целесообразно опубликовать полностью и в дальнейшем исследовать как один из ярких образцов письменной скитской культуры XVIII века.

В целом следует отметить, что памятники монастырской письменности XVIII века - чрезвычайно интересный, разнообразный пласт русской национальной истории, требующий углубленного анализа, внимательного и целенаправленного изучения. Научная разработка рукописных источников из монастырских собраний, их описание и грамотное издание - одна из основных задач современной науки.

Стр.226.

Ж.Лебедева (г.Вильнюс)
Духовные стихи старообрядцев Литвы

Образование старообрядческого общества в Литве связано с массовым переселением старообрядцев во второй половине XVII - XVIII вв. Мигрирующие в основном из Псково-Новгородского края семьи перенесли в Литву свою фольклорную традицию. Первые сведения о духовных стихах в Литве связаны с деятельностью исследователя старообрядческой культуры в Прибалтике Ивана Никифоровича Заволоко (1897-1984), издававшего с 1977 по 1933 г. в Риге журнал "Родная старина". До Второй Мировой войны Заволоко бывал в г. Дукштас (Игналинский р-н), где распространял им изданный в 1933 г. в Риге сборник духовных стихов и обучал местных старообрядцев пению.

В советский период в Литве не уделялось должного внимания изучению наследия и бытующей традиционной культуры старообрядцев. В период с 1960 по 1986 г. студентами-филологами Вильнюсского университета и Вильнюсского педагогического института было зафиксировано 40 вариантов 18 сюжетов духовных стихов, записи которых носили случайный характер. В 1996г. на базе Вильнюсского университета была организована группа для комплексного изучения культуры старообрядцев Литвы. Проведённые летом 1996 и 1997 г. в северо-восточной и центральной части Литвы экспедиции подтвердили существование богатого наследия местной старообрядческой духовной культуры.

Весомое место в жизни и сознании старообрядцев Литвы занимает древний жанр русского фольклора - духовные стихи. Опираясь на рассказы информаторов, возможно более явно воспроизвести картину бытования этого жанра:

1. Духовные стихи пели старообрядцы ("Умоляла мать родная", "Горо Афон" и др.).

2. Вплоть до начала XX в. произведения этого жанра исполняли и бродячие нищие (без инструментального сопровождения, преимущественно общерусские духовные стихи: "Страшный суд", "О Лазаре и убогом", "Сон Богородицы" и др.)

3. С 1934 по 1940 гг. в д.Федоришки (Биржайский р-н) существовал уникальный старообрядческий духовный хор, который исполнял духовные стихи. В общине старообрядцев Литвы бытует два основных типа текстов духовных стихов: старинные общерусские и стихи созданные староверами. Изредка встречается так называемая диффузия духовного стиха с жестоким романсом или балладой. Музыкальная

Лебедева Жанна - Академия Музыки Литвы

форма записанных в Литве духовных стихов полностью зависит от формы стихосложения (чаще встречаются силлабические тексты). Мелодические особенности:

1. Трихордовая основа.
2. Обилие восходящих и особенно нисходящих квартовых интонаций.
3. Узкий диапазон мелодии.

Духовный стих в наше время - почти исчезающий жанр старообрядческого фольклора, который связывает в сознании современного старообрядца его сегодняшний духовный мир с традиционной культурой.

Стр.228.

Р.И.Перекрестов (г. Одинцова, Московской обл.)
Семья клинцовских просветителей

Старообрядческая слобода Клинцы на Стародубщине в середине XVIII века дала приют десяткам семей предприимчивых крестьян и купцов. Своим трудом в течение нескольких десятилетий они превратили слободу в процветающий посад.

В культурную жизнь Клинцов, равно как и в культуру России, большой вклад внесла семья Карташевых. С этой фамилией до сих пор связывалось создание в XVIII веке одной из клинцовских старообрядческих типографий. Изучение архивных материалов позволило значительно больше узнать о подвижнической деятельности нескольких поколений семьи Карташевых.

Родословие рода Карташевых

№п/п.	Фамилия, имя, отчество	Годы жизни	№ родителя
1.	Карташев Федор	—	
2.	Карташев Козма Федорович	1708-1769 гг.	1
3.	Карташев Федор Козмич	1752-1805 гг.	2
4.	Карташев Иван Козмич	1766- ?	2
5.	Карташев Аким Федорович	1780-1860-е г	3

1. Карташев Федор - "от города Москвы Хлебного двора отставной повар".

2. Карташев Козма Федорович. Родился в Москве. В 1725 г. в семнадцатилетнем возрасте вместе с отцом "сшел в Польшу, а из Польши в Россию в слободу Клинцы в 1748 г.". В год проведения переписи населения слободы (1767 г.) ему 59 лет. "Пропитание имеет - учит обывательских детей грамоте" (ЦГИА Укр., ф.57., оп.1, д.117, л.220-220 об.). Козма Федорович пришел в Клинцы зрелым сорокалетним человеком, когда профессия уже определена, и, повидимому, в течение двадцати лет до своей смерти зарабатывал на жизнь учительским трудом.

Открытое Карташевым в середине XVIII века училище обеспечивало культурные запросы клинцовских обывателей. Здесь обучались грамоте будущие купцы, предприниматели, будущие издатели и справщики старообрядческой литературы.

3. Карташев Федор Козмич родился и вырос в семье учителя. В

1786г. клинцовский купец Федор Карташев на паях с купцами братьями Аксеновыми Филатом и Федором и Голубятниковым Афанасием "согласно заключенного между собой условия" заводит на своем огороде типографию с 8 станками (П.И.Маевский. Посад Клинцы. Черниговские губ. вед. 1863. №22. С.290).

Даже в период легального существования типографии (1786-1787г.) в деятельности Ф.Карташева преобладало нелегальное книгоиздательство. Восемь станков обеспечивали ежегодный тираж в несколько тысяч книг, и, тем не менее, легальных изданий Ф.Карташева сохранились единицы, в отличие от изданий Я.Железникова и Д.Рукавишникова.

П.И.Мельников-Печерский писал: "Сначала Карташев приставлял к книгам своей клинцовской печати "выходы", в которых говорилось, будто они напечатаны с указанного дозволения польского короля Станислава-Августа в Почаеве, в Гродно, в Супрасле, в Вильно и пр., а с 1786 г. стал печатать с означением, что книга напечатана в Клинцах, с дозволения Суражского нижнего земского суда, например, Шестоднев 1786 г., Диоптра 1787 г., Лимонарь 1787г., Канонник 1787г., Сын церковный 1787г., кроме псалтирей, часословов, миней и пр. Печатали Книгу о вере, Кириллову книгу и др. без означения места печати" (П.И.Мельников-Печерский. ПСС. Т.7. С.353).

Путь нелегального книгоиздательства оказался правильным. Несмотря на очередные запреты и обыски, типография продолжала печатать книги до 1797 г., а затем после перерыва возобновила книгопечатание в 1802-1803 гг.

В издательском круге Ф.Карташева преобладала служебная литература: псалтирь, часовник, канонник. Наряду с этим печаталась житийная, учительная, апокрифическая литература. Подбор круга изданий диктовался духовными потребностями старообрядцев. Большое место занимало печатание азбук, практически утраченных для исследователей.

Издания Ф.Карташева отличаются незначительным числом ошибок и аккуратным набором. Среди многих десятков типичных изданий здесь в Клинцах впервые были напечатаны и неоднократно переизданы: Житие Василия Нового две редакции Златоуста, Устав о христианском житии, Страсти Христовы, дополненные еще одной главой (Вознесенский А.В. Кириллические издания старообрядческих типографий конца 18 - начала 19 вв. Каталог. Л., 1991, С.10).

Умер Ф.Карташев 14 ноября 1805г.

4. Незаурядным человеком предстает брат Федора Козмича - Иван Козмич Карташев - клинцовский купец, увлекавшийся иконописью и зодчеством. Им написаны многие иконы для Вознесенской церкви в Клинцах, одна из которых - местночтимый чудотворный образ свят. Николы размером в два аршина - сначала была помещена над воротами, а в 1850-х годах перенесена в специально построенную Никольскую часовню.

В 1801 -1804 гг. Иван Козмич по своему проекту на цвинтере Вознесенской церкви возводит деревянную пятиярусную колокольню высотой с крестом в 25 сажень и 1 аршин, в основании 23 х 19 аршин. Колокольню украшали часы, отбивавшие каждую четверть часа (И.Чередников. Вознесенская единоверческая церковь в Клинцах. Чернигов. 1808.С.26-27).

В эти годы Клинцы приобрели значение духовного и экономического центра стародубского старообрядчества. Пятидесятичетырехметровая колокольня стала одним из самых высоких деревянных сооружений России. По высоте она была равна Боровицкой башне Московского кремля вместе со звездой. Для сравнения - храм Преображения в Кижях равен 37 м.

Архитектор-строитель расположил колокольню так, что она оказалась в окружении четырех грандиозных многокупольных храмов. По замыслу зодчего был создан хорошо уравновешенный архитектурный ансамбль, украшавший панораму посада-города до 30-х годов 20-го века.

5. Карташев Аким Федорович начал осваивать профессию издателя и помогать отцу в 90-е годы XVIII века. После смерти отца купил взамен конфискованных в 1799 г. при обыске двух станков еще три типографских станка и на девяти станках продолжал работать нелегально. Несмотря на то, что в 1812 г. Типография "как без дозволения существующая была запечатана" (П.И.Мельников-Печерский. Указанное соч. С.354), книгопечатание продолжалось до конца 1816 г. Аким Карташев придерживался прежних книгопечатных традиций, но в то же время занимался поиском нового, более оптимального, состава книг. В этой работе ему помогал справщик Тепикин Прохор Иванович, получивший университетское образование (Г.Верховский. Записки о его жизни. СПб., 1877. С.37).

