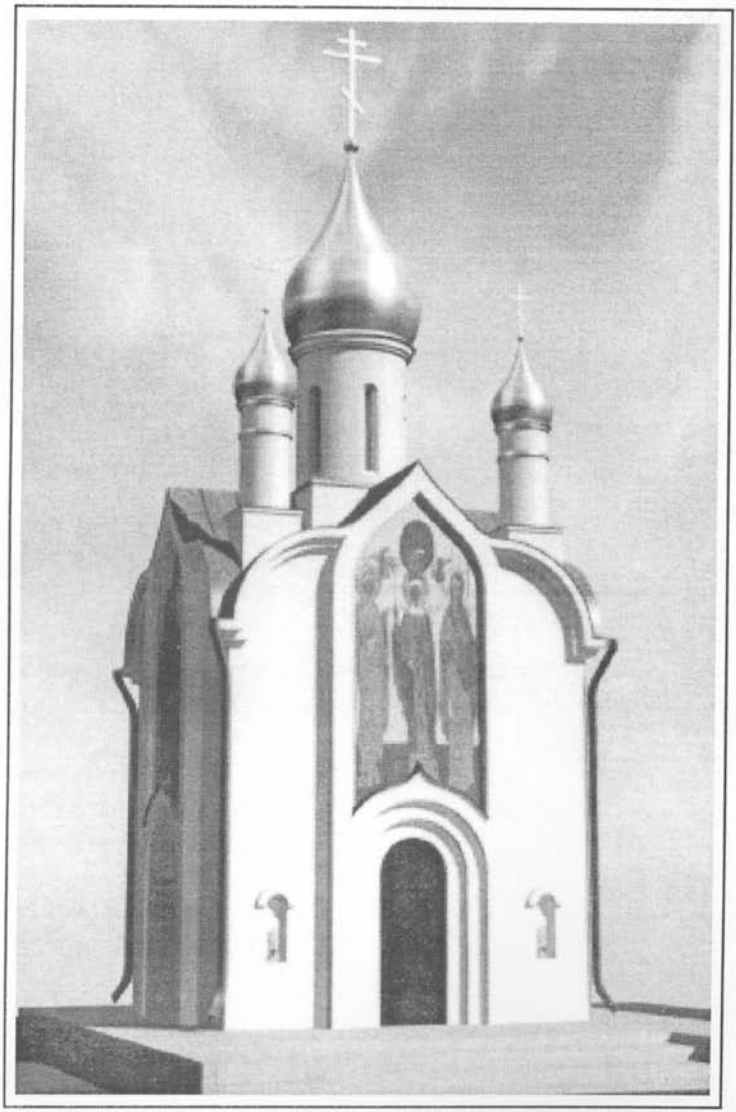
СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ
2002



Проект часовни в память мучениц и исповедниц Феодосии Морозовой и Евдокии Урусовой в г.Боровске Калужской области.

МУЗЕЙ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА
БОРОВСКИЙ ИСТОРИКО-КРАЕВЕДЧЕСКИЙ МУЗЕЙ

СТАРООБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ
КУЛЬТУРА
СОВРЕМЕННОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ

МОСКВА
2002

В сборнике опубликованы материалы
VI научно-практической конференции
"Старообрядчество:
история, культура, современность",
проходившей в г.Москве 19–20 ноября 2002 г.

Редакторы-составители:
В.И.Осипов
Н.В.Зиновкина
Е.И.Соколова
А.И.Осипова



Редакция сборника «Старообрядчество: история, культура, современность» рада снова приветствовать всех участников традиционной научно-практической конференции. В шестой раз собрались вместе те, кто неравнодушен к проблемам старообрядчества. Одно огорчает: несмотря на столь живой интерес к старообрядчеству учёных (сборник материалов с каждым разом становится толще), оно для большинства наших соотечественников – как и прежде – terra incognita. И всё-таки хочется надеяться, что даже эти научные сборники, выходящие ничтожно малым тиражом, найдут своего читателя и хоть в некоторой степени удовлетворят интерес к «неизвестной России».

РАЗДЕЛ I
ИСТОРИОГРАФИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

В.В.МОЛЗИНСКИЙ

ИСТОРИК Н.М.НИКОЛЬСКИЙ. ЕГО ВЗГЛЯДЫ НА СТАРООБРЯДЧЕСТВО В РУССКОЙ ИСТОРИИ

Первые десятилетия советской власти, вплоть до Великой Отечественной войны, явственно характеризуются невысоким интересом к истории церкви вообще и к расколу в частности. В довоенное время эта проблема нашла, в какой-то мере, отражение в трудах советских учёных-историков, базирующихся в значительной степени на сочинениях дореволюционного периода.