В типографии печатались разные типы Псалтири, Часовника, новые варианты Страстей Христовых, Устава о христианском житии. На основе привычных Цветников здесь были составлены новые Цветники, дополненные выдержками из Пролога (Вознесенский А.В. Указ. соч. С.11).

Издания Акима Карташева, как и прежде, отличали аккуратность и грамотность. А.Карташев в своей типографской и издательской деятельности выступал как новатор, тонко чувствующий духовные запросы старообрядческой общественности, учитывавший современные достижения отечественного книгопечатания, отчего старообрядческая книга оказалась вполне современной своей эпохе.

Лестную характеристику А.Карташеву дал в своих воспоминаниях протоиерей Тимофей Верховский. Глубокие познания Карташева в вопросах богословия, знания церковного Устава и обряда снискали Акиму Федоровичу непререкаемый авторитет в среде старообрядцев Стародубщины, где его с любовью величали: "Наш Архиерей" (Т.Верховский. Указанное соч. С.553).

В 1819 г. типография А.Карташева окончательно ликвидирована, а все материалы проданы в московскую единоверческую типографию (Починская И.В. Дисс. Старообрядческое книгопечатание 18 - первой четверти 19 вв. Свердловск, 1991. С.106). На этом клинцовское старообрядческое книгоиздательство прекратилось.

Козма Федорович Карташев стал основателем династии клинцовских просветителей. Светильник разума, затепленный Козмой Карташевым в середине XVIII века, стараниями нескольких поколений его потомков освещал и согревал людские души, неся просвещение, знания и культуру российским людям.

А.Н.Власов (г.Сыктывкар)
**Устная традиция старообрядцев и формирование
эпических форм Коми фольклора**

Фольклор является важным фактором интеграции этнического и группового самосознания (Б.Н.Путилов). В этом отношении важной становится проблема усвоения тех или иных жанров, сюжетов и текстов одним народом от другого.

Народное православие на Севере послужило той базой, на почве которой сформировались новые жанровые каноны, произошло усвоение образов и сюжетных схем русской эпической традиции в фольклоре народа коми.

Старообрядческие очаги на территории Республики Коми возникли на путях миграции русских переселенцев-старообрядцев на северо-восток Европейской части России, Приуралье и Сибирь. Смешавшись с местным населением, они образовали своеобразные двуязычные группы народонаселения на реках Вашке, Печоре, верхней Вычегде и в Прилузье по принципу этноконфессиональной принадлежности. Именно в этих местах исследователи зафиксировали традицию бытования сюжетов старины "Илья Муромец и Калика", духовных стихов "О Алексее человеке Божиим", "Федор Тирон" ("Педор Кирон"), "Каръян-Варъян", балладных сюжетов о полонянках, "Прекрасный Роман" ("Мича Роман") на коми языке.

Известный исследователь коми фольклора А.К.Микушев относил некоторые из этих явлений к жанрам "эпических песен, приближающихся к классическому героическому эпосу. Таковы три сюжета героического характера - "Педор Кирон", "Каръян-Варъян", "Илья Муромец да Калита". Первые два возникли на основе локальных исторических преданий, типичных для фольклора финно-угорских народов (карел, вепсов, саамов, коми-пермяков), а третий представляет собой перевод русской былины".

Однако, характеризуя эти явления с позиций эволюции поэтических форм коми фольклора, исследователь упустил из поля зрения механизм возникновения - усвоения эпических форм русского фольклора в традиционной культуре коми. На наш взгляд, в основе его лежат общие мировоззренческие представления носителей православной культуры независимо от их этнической принадлежности.

Интерпретация русских эпических сюжетов и образов в фольклорном сознании коми народа связана с общим усвоением основных христианских мировоззренческих универсалий, характерных для старообрядческой культурной традиции. Поэтому актуальной становится проблема историко-социальной стратификации фольклорных фактов и уточнение исторических истоков возникновения эпических форм коми фольклора.

Власов Андрей Николаевич - д.филол.н., Сыктывкарский ГУ
Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ

В.Ф.Соколова (г.Нижний Новгород)
**П.И.Мельников-Печерский об истоках
старообрядческой легенды о Беловодье**

Изучая настроения и мировоззренческие представления старообрядцев, П.И.Мельников-Печерский серьезное внимание уделил исследованию истоков широко бытовавшей в их среде легенды о Беловодье и прокламации призывавшей, к поискам чудесного Опоньского царства, где будто бы во всей своей чистоте сохранилась православная вера Христова.

Кстати сказать, мечта о вольной воле и свободных землях всегда жила в душе простого русского человека. Л.Толстой в "Войне и мире", раскрывая настроения богучаровских крестьян, рассказывает о целых семьях и даже селениях, которые под влиянием слухов и распространявшихся прокламаций вдруг поднимались и уходили в неведомую даль в поисках свободных земель и лучшей доли. Вполне возможно, что распространению слухов о плодородных местах и вольной жизни, на поиски которых устремлялись богучаровские крестьяне, способствовали прокламации, призывавшие искать сказочное Беловодье.

Мельников-Печерский склонен полагать, что легенда о Беловодье возникла в старообрядческой среде в связи с исканиями архиерейства. Отделившись от официальной церкви не из-за догматов, а из-за обряда, старообрядцы хорошо сознавали, что, согласно православному учению, в истинной церкви необходимы три чина: епископский, иерейский, дьяконский. Поиски архиерейства начались почти сразу после церковного раскола, об этом свидетельствует уже обращение старообрядцев по этому поводу к находившемуся в заточении в Палеостровском монастыре епископу коломенскому Павлу. Долгое время их искания были безрезультатными. Оставалось лишь ждать лучших времен. Годы шли, а перемен не было. Смерть уносила одного за другим старообрядческих духовных пастырей, строгих ревнителей древнего благочестия.

При явном "оскудении священства" одни старообрядческие общины решились остаться вообще без попов. "Сам Христос, - говорили они, - будет для нас невидимым святителем, как непреложно есть Он невидимый глава церкви православной... Сами себя освящайте, себе священники бывайте. Так появилась беспоповщина.

Иначе мыслили другие. Жители городов и больших селений считали необходимым иметь "правильное церковное благословение" крещения, брачных союзов и т. п. Так в среде старообрядчества сформировалось второе течение - поповщина. Вопрос со священниками низшего чина решался без затруднений: принимали попов нового рукоположения, но крещения старого, позднее стали брать при условии перекрещивания или миропомазания переходивших в раскол священников официальной церкви.

Но старообрядцев тяготила мысль об отсутствии архиепископства.

По мнению Мельникова-Печерского, слух о том, что где-то далеко на Востоке есть "сокровенные места", "Богом спасаемые грады и обители", где

Соколова Валентина Федоровна - д.филол.н., Нижегородский Государственный университет

твердо и нерушимо стоит древнее благочестие и что не все восточные патриархи "ослабели в правоверии", разнесся среди старообрядцев в конце XVII века. Тогда же стали упорно распространяться и толки об антиохском патриархе Макарии, которого якобы Бог покарал за отступничество, после чего вновь прочно утвердилась в Антиохии староотеческая вера.

Эти слухи, как считает Мельников-Печерский, и явились почвой для возникновения во второй половине XVIII в. легенды о Беловодье и Опоньском царстве. Именно в это время стало распространяться по старообрядческим общинам рукописное "путешествие" бешоповщинского инока марка из Топозерского монастыря, согласно которому этот старец ходил в Сибирь, добрался до Китая, через Гоби прошел в Японию и попал в так называемое Опоньское царство, что стоит среди окияна-моря, раскинувшись на семидесяти островах. По утверждению Марка, там действует 179 православных церквей, среди них 40 русских, есть там и православный патриарх антиохского погавления и четыре митрополита.

Мельников-Печерский опубликовал и так называемый "Путешественник", своеобразную прокламацию, призывающую старообрядцев на поиски этого чудесного царства. Более того, в "Путешественнике"... дается и маршрут следования в чудесное Беловодье:

"От Москвы на Казань, от Казани до Екатеринбурга и на Тюмень, на Каменогорск, на Выбернум деревню, на Избенск, вверх по реке Катунь, на Красноярск, на деревню Устьюбу, во оной спросить странноприимца Петра Кириллова. Около их пещер множество тайных, и мало подале от них снеговые горы... за оными горами деревня Умменска... и в ней часовня; инок, схимник Иосиф. От них есть проход Китайским государством, 44 дня ходу через Гоби, потом в Опоньское царство" ("Очерки поповщины").

Во второй части "Путешественника..." создаются утопические картины праведного житья в сказочном Опоньском царстве, где "нет татьбы и воровства", где нет и светского суда, а народом управляют духовные власти. Не могли не поразить воображение простого человека экзотические картины природы чудесного царства, его несметные богатства.

Но важнее всего для старообрядцев было услышать, что у них есть своя иерархия. Это вселяло в сердца многих из них умиротворение и надежду.

Но далеко не всех удовлетворяли эти фантастические рассказы. Тем не менее народная молва о "сокровенных землях" способствовала возникновению все новых и новых легенд о святых местах. Так возник в народном воображении невидимый град Китеж, появились рассказы о старцах гор Архангельских, о Млевских монастырях, и т. д.

Мельников пишет, что в архиве департамента министерства внутренних дел ему попало дело об японских и китайских старообрядцах за 1807 год. Из этого дела ему стало известно, что в том же 1807 г. поселянин Томской губернии, некий Бобылев, сообщил министру, что "на море-океане", в Беловодье, живут старообрядцы, русские подданные, поселившиеся там после соловецкого разорения при царе Алексее Михайловиче, что они будто бы имеют там своих епископов, священников и церкви, в которых служба ведется по старым книгам, молятся двуперстным крестом. Бобылев сам вызвался отправиться к ним по поручению правительства с предложением возвратиться в Россию, но, получив 150 руб. на расходы, пропал без вести.

В романе "В лесах" Мельников-Печерский использовал легенду о Беловодье с целью наиболее полного освещения стремлений и мировоззренческих представлений своих героев-старообрядцев.

Н.Г.Перевозчикова (г. Нижний Новгород)
**Жанр жития и его художественные функции
в дилогии П.И.Мельникова-Печерского
"В лесах" и "На горах"**

Объектом художественного изображения в романах П.И.Мельникова-Печерского "В лесах" и "На горах" стал старообрядческий мир. Совершая экскурс в историческое прошлое своего народа, писатель заставляет нас вспомнить те давно прошедшие времена, когда церковная реформа патриарха Никона, как громом, поразила русских христиан, расколов нацию на два противоборствующих лагеря, когда одни из массы гонимых сторонников древлего благочестия бесстрашно шли на костер, защищая свои убеждения, другие вынуждены были в отдаленных глухих местах искать убежище от "сетей антихристовых". В их сознании были живы представления о Руси как хранительнице чистоты и непорочности Христовой веры.

Ставя себе в пример подвиги православных великомучеников и причисляя себя к избранному стаду Христову, они без колебания шли на любые испытания.

Мельников-Печерский хорошо понимал художественные возможности житийного жанра в изображении старообрядческих скитов. Этот жанр помог ему раскрыть идеал праведного жития защитников старой веры и создать незабываемые образы из среды старообрядцев, в которых отразились лучшие черты русского национального характера.

В житиях святых великомучеников видят герои Мельникова-Печерского образец для подражания. Недаром матушка Виренея, монахиня одного из керженских скитов, беседу с белицами о жизни и подвигах преподобного Ефрема Сирина завершает словами: "Ведь и мы, бегая от сетей антихристовых, зашли в сии леса и пустыни, все как есть по слову преподобного Ефрема".

Несмотря на то, что традиционное древнехристианское житие выполняет в романах "В лесах" и "На горах" исключительно важные художественные функции, все же более значительную роль в них играют жития старообрядческих подвижников, борцов против никонианских новшеств. Не зря на собрании в Манефиной обители, когда встал вопрос о судьбе святыни керженских и чернораменских скитов - иконе Казанской Божьей Матери - и приближающихся переменах в жизни старообрядческого Заволжья, как пример для подражания встал перед мысленным взором стариц образ огнепального протопопа Аввакума, своим Житием как бы указывающий путь к спасению и вечной жизни.

Перевозчикова Нелли Григорьевна – Нижегородский университет им.Лобачевского.

Совершенно очевидно, что Мельников-Печерский, создавая образы нестигаемых ревнителей древнего благочестия, опирался на подвижнический опыт пламенного борца против Никоновых новшеств, вождя всего старообрядческого движения протопопа Аввакума.

Воссозданию характера старообрядческого движения и воссозданию исторического прошлого из жизни народа способствовали Мельникову-Печерскому и жития керженских старообрядческих подвижников: Арсения, Софонтия и Варлаама. Передавая московскому уставщику Василию Борисычу содержание "Сказания о житии и жизни преподобного отца... Софонтия и отчасти чудес его", мать Манефа с гордостью за старообрядческое Заволжье замечает, что это был "великий радатель древнего благочестия" и что "от уст его богодаянная благодать, яко светолучная заря на Керженце и по всему христианству воссияла".

Из рассказа настоятельницы читатель узнает немного о жизни подвижника, добровольно предавшего себя огню. Агиографическая схема тут явно не выдерживается: отсутствуют сообщения о родителях святого, о детстве и юности известно лишь то, что он "крещение имел старое до патриарха Никона, хиротонию же новую от новгородского Питирима", что прибыл на Керженец из Соловецкого монастыря. Основная же заслуга его, по словам Манефы, состояла в том, что он на Керженце "церковные обычаи утвердил, смущения и бури... утишил, увещающе возмутителей и приводяще им во свидетельство соборные правила".

Так же, как и в традиционной агиографической литературе, в Житии Софонтия повествуется о чудесах, совершавшихся после смерти старца на месте его погребения, честные мощи его нетленны и целокупны во благоухании святыни почивают,... великие исцеления подают с верою к ним притекающим".

Ярким образцом для подражания стало для героев Мельникова-Печерского и Житие преподобного Варлаама, бытовавшее в старообрядческом Заволжье в устной передаче. Жил старец в пустынной келье "в Поломском лесу, недалеко от Улангера на речке на Козленце". Он, как и его сподвижник Софонтий, встал на путь спасения после Никоновой реформы, прибыв в заволжские леса из Соли-Галицкой, где до того был обычным приходским священником. По совету Софонтия, Варлаам добровольно предал себя огню, когда "мирские... начальники послали ратных людей со всеоружием и огненный боем изыскать" его и его учеников.

Для некоторых персонажей романа "В лесах" жизнь и подвижания старообрядческих мучеников за веру стали ориентиром в их поступках. Достаточно вспомнить сцену из романа, где девяностолетняя мать Клеопатра Ерахтурта, предвидя неминуемое разорение керженских скитов, призывает своих единоверцев к самосожжению.

Мировоззренческие представления защитников старой веры и их ментальность помогает раскрыть и сказание об основании керженских и чернораменских скитов иноком Арсением, которого привела, по старообрядческим преданиям, в заволжские леса явившаяся ему икона Ка-

занской Божьей Матери, на протяжении не одного столетия почитавшаяся потом в заволжских скитах чудотворной хранительницей их благополучия.

Совершенно очевидно, что Мельников-Печерский, создавая образы нестигаемых ревнителей древнего благочестия, опирался на подвижнический опыт пламенного борца за чистоту православной веры, вождя старообрядческого движения протопопа Аввакума. В стиле жития создает он и образы ревностных деятелей старообрядческого Заволжья. Писатель не подчеркивает каких-либо индивидуальных особенностей во внешнем облике матери Манефы, а лишь акцентирует внимание читателя на огненном взоре и пламенной речи бескомпромиссной защитницы старинного русского вероисповедания.

Строгая начетчица, великая ревнительница древнего благочестия, Манефа как бы наследует нестигаемую стойкость и бескомпромиссность мятежного Аввакума, стойкую веру Арсения, несокрушимость и мужество Софонтия и Варлаама. Изощрившись в словосочетаниях, глубоко постигнув староотеческие письмена, она заняла почетное место в старообрядческом мире. Самостоятельность суждений, непоколебимая устойчивость религиозных принципов, стойкость в перенесении жизненных невзгод ставят мать Манефу в один ряд с лучшими женскими образами в русской художественной литературе.

Стр.237.

Е.А.Рыжова (г. Сыктывкар)
**Удорский дневник XIX-XX вв. коми
крестьян-старообрядцев**

Книжная старообрядческая традиция Русского Севера и Сибири вызвала к жизни литературное "самосмышление" крестьянстарообрядцевXIX-XX вв., которое выражалось в виде дневниковых и мемуарных записок, эпистолярного наследия (Автобиография и "видения" печорского крестьянина-старообрядца С.А.Носова, Записки пинежского крестьянина-старообрядца Карпова, Островной летописец неизвестного томского старообрядца, сочинения пермяка П.В.Бурмакина, Дневник вологодского крестьянина А.А.Замараева и др.).

Удорский дневник (сборник-конвюлт XIX-XX вв., собр. Текущих поступлений. р.-68, Республиканский Национальный краеведческий музей, г.Сыктывкар) - еще один памятник поздней крестьянской старообрядческой культуры Севера. Он создавался представителями нескольких поколений коми старообрядцев Рахмановых-Матевых-Палевых, проживающих в селе Пучкома в Удорском районе Республики Коми. Становление рукописно-книжной традиции в Удорском крае было обусловлено притоком в конце XVIII - начале XIX вв. русского крестьянского населения с Пинеги и с Северной Двины, которое с течением времени смешалось с местным коми населением. С XIX в. носителями местной удорской книгописной традиции являются старообрядцы, коми по национальности.

Можно выделить определенные этапы создания Удорского дневника. Первоначально были составлены заметки, написанные писарской скорописью одного из родоначальников династии писцов книжников Матевых-Палевых, Ивана Малахеевича Матева (1818 - 1886 гг.). Это самая значительная по объему часть дневника; заметки охватывают почти тридцать лет - с 1858 по 1886 год (последняя запись относится к августу 1886 г.). Продолжил "Удорский дневник" после смерти И.М.Матева его сын, Яков Иванович Матев. Он написал небрежным полууставом несколько листов, кратко рассказав о событиях с сентября 1886 по 1898 год. Затем еще один представитель удорского старообрядческого рода, Василий Матев, написал о "Знаменитой засухе" 1913 г. и о событиях первой мировой и гражданской войны. Чуть позже эти листы были дописаны (события 1920-1931 гг.), возможно, Дмитрием Яковлевичем Матевым (1883 - 29.10.1950), племянником известного в роду наставника, книжника и переписчика рукописей Михаила Ивановича Матева (1855 - 16.05.1917), а затем он продолжал фиксировать свои

Рыжова Елена Александровна - к.филол.н., Сыктывкарский государственный университет. Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ

наблюдения в отдельной тетради (события с 1930 по 1950 гг.), которую вошел в данную рукопись перед частью И.М.Матеева. Тем самым была нарушена временная последовательность изложения, и "Удорский дневник" начинается с описания событий 30-40-х гг. XX в.