Однако интерес к достижениям дореволюционной историографии, как правило, концентрировался на имени А.П.Щапова, рассматриваемого в череде носителей «революционно-демократических» идей, тогда как содержательная сторона старообрядческого учения, позитивный взгляд на его религиозно-нравственную перспективу оставался за рамками исторического анализа. По справедливому замечанию Н.Ю.Бубнова, односторонний подход к старообрядчеству в советской науке «был успешно преодолён трудами учёных нового и новейшего времени» (1).

Подчеркнём также огромные достижения учёных-литературоведов и историков, связанных своими изысканиями советского времени с изучением и публикацией источников и документов старообрядческой письменности. Вклад в науку В.И.Малышева, Д.С.Лихачёва, Е.М.Юхименко, Н.С.Демковой, А.Н.Робинсона, В.С.Румянцевой, М.Б.Плюхановой, Н.Н.Покровского и его школы (2) оказался столь значительным, что обращение к теме старообрядчества сегодня без учёта упомянутых явлений отечественной культуры представляется невозможным.

Но и в ряде обобщающих работ советских авторов довоенного времени по истории старообрядчества в России нельзя отрицать моменты объективного расширения научных знаний и вместе с тем

Молзинский Владимир Владимирович – д.и.н., к.искусствоведения, Санкт-Петербургский государственный университет культуры и искусств.

эволюции взглядов и оценок данного явления. Советская довоенная наука в своих лучших образцах наследовала традиции русской дореволюционной мысли, на основе которых формировалась и крепла тенденция научно-аналитического, содержательно-уравновешенного подхода к вопросам истории старообрядчества.

Исследования отечественных авторов послереволюционного времени обнаруживают ряд общих черт, позволяющих говорить об историографии старообрядчества как целостном и относительно однородном явлении.

Отечественная наука после 1917 г. развивалась в условиях государственно-политической системы, где господствующие идеологические ориентиры, обусловленные социально-классовыми стереотипами марксистской методологии, предопределяли магистральное русло ведущих тенденций гуманитарной мысли, включая исторические труды о церковном расколе XVII в. Отсюда незыблемость исходных принципов его понимания, очерченных ещё в советской литературе 1920-х—середины 1950-х годов. Заложенные в них основы марксистской историографии раскола, ведущие позиции которой, чётко сформулированные ещё Г.В.Плехановым (3), доминировали во всей послереволюционной науке. Прежде всего — это непреодолимая идентичность заявленных оценок раскола XVII в. как периферийной формы социально-классового протеста, ретроградного движения духовной мысли, удостоенного поэтому крайне малого числа страниц в научной, учебно-методической литературе и лишь небольших самостоятельных работ.

Марксистско-плехановская версия раскола (старообрядчества) как аспекта классовой истории эпохи феодализма последовательно и неукоснительно разрабатывалась в советской литературе 1920-х—середины 1950-х годов, во многом предопределяя как бы магистральное русло научных изысканий последующих десятилетий.

Вместе с тем данная ветвь исследовательской мысли о расколе на протяжении десятилетий своего развития претерпела ряд ощутимых изменений, в то же время изначально неся в себе сложный спектр взаимообогащающих тенденций, развивающихся, к тому же, в своеобразных условиях. Существующая в стране государственная система порождала вполне определённые идеологические стереотипы оценочных критериев исторических явлений, объективно дистанцируя проблему старообрядчества в России от сложившихся реалий

современной политической культуры, в контексте которой она неуклонно рассматривалась ранее. Теперь она воспринималась аспектом исторического прошлого, допуская отношение к себе лишь как к предмету объективного научного познания.

Так при всей утрированности социально-классовых аспектов в анализе исторических явлений, включая раскол XVII в., советские авторы обогатили науку обстоятельной их разработкой, выдвинув на первый план мятежно-бунтарское начало в движении «старой веры», основательно искажённое в дореволюционных трудах государственно-церковной направленности.

Неоспорим, конечно же, тот факт, что социально-классовая методология анализа исторических явлений изначально подразумевала понимание периферийной значимости аспектов религиозного сознания, в результате чего оценка многоплановой проблемы старообрядчества неизбежно оказывалась упрощённой. Классовые антагонизмы определяли доминирующий ракурс подхода к событиям и фактам прошлого, в том числе и церковного раскола XVII в., – как проблемам социальной истории.