Для авторов дневника стержнем повествования являлись сведения, связанные с крестьянским земледельческим трудом, бытом, промыслами и т.п. В основном это календарные заметки фенологического характера, заметки о природных явлениях, о земледельческих циклах одного из регионов Республики Коми, которые подробно фиксировались с 1858 по 1950 гг.

Принцип изложения материала в "Удорском дневнике" - погодный. Объем погодных записей в каждой его части различный; записки И.М.Матеева представляют собой наиболее связный и повествовательный текст, самые детальные и подробные наблюдения и описания. В описаниях природных явлений в "Удорском дневнике" важным элементом является особая клишированность или формульность стиля (наиболее часто повторяющиеся формулы: "льод тронулся ...", "вода мала была" или "вода большая была", "сеять начали", "кокушка стала коковать ...", "задувал сиверной ветер" или "ветер сиверной стороны", "жать поспело..." и т.д.). Определенные формулы погодных записей были выработаны еще И.М.Матеевым для описания повторяющихся из года в год одних и тех же явлений в природе, на которые необходимо обращать внимание крестьянину-земледельцу. Погодные формулы были использованы и всеми последующими авторами "Удорского дневника".

Однако содержание Удорского дневника выходит за рамки собственно календарных наблюдений: в нем присутствуют замечания о традиционной народной культуре (упоминания различных народных примет и поверий), используются две системы временного измерения – земледельческий крестьянский календарь, который соотносится с христианскими праздниками. На страницах дневника проступает и историко-этнографический контекст, выражающийся в упоминаниях о промыслах (охоте, рыбалке), которыми занимался род Матеевых-Палевых, о ярмарках, причем эти упоминания зачастую сопровождаются хозяйственно-счетными выкладками. В Удорском дневнике обнаруживается несколько указаний и на конфессиональную принадлежность авторов, из которых становится очевидно, что они относят себя к самому радикальному течению в старообрядчестве, к скрытникам.

Изучение языковых особенностей "Удорского дневника" позволяет говорить о том, что в XIX-XX вв. у коми-старообрядцев существовало три языка, причем сфера применения каждого была достаточно строго разграничена, так что происходит разграничение даже на уровне использования определенного типа почерка. Церковно-славянский язык воспринимался ими как язык сакральный и использовался при переписке, как правило, богослужебной литературы. Примечательно, что прекрасно владеющий четким, красивым полууставом, которым написаны многие богослужебные рукописи, И.М.Матеев написал свою часть дневника писарской скорописью. Органично владеют книжники писцо-

вой династии Рахмановых-Матевых-Палевых и русским литературным языком, на котором написан весь Дневник. Особенно ярко это проявилось в той части Удорского дневника, которая написана И.М.Матевым. Коми язык, носителями которого являлись писцы этой старообрядческой династии, функционировал в большей мере как разговорный и оказал влияние на русский литературный язык. Это влияние в Удорском дневнике прослеживается на разных уровнях функционирования языка: на фонетическом уровне - была произведена замена некоторых звуков в русском языке, так как в коми языке они отсутствуют, что нашло отражение в орфографическом облике слов (например, встречается написание "поколодало" вместо "похолодало" и др.); на грамматическом уровне - есть несогласованность в роде существительного и глагола прошедшего времени ("10-го апреля зделался весма тепло"; "вода прибыло значительно большая"); наблюдается отсутствие предлогов (например: "ветеръ переменился, подулъ сиверной стороны весма холодный") и др.

Удорский дневник можно рассматривать как своеобразную энциклопедию, на страницах которой перед внимательным читателем раскрываются разные стороны жизни старообрядческого рода Рахмановых-Матевых-Палевых, а в их лице - и северного крестьянства XIX-XX вв.

Стр.240.

В.Л.Есипова (г.Томск)
**Книги из библиотеки томских
старообрядцев-странников в собрании Отдела
редких книг и рукописей Научной библиотеки
Томского университета**

В течение 1996-1997 гг. Научной библиотекой Томского университета был приобретен ряд книг, входивших в состав библиотеки странников-безденежников, проживавших в Кривошеинском районе Томской области (1). Это 5 рукописей конца XIX - начала XX в и 4 кириллических издания XVI - XVII вв.

Рукописи представляют собой сборники, различные по составу; один из них - цветник, два сборника смешанного содержания, один - полемически-уставного характера, один - богослужебного. Все они поздние; написаны полууставами и частично скорописью разных почерков. Оформление рукописей довольно разнородно и сравнительно бедно; некоторые из них, однако, были оформлены все же одним мастером. Так, в качестве заставок и концовок в Рукописях с шифром В-17986 (лл.18,20) и В-20101 (лл.60об, 119об, 182, 188об.) использованы переводные картинки. Переплеты рукописей варьируются от традиционных досок в коже со слепым тиснением и застежками (В-17389 и В-20101) до явно самодельных из картона и холста (В-20018, В-18212 и В-17986).

По сведениям последнего владельца, одна из рукописей - Цветник (шифр В-17389) - была составлена и написана рукой Василия Гаврилова (в описании НБ ТГУ фигурирует как «Цветник Василия Гаврилова»). Как любезно сообщил нам А.И.Мальцев (2), он был одним из наставников томских безденежников в конце XIX - начале XX вв. Это согласуется с датировкой Цветника (70-е гг. XIX в.). Таким образом, самой ранней из рукописей оказывается Цветник; почерк, которым написана основная часть рукописи, не встречается более ни в одной из книг.

Первые 11 статей Цветника нумерованы (исключая Предисловие) и посвящены преимущественно доказательству несправедности Петровских реформ (в них говорится о власти императора, о записи в ревизские книги и пр.), а также рассмотрению природы Антихриста и поведению истинных христиан в «последние времена». Интересно, что источниками для написания этих статей послужила не только традиционно используемая старообрядцами богословская литература, но и «книга соборник, составленная Василием Килисеевым, часть 2, выпущенная из английского города Лондона...» Как утверждает А.И.Мальцев, статьи 1,2,3,5,6,7 и 9 этого Цветника известны и по другим спискам, вышед-

Есипова Валерия Анатольевна - канд. ист. наук. Отдел редких книг и рукописей научной библиотеки Томского государственного университета

шим из среды старообрядцев - странников (например, экземпляр РНБ, собр. Титова, № 2504).

Последующие статьи Цветника приписаны, видимо, позднее (например, в одном из заголовков присутствует отсылка на издание Псалтири Московской единоверческой типографии 1901 г.). Они посвящены в основном различным вопросам, связанным с Антихристом (только 4 из 16 трактуют вопросы крещения и брака).

Еще две рукописи: сборник смешанного содержания (шифр В-17986) и сборник полемически-уставного характера (шифр В-20101) датируются по бумаге началом XX в. Интересно, что эти две рукописи имеют - правда, в небольшой части - буквальное текстовое совпадение (соответственно лл.13-20 и лл.10-17об); здесь представлены три статьи: «Сказание о цене господне», «Свидетельство святого и преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина, чесо ради на воскресение Христова, рекше на великий день, бывает червленое яйце уставлено на целование» и «Старца некоего духовное написание о свещи».

Кроме того, рукопись В-17986 интересна тем, что в ней содержится список совершенно светского произведения под названием: «Первая книга Петербургская Венера. Христос и Антихрист. Пётр и Алексей. Лист страница 542» (лл.78-88об). К сожалению, атрибутировать это произведение пока не удалось. Сборник же В-20101 носит более характер полемический; так, в нем содержатся выписки из «Челобитной» Никиты Пустосвята (лл.122-122об), Соловецкой челобитной (лл.125об-127об), Диаконových вопросов (лл.129-133об), «книги Скрижали» (лл.133об-145об) и др.

Две последние рукописи относятся, видимо, к более позднему времени: сборник смешанного содержания (шифр В-20018) и сборник богослужебный (шифр В-18212). Бумага машинной выделки не позволяет установить более точную датировку; о косвенных же данных, позволяющих сделать предположение о дате, будет сказано ниже.

Сборник В-18212 содержит две выписки из «Келейного правила» и «Скитского покаяния», остальные 13 статей - тексты молитв, канонов, выдержки из служб.

Более интересен сборник В-20018. В числе прочего он содержит письмо к «брату Александру Ивановичи» (лл.35-36), а также отрывок, косвенно могущий служить для датировки рукописи. Это запись «О явившемся знамении в 7448 году месяца марта 17 числа в 5 часов вечера» (лл.1об-2об), где описывается «небесное знамение» в виде нескольких светящихся полос.

Большая часть этого сборника написана весьма характерным полууставом, который можно условно назвать «вычурным»; для него характерен нарочитый изгиб многих линий и наличие черточек и завитушек - особенно у литер «а», «з», «омега» и др. - которые не присутствуют в обычном полууставе. Можно предполагать, что этим почерком писал один из владельцев всей рассматриваемой библиотеки, т.к. пометы и дополнения, написанные «вычурным» полууставом, встречаются и на других книгах собрания. В частности, буквально исписан ими «Цветник Василия Гаврилова». На него имеется отсылка и в самом сборнике В-20018: на лл.33об-34 имеется небольшая статья под заго-

ловком «Цветник осталцов благочестии, лист 122. О неплодной смоковнице» - а в Цветнике именно на л.122 содержится текст соответствующей статьи с пометами на полях тем же «вычурным» полууставом. Пометы тем же почерком имеются и на форзаце одной из печатных книг (Евангелие, М., 1640).

Что касается печатных книг, находившихся в составе библиотеки, то кроме упомянутого Евангелия, там присутствовали Минейя за июнь (М., 1646) и за ноябрь (М., 1646). По словам последнего владельца, был представлен полный годовой круг Минейей, но приобрести все книги не удалось. Кроме того, имелся Октоих (ч.1, М., 1594). Последняя книга сильно пострадала от огня; одна из последних владелиц - старица Аскетрия - вынесла книгу из горящей кельи.

К сожалению, не удалось приобрести все книги библиотеки. Однако имелась возможность ознакомиться *de visu* по крайней мере еще с двумя. Одна из них - рукописный сборник песнопений (крюковая нотация, полногласный, вторая половина XIX в., формат 40, около 200 л., в две краски). Другая - печатный экземпляр Святцев (без места и года издания, печать XVIII в., 254 л., формат 120). В НБ ТГУ имеется аналогичный экземпляр - правда, худшей сохранности (описан в каталоге В.В. Лобанова под №203) (3).

Таким образом, в состав рассмотренной нами части старообрядческой страннической библиотеки, формировавшейся в период конца XIX - начала XX вв., входили как рукописи, так и печатные книги. Рукописи по преимуществу представлены новые и новейшие, по жанру в основном - сборники полемических выписок и развернутые сочинения (например, Цветник). Печатные книги - в основном дониконовские издания (исключая Святцы XVIII в.). Владелец активно работал с книгами, о чем свидетельствуют многочисленные пометы, записи на полях, дополнения к текстам, клеенные закладки из ткани. Содержание - особенно рукописей - показывает диапазон интересов владельца: от богослужебной и полемической литературы до светских произведений и описания необычных природных явлений. Характерно, что некоторые произведения представлены в сборниках не единожды, а на статьи из одной рукописи имеются отсылки в другой. Это свидетельствует о постоянном обращении владельца к различным текстам, о работе с ними.

В целом часть библиотеки старообрядцев-странников, приобретенная НБ ТГУ, представляет собой еще один интересный источник для изучения мировоззрения «ревнителей древлего благочестия», проживавших на территории Томской области.

1. Так называемая Белобородовская пустынь - см. Сноску №2 к тезисам Е.Е.Дутчак.

2. А.И.Мальцев - к.и.н., с.н.с. сектора археографии Института истории СО РАН (г.Новосибирск). Официальное экспертное заключение по поводу рассматриваемой рукописи хранится в отделе редких книг и рукописей НБ ТГУ в качестве приложения к рукописи с шифром В-17389.

3. Лобанов В.В. Славянские книги кирилловской печати XVI-XVIII вв. Томск, 1975.

Н.Г.Денисов (Москва)

Иргиз - один из центров певческого искусства в истоии старообрядчества

"Иргиз - большой приток Волги, протекающий в юго - восточной половине Саратовской и Куйбышевской областей. В царствование Екатерины II старообрядцы поселились здесь в большом количестве и основали множество скитов и монастырей, которые объединились под одним общим названием Иргиз".

Из всех исторических центров старообрядчества Иргиз был знаменит именно как певческий, как центр с высокой культурой исполнения, культивирования демественного распева. В настоящее время почти во всех старообрядческих общинах в певческих книгах имеется и исполняется Херувимская песнь Иргизского распева*. В некоторых местах (в Калуге, Вилкове и др.) имеются рукописи с подборкой большого количества песнопений под названием "Иргизского распева". Музыкальная стилистика его не изучена.

Сведения о пении на Иргизе имеются в романе А.Печерского "В лесах", где автор вкладывает в уста персонажей оценку иргизского пения в сопоставлении с керженским. А.Печерский, при своём специфичном отношении к старообрядцам, хорошо знал реальную практику и их жизнь.

Определённые сведения публиковались на страницах прессы начала века, например в "Церковном пении", "Старообрядческой мысли".

Научное изучение. В начале века член Саратовской и Витебской Архивных комиссий Общества Археологии, истории и этнографии Ал.Лебедев на страницах "Церковного пения" (1909, с.329 - 333), "Старообрядческой мысли" (№2, 1910) дал описание певческих рукописей Братства Св. Креста. При этом он указал: "часть рукописей принадлежит иргизским монастырям" ("Старообрядческая мысль". №2. 1910. С.27. Приложение). Их местонахождение в настоящее время неизвестно.

Одним из последних исследований, посвящённых Иргизу, является диссертация Ряжева А.С. "Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII - первой половине XIX в. В ней даны источники, обозначены территория, историография, заселение, уклад жизни и т.д., роль монастырей на окружающую территорию. Говоря о культурных традициях, автор пишет: 'Нельзя сбрасывать со счетов и воздействие на массу музыкальной традиции, также получившей развитие на Иргизе.

В монастырях существовала певческая школа, обогатившая духовную музыку "иргизским" вариантом знаменитого распева (ЛАИ УНЦ. Собр. IX №28 Р(503). Нотнопевческиерукописи, среди которых

Денисов Николай Григорьевич - канд. искусствоведения, ЦМиАР

находились уникальные певческие сборники, составляли до четверти всего книжного фонда монастырских библиотек".

Ряд певческих рукописей были собраны в данном районе археографами МГУ (см. собрание Иргизское в научной библиотеке МГУ). В дальнейшем, когда будет точно установлена принадлежность певческих рукописей к иргизским монастырям, станет возможным в полной мере охарактеризовать их специфику, музыкальные особенности.

Изучение живой традиции в данном центре невозможно, так как монастыри были разгромлены в начале XIX в.

1. Старообрядческий церковный календарь на 1982 г. М., 1982.
2. Мельников П.И. (Андрей Печёрский). В лесах. Книга 1. Саранск, 1993.
3. Мельников П.И. (Андрей Печёрский). В лесах. Книга 2. Саранск, 1993.
4. Церковное пение: ежемесячный старообрядческий журнал. №1-12. Киев, 1909.
5. Быстров С. Знаменное пение в старообрядческой истории (Старообрядческая мысль. №2, 1911. Приложение: Церковное пение).
6. Ряжев А.С. Иргизские старообрядческие общины во второй половине XVIII - первой половине XIX в. (Автореферат канд. диссерт. М., 1995.)
7. О разгроме монастырей см. "Бунт на коленях" // Старообрядческая мысль. 1913 г. и др.

Стр.245.

М.В.Кочергина (г.Брянск)
Иконописец-старообрядец из Стародубья
Василий Родионцев

Брянщина является одним из центров изучения старообрядчества. Но если вопросы экономического развития старообрядческих слобод Стародубья в XVIII - нач. XX вв. являются наиболее исследованными (1), то духовно-религиозная деятельность старообрядцев и их культурное наследие предстают малоизученными и слабоосвящёнными вопросами в исторической и искусствоведческой литературе. Вместе с тем старообрядчество сыграло большую роль в развитии художественной культуры Брянщины (2). Археографические экспедиции МГУ им.Ломоносова в 1970-1980 гг. выявили культурологическую и историческую ценность памятников старообрядческого наследия в районе древни Ветки и Стародубья. "В библиотеку Московского Университета поступило 600 памятников старообрядческой книги... В Государственную Третьяковскую галерею - коллекция икон местного письма численностью до 50 произведений" (3). Сотрудники Археографической лаборатории МГУ им.Ломоносова под руководством доктора исторических наук И.В.Поздеевой, а также сотрудники Ветковского музея народного творчества провели огромную работу по выявлению имён иконописцев-старообрядцев Ветки и Стародубья XVIII - нач. XX вв. (4). Именно этими хронологическими рамками исследователи ограничивают существование здесь живописного центра, унаследовавшего традиции древнерусского искусства. По сложившейся терминологии иконы местной иконописной школы принято относить к ветковской школе иконописи (5). В ней соединилось наследие ярославской, московской школ и царских писем с более поздней техникой золотопробельного письма (6). До настоящего времени были известны имена 23 иконописцев-старообрядцев из Стародубья (7). В ходе проведённого исследования нам удалось выявить имя иконописца-старообрядца ветковского согласия, владельца иконописной мастерской из Новозыбкова Василия Родионцева и имена его помощников - Василия Щетинина и Трофима Андриянова, ранее не введённые в научный оборот.

В 1897 г. в журнале "Братское слово" Василием Родионцевым были опубликованы "Воспоминания о моей жизни в старообрядчестве и обращение в лоно святой соборной и апостольской церкви" (8). По нашему мнению, данные мемуары могут служить источником, дополняющим и расширяющим сведения о жизни и творчестве слободских и посадских иконописцев, устройстве стародубских старообрядческих моленных, убранстве храмов и скитов, распространении старообрядческих культовых предметов - икон, рукописных и старопечатных книг. Вместе с

Кочергина Мярина Викторовна - Брянский областной художественный музей

тем не подлежит сомнению, что использование только этого источника недостаточно для характеристики творчества иконописца. Поэтому работа по изучению иконописных традиций живописного центра в Стародубье будет продолжена.