И всё же следует подчеркнуть своеобразие момента — советской эпохи, — когда «расколо-старообрядческий» вопрос объективно утратил ранее присущую ему актуально-политическую окраску. Движение «старой веры» фактически перестало быть реальной силой, требующей внимания в системе государственно-правовых задач, но стало восприниматься как достояние истории, а следовательно – объект научного исследования.

Без преувеличения, наиболее известным источником исходных данных в первичном ознакомлении с историей старообрядчества для многих поколений советских читателей, интересующихся событиями церковного размежевания середины XVII в., оказался соответствующий раздел трактата Н.М.Никольского «История русской церкви» (1931) (4). Видный исследователь церковно-исторических проблем Н.М.Никольский ещё в дореволюционное время заявил о себе как автор работ, посвящённых проблемам «никоновой» реформы и первоистокам старообрядчества. Уместно вспомнить его статью «Реформа патриарха Никона и происхождение раскола» в юбилейном издании «Три века» (5), приуроченном к 300-летию дома Романовых.

Примечательно, что труды учёного дореволюционного и совет-

ского времени показывают неизменность его взглядов и мировоззренческих оценок событий раскола. Марксистско-классовая идеология, неукоснительно отражаемая в «Истории русской церкви» (как и во всех печатных источниках советской эпохи), обусловливает лишь углублённый подход к расколу как оппозиционному движению религиозно-общественного характера. Само же его понимание в подобном качестве чётко определено уже в предреволюционный период. На страницах «верноподданнического» издания курьёзом можно расценить тезис о том, что «боярин или князь смотрели на религию не только как на средство собственного спасения, но как орудие власти, дававшее им возможность чрез представителей клира держать на лишней привязи чёрный народ» (6).

Наметившийся тогда взгляд учёного на церковь и религию как институт власти правящих классов определённо предвосхищает идейно-исторические позиции впоследствии советского историка. Однако применительно к проблемам старообрядчества воззрения Н.М.Никольского, по-видимому, не относятся к лучшим проявлениям отечественной исторической мысли. В частности, учёный несколько преувеличивает, на наш взгляд, роль Никона в проведении реформы, следуя, очевидно, устоявшимся стереотипам мышления, свойственным массе историков дореволюционной России. «Реформа Никона» – понятие, получившее тотальное распространение в научных школах всех направлений русской историографии раскола. Лишь немногие, наиболее выдающиеся историки-«энциклопедисты» (в XIX в. – В.О.Ключевский) или крупнейшие специалисты по расколу (в ряду наших современников – С.А.Зеньковский) оказались способны одолеть неудержимый поток противоречий научной информации и понять главенствующую роль здесь личности Алексея Михайловича. Именно царь, движимый политическими помыслами, инициировал эту государственно-церковную реформу, которая чаще всего именуется «никоновой».

Современный уровень научных знаний, однако, вынуждает признать патриарха лишь исполнителем «государевых» устремлений, хотя и не лишённым своих целей, политических амбиций и видения (глубоко ошибочного) перспективы своего места в структуре высшей власти. Всякая иная интерпретация событий неумолимо должна была подводить историков к вопросу: для какой цели молодой царь приблизил к себе Никона, возвёл его в патриархи, а затем,

вдруг, «охладел», «отдалил», «допустил» соборное осуждение и лишение сана? Эмоциональная сторона конфликта мало убеждает в понимании разрыва отношений между первыми лицами государства.

С некоторой долей условности можно говорить о примечательной особенности истории русского самодержавного правления в XVI—XVII вв., когда молодой монарх нуждался в совете мудрого святителя. Достаточно вспомнить деятельность митрополита Макария при Иване Грозном. В событиях же середины XVII в. вопрос унификации русского церковного ритуала с общеправославным, диктуемый государственно-политическими замыслами царя, требовал сильной и непреклонной личности патриарха. Потребность в таковой отпала с выполнением этой задачи. И, как это нередко бывало в истории, сделав своё дело, Никон был «должен уйти».

В изложении Н.М.Никольского данный круг проблем рассматривается в разряде второстепенных, тогда как сопутствующий, по нашему мнению, момент, состоящий в реализации идеи «строгого единовластия патриарха, не зависящего от царя» и даже «возвышающегося над ним», – выдвинут на первый план. Устремления Никона, по версии Н.М.Никольского (и множества других исследователей), привели к его низвержению.