Василий Родионцев родился в 1867 г. в г.Новозыбкове Черниговской губернии. Родители его были старообрядцами беглопоповского (ветковского) согласия. Отец занимался иконописанием и имел мастерскую, в которой работало более 10 мастеров-иконописцев. Мальчик рос и воспитывался в глубоко религиозной семье.

Родители не посещали ни одной моленной, хотя их в Новозыбкове было двенадцать, причем разных согласий. В праздничные дни они молились дома, служили каноны, а с "требами ездили в посад Лужки, к беглому попу (Петру)" (9).

Василий Родионцев получил первоначальное домашнее обучение (Азбука, Часовник, Псалтырь), любил исполнять духовные стихи, с раннего детства приучался к мастерству "иконного писания". Большое влияние на мальчика оказывала бабушка по линии матери - уставщица, отправлявшая требы (крещение младенцев, причащение больных).

Первоначально автор мемуаров не был расположен учиться иконному письму, считая его делом "не мирских людей и требующим строгой, богоугодной жизни" (10). Для того, чтобы склонить сына к иконописному занятию, отец подарил ему икону святого Николы Чудотворца, написанную им самим "в период Великого поста с особым тщанием" (11). Отец автора имел заказчиков в слободах Черниговской и Могилёвской губерний. Данный факт подтверждает мнение ряда исследователей, что иконы из Стародубья широко расходились по старообрядческому миру (12).

В 1880 г., по смерти отца, Василий Родионцев наследует иконописную мастерскую, ездит с матерью по старообрядческим слободам, принимает заказы на "писание икон", собирает старопечатные книги. Будучи приверженцем старой веры, автор посещает многие моленные в Новозыбкове: "дьяконовскую", "окружницкую", "противоокружницкую", "Изотову (по имени мирянина Изотова, хотя относилась к лужковскому согласию)" с целью выявить для себя, где "правильнее" ведётся богослужение. Но наиболее всего автора привлекает расположенный в 18 верстах от Новозыбкова древний старообрядческий женский скит, так называемый "Каменка". В "Воспоминаниях..." Василия Родионцева мы встречаемся с описанием Каменского женского старообрядческого скита, игравшем большую роль в духовно-религиозной жизни старообрядцев Новозыбкова и Злынки в конце XIX в. Автор подтверждает наличие в скиту обителей различных старообрядческих согласий. Так, по словам автора, скит делился на 4 обители: Федосьину, Феклину, Шишкину, Маремьянину. Федосьина и Маремьянина принадлежали к ветковскому согласию, Шишкина - к дьяконовскому, а Феклина к беспоповскому. Федосьину обитель возглавляла Игуменья Апполинария, 85 лет отроду, грамотная и "многоначитанная" (13). Автор пишет: "Во всех обителях отправляют всedневное богослужение, правят уставом и читают Евангелие престарелые девы. Особенно славится в

старообрядческом мире Федосина обитель: в неё собирались и собираются старообрядцы из г.Новозыбкова и прочих разных мест" (14). Василием Радионцевым были написаны иконы во все четыре модемные и поновлены старые. Несмотря на приверженность к ветковскому согласию, автор не делает предпочтения ни одной из них, поновляя иконы во всех четырёх.

Он не приводит фактов вражды по религиозным мотивам, наоборот, отмечает, что во время архиерейских приездов и высокаторжественных дней, когда "приносили образ Николы Чудотворца из Покровского монастыря, тогда жители Новозыбкова, как православные, так и почти все старообрядцы, ходили за крестным ходом" (15).

В семнадцатилетнем возрасте В.Родионцев венчается на Ветке у беглого попа Василия. Вскоре он расширяет иконописную мастерскую, принимает молодых учеников для обучения иконописи. В его мастерской соблюдалось строгое подчинение хозяину, обязательным было чтение старопечатных книг, служба вечерних канонов. Над мастерской была устроена моленная, украшенная разными иконами, в которой устраивалось домашнее богослужение (16). По настоянию хозяина мастерской два молодых мастера, принадлежавших к беспоповскому согласию, Василий Щетинин и Трофим Андриянов, перешли в ветковское согласие, причём мастер являлся их крестным отцом. Этот факт свидетельствует о жесткой линии в руководстве мастерской, которую проводил её владелец (17).

Иконы, написанные в мастерской, торжественно освящались. На храмовые праздники в старообрядческие моленные съезжалось множество народа с окрестных слобод, устраивались крестные ходы с колокольным звоном, продолжавшимся целый день (18). Иконописцы на праздничные богослужения ездили в Каменский Успенский женский скит, а в период Великого поста отправлялись говеть на Ветку.

Василий Радионцев "поновлял" иконы в слободе Радуль, имел мастерскую в г.Херсоне. В отсутствие хозяина мастерской "за главного" оставался один из его лучших учеников - Василий Щетинин (19).

В зрелом возрасте автор мемуаров под влиянием миссионеров официальной церкви о.Иоанна (Рябухина) и о.Ксенофонта (Крючкова) склоняется к православию. В 1893 г. он становится священником православной церкви в пос.Воронок и активным членом "Миссионерского братства князя Михаила Черниговского". Старейшая жительница Воронка, Евдокия Ермолаевна Овчинникова (1908-1998), запомнила Василия Родионцева как священника господствующей православной церкви в Воронке, старавшегося как можно больше старообрядцев склонить к единоверию.

Блестящий знаток истории раскола и прекрасный полемист, Василий Родионцев не раз сопровождал епископов господствующей православной церкви в старообрядческие слободы Стародубья: в июне 1897 г. - епископа Черниговского и Нежинского Антония, в августе -1897 г. - епископа Новгород-Северского Нестора, проявляя большую заботу о пополнении иконно-книжного склада "братства Св.Михаила, князя Черниговского" в п.Воронок. Во время этих поездок им было сказано более 40 проповедей миссионерского характера и роздано бесплатно большое количество "духовно-нравственных брошюр" (20).

Кроме названных "Воспоминаний...", им опубликованы работы: "О посадке Тимошкин Перевоз и посещение одного преосвященным Антонием, епископом Черниговским и Нежинским", "Посещение преосвященнейшим Нестором, епископом Новгород-Северским при обозрении в епархии некоторых пунктов, заражённых расколом-сектанством и неверием" (21).

Дата смерти старообрядца-иконописца Василия Родионцева нами не установлена.

Итак, "Воспоминания о моей жизни в старообрядчестве и обращение в лоно святой соборной и апостольской церкви" Василия Родионцева могут быть, по нашему мнению, источником, расширяющим и дополняющим сведения о духовно-религиозной деятельности старообрядцев Стародубья, а также позволяют выявить новые имена иконописцев-старообрядцев из Новозыбкова - Василия Родионцева, Василия Щетинина, Трофима Андриянова, чьё творчество проходило на рубеже XIX - XX вв.

1. Колосов Ю.Б. Из истории старообрядческих поселений на Брянщине в XVIII - XIX вв. Из истории Брянского края. Брянск, 1995.

2. Свод памятников архитектуры и монументального искусства России. Брянская область. М., 1997. С.17.

3. Поздеева И.В. Древнерусское наследие в истории традиционной книжной культуры старообрядчества (первый период) // История СССР. 1988. №1. С.98; Её же. Археографические работы Московского Университета в районе Древней Ветки и Стародуба // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1975. М., 1976. С.53.

4. Нечаева Г.И., Леонтьева С.И., Шкляров Ф.Г. Ветковский музей народного творчества. Минск, 1994. С.146-153.

5. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.63.

6. Там же.

7. Гусева Э.К. Старообрядческое искусство на Брянщине и Гомельщине // Из истории фондов научной библиотеки Московского Университета. М., 1978. С.130-135; Её же. Памятники старообрядческой живописи в XVIII-XIX вв. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С.151-174; Нечаева Г.И., Леонтьева С.И., Шкляров Ф.Г. Ветковский музей народного творчества. С.146-153.

8. Родионцев В. Воспоминания о моей жизни в старообрядчестве и обращение в лоно святой соборной и апостольской церкви // Братское слово. 1897. Т.II. №6-10.

9. Там же. С.9.

10. Там же. С.101.

11. Там же. С.102.

12. Там же. С.103.

13. Там же.

14. Там же. С.105.

15. Там же. С.106.

16. Там же. С.107-108.

17. Там же. С.108.

18. Там же. С.110.

19. Там же. С.222.

20. Родионцев В. Посещение преосвященнейшим Нестором епископом Новгород-Северским при обозревании в епархии некоторых пунктов, заражённых расколом-сектанством и неверием. Чернигов, 1907. С.14.

21. Её же. О посадке Тимошкин Перевоз и посещение одного преосвященным Антонием епископом Черниговским и Нежинским // Братское слово. 1897. Т.II. №10. С.499-503; Её же. Посещение преосвященнейшим Нестором епископом Новгород-Северским при обозревании в епархии некоторых пунктов, заражённых расколом-сектанством и неверием. С.3-20.

В.П.Ершов (г.Петрозаводск)
Пчелиный рой на старообрядческой иконе
"Архангел Михаил - воевода"

Икона Архангел Михаил воевода, кон. XVIII - нач. XIX в. Паволока, левкас, темпера, без ковчега. Доска липовая, склеенная из четырех частей, шпонки сквозные, врезные. Размер 40х35х2. Реставрация Куспак И.Н. Из частной коллекции.

Несмотря на значительные утраты, икона привлекает мифологической глубиной, фольклорным звучанием, эпической образностью, монументальностью построения и выразительной экспрессией.

Краснолицый всадник на огненном коне мчится в темно-голубой сфере, которую несут четыре ангела на темно-зеленом фоне земли. Внизу, на земле - белокаменные строения, холмы с кустиками трав и деревьев, ниже, в бездне, в мире мертвых, поверженный Сатана - Антихрист и разрушающийся город. В верхней части иконы, над сферой, узкая полоска темно-зеленого неба с луной и солнцем, в левом углу - Вседержитель. Престол не сохранился. Поля равноширокие, охристые, с темно-синей опушкой, на полях - святые (Модест) и Власий. Текст на полях не сохранился, но по отдельным фрагментам можно сказать, что писан он был поморским уставом.

Сюжет этот известен с XIV в. и искусствоведами хорошо изучен (1).

Однако, есть одна любопытная деталь иконы, на которую искусствоведы не обратили внимания. Это - пчелиный рой, который декоративным облачком" завис у алого сапожка Архангела. В описании иконы XVII в. "Архангел Михаил - воевода" из коллекции П.Корина В.И.Антоновой он так и назван "декоративным облачком" (2). Это неслучайный элемент сюжета. Почти на всех просмотренных нами иконах в хранилище Музея изобразительных искусств г.Петрозаводска пчелиный рой присутствует. Пчелы несут в этом сюжете важную мифологическую нагрузку. Вместе с Архангелом Михаилом - они смысловой центр иконы.

В основе сюжета - древний змееборческий миф: огненный всадник борется с драконом, змеем. Следы этого мифа хорошо заметны в тексте "Откровения", на основе которого строится сюжет.

В старообрядческой среде Архангел Михаил уподобляется Христу. Он был ему изоморфен (3). Иконописец вызывает эту ассоциацию не только уподоблением темно-синей, сферы, внутри которой Архангел Михаил, Христовой мандорле, но дает еще один недвусмысленный намек на Христа - пчелиный рой. Пчелы в раннехристианском искусстве символизировали восставшего из смерти Христа, его бессмертие (4). Одна из мифологических версий происхождения пчел выводит из слез распинаемого Христа (5). В русском народном сознании бытовал апокриф, в котором рассказы-

Ершов Виктор Петрович - кандидат педагогических наук. Карельский государственный педагогический университет

валось, как пчелы прилетали к распятому Христу, выпивали кровавый пот на челе его и тем облегчали его страдания. Они жалили руки бичевавших его воинов, а после Воскресения разнесли по всему свету эту весть (6).

Пчелы олицетворяют космогоническое начало - они мощное оружие богов в борьбе со злом. Этот мотив прослеживается в мифологии разных народов и, особенно в богомильской среде (7) (учение богомилов хорошо знали старообрядцы). Их жало уподоблялось оружию богов - огню, молнии, стрелам, в нашем случае - копью Архангела Михаила. Пчелы являются указателями на сходные функции Михаила и Христа: оба они защитники душ умерших, избавители их от ада. Пчела, как известно, олицетворяет душу умершего, в то же время - она знак смерти, гибели враждебного мира, противника змееборца (8).

В мифологическом сознании земледельца Архангел Михаил и Христос объединяются как божества плодородия земли, ее обновления, витальных сил природы (9). Пчела как бы подтверждает это единство. Она - открывает весну, выступает как символ плодородия, как орудие богов, вызывающих плодородие (Громовержца, Телепинуса...) С пчелой связаны мотивы плодородия славянских весенних праздников - веснянки, пчелиный, Егорьев, Ярилин дни. Пчелы имеют прямое отношение к женским божествам плодородия из класса Великих матерей (Богородице, Кибелле, Диметре, Артемиде) (10).

Наконец, пчелы помогают понять композицию сюжета. Она строится по принципу мирового дерева - Верхний мир (небо), средняя часть (земля) и низ (бездна). Эта вертикаль заметна не всегда и не всем. Пчелы и конь крылатый являются ее индексами. В схеме Мирового дерева, согласно В.Н.Топорову, пчелы занимают его срединную часть, т.е. указывают на землю (11). Их живительным, священным медом пропитано скандинавское Мировое дерево Иггдрасиль. В индийских и скандинавских священных текстах небесный конь уподобляется Мировому дереву (дерево Иггдрасиль - "Конь Игга" т.е. Одина, а ведическое дерево Ашватха именуется как "Лошадиная стоянка") (12).

Таким образом, пчелы как мифологический персонаж связывают все детали сюжета в полнокровное христианское произведение, помогают глубже понять символическое значение его образов.

1. Свенцицкая В.И. Мастер иконы "Архангел Михаил с деяниями" второй половины XIV в. из села Сторона на Байковщине. Сб. "Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1988, М., 1998. С.194; Барская Н.А. Сюжеты и образы древнерусской живописи. М., 1993. С.140-144.

2. Антонова В.И. Древнерусское искусство в собрании П.Корина. М., 1966. С.116.

3. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С.24.

4. Мифы народов мира. М., 1987. Т.2. С.355.

5. Мифы. С.365.

6. Глушко Е., Медведев Ю. Словарь русских суеверий. Н-Новгород, 1995. С.390.

7. Мифы. С.355.

8. Мифы. С.356.

9. Мифы. С. 160

10. Мифы. С.354-355.

11. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Обряд. М., 1995. С.399.

12. Мифы. Т.1. С.143.

Е.В.Александров (г.Москва)
**Методологические и технологические вопросы
формирования видеоархива старообрядчества***

Более 5 лет Центр визуальной антропологии МГУ совместно с лабораторией археографии исторического факультета ведет работу по отоображению жизни старообрядцев в разных регионах России. За эти годы сняты сотни часов видеодокументаций, на их основе смонтировано около полутора десятка фильмов.

Одной из особенностей этой работы стал принципиально новый подход к съемке. Обычно съемочная группа ориентирована на создание конкретного фильма, когда из всего отснятого материала отбирается только часть, соответствующая замыслу. Как правило, созданием фильма завершается работа над темой, и фильм начинает свою экранную жизнь, к которой его создатели обычно уже не имеют отношения. Обычно на этом прекращаются и отношения с участниками съемок.

Но может складываться и другая ситуация, при которой съемочная группа на протяжении нескольких лет продолжает общаться с экранными образами участников съемки, не порывая с их интересами, мыслями, заботами. В этом случае основную ценность представляет весь объем отснятого материала, который рассматривается как серия исторических документов. Какого рода фильмы, кем и для каких целей в дальнейшем они будут создаваться на основе исходных документации - то уже следующая задача.

В связи с этим возникает ряд методологических и технологических проблем, которые будут затронуты в статье.

Проблема исторического использования архивных аудиовизуальных материалов, несомненно, одна из наиболее актуальных. Можно ожидать, что именно в этих материалах могут быть запечатлены конкретные черты давно исчезнувших с лица земли культур. С другой стороны, необходимо учитывать, что если такие материалы и сохранились, неизбежно возникают вопросы, насколько они полны и интересны для историка, в каком техническом состоянии находятся, насколько пригодны для широкого использования, какие потребуются усилия для их использования?

Несмотря на все трудности и весь риск, свойственны любой поисковой деятельности, эту проблему необходимо решать, и решать на уровне современной информационной технологии.

Такая постановка вопроса неизбежна еще и потому, что архив исторических аудиовизуальных материалов, помимо собственной цен-

* Работа выполнена в рамках программы РФФИ

ности, должен выполнить роль методологического фундамента для проведения работ, которые можно было бы назвать видеомониторингом культуры.

Уровень развития и перспективы совершенствования современных видеокомпьютерных средств информации позволяют поставить вопрос о формировании принципиально новой электронной "лицевой летописи", содержанием которой должны стать видеодокументации конкретных социокультурных явлений, отражающих объективное состояние того или иного региона, или сообщества в разные исторические периоды.

Развитие современной электронной техники практически решило целый ряд проблем в области аудиовизуальной информации, еще каких-то два десятилетия назад казавшихся неразрешимыми.

Целям оперативной доку ментальной съемки прекрасно соответствуют легкие портативные видеокамеры, синхронно записывающие звук. Цифровая техника обеспечивает высокий уровень записи изображения и звука, кроме того длительное хранение и качественное копирование. Мультимедиаальные дисковые системы позволяют: - не только хранить, но и моментально находить и включать в работу большие объемы аудиовизуальной информации; - оперативно монтировать необходимое количество вариантов сообщений, ориентированных на различные исследовательские, образовательные, культурные, пропагандистские задачи.

Впервые в истории с помощью современной информационной технологии вполне реально появилась возможность решать следующие задачи:

- проведение достаточно длительных по времени документации социокультурных процессов в самых труднодоступных районах;
- длительное хранение аудиовизуальной информации, изначально записанной на разнородных носителях и в разных системах;
- создание банков аудиовизуальной информации, обеспеченных базой данных, которая позволяет осуществлять оперативный поиск информации;
- актуализацию информационных банков благодаря возможности оперативного получения виртуальных (практически неограниченных по количеству и объему) сообщений исследовательского, образовательного, культурного и прочего характера;
- обеспечение легкого доступа к информации заинтересованным лицам и организациям, в том числе международный обмен аудиовизуальной информацией.

Очевидно, что проблема архивирования, включающая сбор, обработку, хранение, использование аудиовизуальной информации остается важнейшей. К ней же примыкает проблема создания единой базы данных, охватывающей все характеристики аудиовизуальной информации. При этом такая БД должна определенным образом корреспондировать с аналогичными зарубежными БД и с уже сложившимися информационными системами соответствующих научных дисциплин, опе-

пирующими с буквенной информацией.