Но зато патриарх провёл другую «меру» (как формулирует Н.М.Никольский). Она «заключалась в исправлении веры и культа, и давала новое содержание новой церкви» (7). Так учёный характеризует обрядовую реформу, приведшую к расколу, поначалу заявившую о себе в среде духовенства, для которого она явилась во многом неприемлемой. «Помимо того, что они (изменения. – *В.М.)* вводили "новую незнакомую веру", они практически были трудно исполнимы для многих клириков XVII в.» в силу неграмотности большинства русских попов, непреодолимо препятствующей переучиванию по новым книгам (8).

Необходимость столь пространного описания дореволюционного исследования известного советского историка объясняется тем, что в его лице мы имеем яркий пример научной принципиальности. Невзирая на ряд упомянутых дискуссионных моментов в интерпретации раскола, учёный чётко заявляет свою позицию, столь же основательно изложенную в «Истории церкви» 1931 г. Более того, те элементы концепции раскола, что вызывают сомнения и заслуживают приведённых выше критических заметок, вовсе не находят места

в советском издании. Раздел «Религиозно-социальные движения второй половины XVII века» построен в основном на том же материале, что и статья «Реформа Никона» из сборника «Три века». Спорные моменты просто остаются в стороне, тогда как на первый план выступают черты объективно-содержательного характера, не вызывающие особых возражений даже с позиции современных достижений науки.

Так, под старообрядчеством, или расколом (этим термином часто пользуется Н.М.Никольский), учёный понимает «совокупность отколовшихся от официальной церкви религиозных толков и организаций, приверженных к старым, дониконовым обрядам...» (9).

Подчеркнём здесь неоспоримость того, что анализ исторических явлений, связанный с подлинным стремлением к объективной научной истине, исключает всякий прагматизм, пусть даже оправдываемый отстаиванием политико-государственных, церковно-конфессиональных или социально-классовых интересов.

И коль скоро краеугольным камнем непримиримых противоречий был изначальный вопрос о правомерности укоренившегося на русской национальной почве обряда двоеперстия и «упрямой» привязанности к нему народа, то его следует считать исходным в постановке проблемы исторической оценки позиций законопослушных «никониан» и непримиримых «старолюбцев» – поборников традиции «древлеправославного благочестия».

Объективный ответ на этот вопрос российская наука получила лишь в конце XIX–начале XX вв., когда анализ средневековых документов привёл наиболее вдумчивых учёных духовно-академической школы, прежде всего Н.Ф.Каптерева и Е.Е.Голубинского, к обоснованному выводу, что русский церковный обряд отнюдь не являлся ошибочным, как это было принято считать, он, напротив, нёс в себе традицию средневековой Византии – того самого Константинопольского (или Студийского) устава, что Киевская Русь приняла при св. Владимире и бережно хранила. В самой Греции, однако, всё большее распространение обретал устав Иерусалимский, ставший к XIII в. там единственным. Попытка его внедрения на Руси (на рубеже XIV–XV столетий) была кратковременной и не привела к полной смене господствующих в русской церкви обрядов (10), окончательно (в реалии — на одно столетие) узаконенных в 1551 г. Стоглавом. Лишь забвение греками своих древних

традиций породило взгляд на русское православие как на «поместное образование» и «уклонение» от того «истинного» ритуала, который был ошибочно принят за исконно христианский, что констатировал крупнейший специалист по истории старообрядчества в России, видный представитель научной мысли русского послеоктябрьского зарубежья С.А.Зеньковский (11), но ранее – историк Н.М.Никольский (12).

Некорректной должна быть признана пусть объективно-справедливая, но жёстко осуждающая учёного критика за проявление неизбежного в ту пору догматического подхода к фактам истории с позиции классовой теории.

В целом же Н.М.Никольский безусловно справедлив и точен в выделении наиболее значимых вех и социальных сил истории старообрядчества как религиозно-политического движения XVII в. Таковыми предстают: Соловецкий бунт, боярская фронда (примерно в том её понимании, что было и у С.Денисова), кратковременная деятельность Аввакума в Москве, стрелецкий мятеж 1682 г., распространение раскола по окраинам (на Выгу, Ветке, в Стародубье), выступления донских казаков и др.

Фактически Н.М.Никольский наметил контуры истории старообрядческих движений XVII в., которые, соответствуя положениям дореволюционной науки, нашли более заметные очертания в советской исторической литературе последующих десятилетий.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: Источники, типы и эволюция. СПб.,1995. С.7.