Помимо этой общеметодологической задачи, при создании многоуровневой системы БД, особое внимание предстоит уделить ее самому нижнему (глубинному, фундаментальному) уровню, связанному с описанием минимальных содержательных единиц, из которых строится аудиовизуальное сообщение.

Эта проблематика лежит в основном в рамках теории экранного (кинематографического, аудиовизуального) языка. Но помимо структуралистских, семиотических аспектов имеет и содержательные аспекты, рассмотрение которых связано с предметом тех научных дисциплин, которых касается аудиовизуальная информация: истории, этнографии, психологии, философии и т.д.

Разработка этих проблем имеет не только прикладное, но и самостоятельное значение, связанное с выходом за границы собственно визуальной антропологии, если понимать ее как этнографическую, по преимуществу, дисциплину. Имеется ввиду нацеленность на широкое использование визуально-антропологических материалов, на их общественное, художественное и публицистическое воздействие.

Стр.254.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Панкратов А.В. Русская Православная Старообрядческая Церковь и новый российский Закон о свободе совести	3
Шахов М.О. Проблемы взаимоотношений старообрядчества с современным обществом	8
о.Аполлинарий (Дубинин). Дилемма соборности и послушания в православии	11
о.Миролюбов И.И. Некоторые черты современного состояния старообрядчества Прибалтики	12
Канаев Д. Проблема послераскольных святых в старообрядчестве	15
Любимов И.М. Старообрядческие церковные календари (сравнительный анализ)	17
Морковкин В.В. Месяцеслов для русских старообрядцев Румынии	20

Раздел II. ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Кутузов Б.П. Корни византийской прелести	24
Виденеева А.Е. К истории синодского указа о старообрядцах 1771 г.	27
Боченкова И.Д. Правительственная политика в отношении староверов в конце XVIII в.: проекты "просвещенного абсолютизма"	29
Водолазко В.Н. Старообрядчество в царствование Николая I (по материалам "Собрания постановлений по части раскола" 1858 г.)	33
Инговатов В.Ю., Старухин Н.А. К вопросу об истории отношения старообрядчества к государственной власти на примере общин Алтая в 1917-1920 гг.	37

<i>Антощенко А.В.</i> В.О.Ключевский о расколе Русской православной церкви в XVII в.	39
<i>Ершова О.П.</i> Взгляд на раскол исследователей конца XIX в.	41
<i>Рахманова М.П.</i> Старообрядчество и о.Павел Флоренский:	

Стр.255

точки пересечения	44
Печников М.В. Исторические корни беспоповства (новая постановка вопроса)	48
Дзюбенко М.А. Белокриницкая иерархия и реформа синодальной церкви	52
Сморгуноа Е.М. Из истории Белокриницкой иерархии (рукописные материалы с.Кунича)	54
Муравьева Г.П. Участие П.И.Мельникова-Печерского в расследовании дела о пойманных в селе Иваново раскольнических иноках	58
Комарова О.А. Из истории старообрядческой периодической печати	61
Петров В.Л. Предания об Аввакуме в Забайкалье	63
Сагнак И.В. А.Л.Кекин о семейном староверии	68
Свистунов В.М. Г.Ф.Зотов - уральский промышленник, старообрядец	71
Старицын А.Н. Соловецкий монах Ефрем Каргополец	74
Кузнецов В.М. "...по Рогожскому кладбищу..." (Из истории одной московской семьи)	76
Пашков А.М. Аким Серебряков - купец-старообрядец из Олонца к.ХVIII - нач. XIX вв.	79
Керов В.В. Превращение Москвы в центр "старой веры"	82
Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство: попытки теоретического осмысления	86
Стадников А.В. Роль московского старообрядчества в развитии текстильной промышленности	91
Козлова Н.В. К вопросу о численности купцов-старообрядцев в городах России в сер. XVIII в.	93
Володихин Д.М. "Раскол — есть одно из величайших благ России..." Старообрядчество в историко-философской системе К.Н. Леонтьева	96

Раздел III. ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ЦЕНТРОВ

Ружинская И.Н. Отчеты приходских священников как источник о состоянии старообрядчества в Олонецкой епархии в нач. 1840-х гг.	100
Мамсик Т.С. Начало "Выговского общежития" в свете конфессиональной политики Петра I	103
Бацер М.И. Внешние связи Выгореции и ее руководителей в 1-й четверти XVIII в.	106
Макаров И.Ю. Старообрядчество на территории Новоладожского уезда Санкт-Петербургской губернии по материалам "Историко-статистических сведений по Санкт-	

Петербургской епархии"	109
Пулькин М.В. Обряд самосожжения у старообрядцев Карелии в XVIII в.	112
Поташенко Г. Старообрядцы в Литве: 1679-1795 гг.	115
Подмазо А.А. Ранняя федосеевщина в Прибалтике и ее исторические судьбы	117
Пашенин А.М. Владимирские староверческие деревни	120
Русакомский И.К. Гучков мост	123
Михайлов С.С. Тихвинская старообрядческая община в Москве в 1909—30-х гг.	130
Соколова Е.И. К вопросу о расселении старообрядческих согласий по Нагатинской волости Московского уезда в конце XIX—начале XX вв.	132
Боченков В.В. Места компактного проживания старообрядцев на территории Калужской губернии. Краткий обзор	134
Осипов В.И. Из истории Коряковской старообрядческой моленной	138
Кусова И.Г. Рязанская община старообрядцев и предприниматели Масленниковы	142
Юркин И.Н. Связи Тулы со старообрядческими центрами в 1-й пол. XVIII в.	145
Агеева Е.А., Леващенко А.В. Посад Дубовка—центр старообрядческой культуры Поволжья XVIII-XX вв.	149
Агеева Е.А., Лукин П.В., Стефанович П.С. Странники-"познамы" Нижней Волги (по материалам полевых исследований 1995—1977гг.)	153
Квасникова С.М. Легенда о Беловодье у бухтарминских старообрядцев	157
Чагин Г.Н. Особо чтимые места старообрядцев Среднего Урала	159
Круглова Т.А. Старообрядчество и реформы на левобережной Украине во 2-й пол. XVIII в.	161
Таранец С.В. Источниковая база по истории Куреневского Тримонастырья	163
Монякова О.А. Ковровские староверы и их роль в социально- экономическом развитии государства в XIX— начале XX вв.	165
Чернышева М.Б. Степановка—одна из деревень старообрядческой Гуслицы	169

Раздел IV. КУЛЬТУРА

Грико Т.Н. Культура старообрядчества и современное студенчество	172
Кириченко Е.И. Церковное строительство старообрядцев в начале XX в. и его религиозно-философские основы	173

Шейнин Л.Б. Церковный раскол, границы гражданственности и культовые здания в московском государстве (на примере Карелии)	179
Мельник А.Г. Христорождественский собор XVII в. в Каргополе	182
Петрова Е.В. Основные этапы формирования культуры семейских Забайкалья	184
Кирсанов А.Н., Кирсанова С.А. Старообрядчество как этап русского национального развития	186
Дементьева Л.С. Старообрядчество Алтая как феномен культуры	188
Дутчак Е.Е. Вероучения странников-безденежных конца XIX — XX вв. (по материалам археографических экспедиций Томского университета)	190
Данилко Е.С. Староверы-странники в Башкирии (некоторые архивные и этнографические материалы)	193
Маёрова К.В. Алтайские старообрядцы (история, традиции, лингвокультурологические особенности, "картина мира")	195
Никитина С.Е. Орегонские старообрядцы как лингвокультурные личности	200
Тимохин М.Л. "Демонизация" как прием	203
Даулинг К. Ткацкая традиция в старообрядческих деревнях Алтая	205
Бахтина О.Н. Старообрядческая книга в современном мире (нравственно-воспитательный аспект)	207
Белякова Е.В. Путь к Стоглаву: особенности русской канонической традиции на примере Мазуринской Кормчей	209
Смилянская Е.Б. Старообрядчество Бессарабии: история и книжность	211
Бородихин А.Ю., Федоренко Т.Г. Книжные и певческие традиции старообрядцев Кемеровской области (по итогам археографической экспедиции 1997 г.)	214
Бучилина Е.А. Духовные стихи в современном репертуаре старообрядцев-федосеевцев Нижегородской области	217
Сироткин С.В. Из истории книжной культуры Ветки	220
Мурашова Н.С. Тематическое строение поэтических текстов старообрядческих духовных стихов	222
Никитин О.В. "Псалмы" лексинских девиц	225
Лебедева Ж. Духовные стихи старообрядцев Латвии	227
Перекрыстов Р.И. Семья клинцовских просветителей	229
Власов А.Н. Устная традиция старообрядцев и формирование эпических форм коми фольклора	232
Соколова В.Ф. П.И.Мельников-Печерский об истоках старообрядческой легенды о Беловодье	233
Перевозчикова Н.Г. Жанр жития и его художественные функции в диалогии П.И.Мельникова –Печерского "В лесах" и "На горах".	235
Рыжова Е.А. Удорский дневник XIX-XX вв. коми	

крестьян-старообрядцев	238
Есипова В.А. Книги из библиотеки томских старообрядцев- странников в собрании Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки Томского университета	241
Денисов Н.Г. Иргиз - один из центров певческого искусства в истории старообрядчества	244
Кочергина М.В. Иконописец-старообрядец из Стародубья Василий Родионцев	246
Ершов В.П. Пчелиный рой на старообрядческой иконе «Архангел Михаил - воевода»	250
Александров Е.В. Методологические и технологические вопросы формирования видеоархива старообрядчества	252