2. См.: Малышев В.И. Библиография сочинений протопопа Аввакума и литература о нём: 1917—1953 // ТОДРЛ. Т.10. М.;Л.,1954. С.435—446; он же. Летопись жизни Аввакума // Древнерусская книжность: Сб. науч. статей. М.;Л.,1985. С.277—322; он же. Неизвестные и малоизвестные материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. Т.9. М.;Л.,1953. С.387—404; он же. Русские писатели о «Житии» протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т.8. М.;Л.,1951. С.388—391; он же. Сочинения протопопа Аввакума в собрании Института русской литературы («Пушкинский дом») АН СССР // ТОДРЛ. Т.13. М.;Л.,1957. С.581—590; он же. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI—XX вв. Сыктывкар,1960; Лихачёв Д.С. Предварительные итоги тысячелетнего опыта // Огонёк. 1988. №10. С.11—12; Юхименко Е.М. «История об отцах и страдальцах соловецких» С.Денисова – памятник выговской литературной школы первой половины XVIII в. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих по-

селений. Новосибирск,1992. С.107—113; она же. Каргопольские «гари» 1683—1684 гг. (К проблеме самосожжений в русском старообрядчестве) // Старообрядчество в России (XVII—XVIII вв.): Сб. науч. трудов. М.,1994. С.64—85; она же. Повесть об осаде Соловецкого монастыря Семёна Денисова — памятник Выговской литературной школы русской истории XVIII в.: Автореф. дис... канд. филолог. наук. Л.,1990; Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (Творческая история произведения). Л.,1974; она же. К вопросу об истоках автобиографического повествования в «Житии» Аввакума // ТОДРЛ. Т.24. Л.,1969. С.228—232; она же. К вопросу о жанровом своеобразии сочинений протопопа Аввакума // Рукописная традиция XVI—XIX вв. на Востоке России. Новосибирск,1983. С.15—26; Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследования и тексты. М.,1963; он же. Творчество Аввакума и общественное движение в конце XVII века // ТОДРЛ. Т.18. М.;Л.,1962. С.149—175; Плюханова М.Б. Композиция «Пустозерского сборника» как выражение исторической концепции Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений. Новосибирск,1992. С.47—52; Пустозерская проза: Протопоп Аввакум, инок Епифаний, поп Лазарь, дьякон Фёдор. М.,1989; Покровский Н.Н. Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск,1991; он же. О роли древних рукописных и старопечатных книг в складывании системы авторитетов старообрядчества // Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока. Вып.14. Новосибирск,1978. С.19—40; он же. Устюжский список «Возвещения от сына духовного ко отцу духовному» // ТОДРЛ. Т.36. Л.,1981. С.151—153; Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск,1989 и др.

3. Плеханов Г.В. Раскол как одно из выражений общественной мысли // Плеханов Г.В. Сочинения. Т.20: История русской общественной мысли. М.;Л.,1925. С.331—363.

4. Никольский Н.М. История русской церкви. М.,1931. С.136—171.

5. Он же. Реформа Никона и происхождение раскола // Три века. Т.2: XVII век. Вторая половина. М.,1912. С.5—38. (Далее — Никольский Н.М. Реформа Никона).

6. Там же. С.6.

7. Там же. С.14.

8. Там же. С.16.

9. Он же. История русской церкви. С.136.

10. См.: Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т.1. Сергиев Посад,1909. С.213—214; Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. Изд. 2-е. М.,1905. С.45—46.

11. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: Духовные движения семнадцатого века. Мюнхен,1970. С.174—175.

12. Никольский Н.М. Реформа Никона. С.15—16.



А.М.ПАШКОВ

А.С.ПРУГАВИН – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СТАРООБРЯДЧЕСТВА (ПО ПУБЛИКАЦИЯМ ЖУРНАЛА «РУССКАЯ МЫСЛЬ»)*

Александр Степанович Пругавин (1850–1920) был одним из крупнейших дореволюционных исследователей старообрядчества. Уроженец Архангельска, в юности он был знаком со многими политическими ссыльными и под их влиянием стал убеждённым революционером. Во время учёбы в Петровской земледельческой академии в Москве в 1869–1871 гг. А.С.Пругавин неоднократно преследовался властями. В апреле 1871 г. его выслали в Архангельскую губернию. В мае 1872 г. он оказался в Кеми, где впервые познакомился со старообрядчеством. В конце 1877 г. в газете «Неделя» появилась его первая публикация, посвящённая старообрядчеству (1). В феврале 1879 г. А.С.Пругавин был освобождён от надзора полиции и сразу включился в работу по изучению старообрядчества. Его статьи, посвящённые старообрядчеству, появлялись в газетах «Неделя» и «Голос». В апреле 1880 г. он выступил на заседании Этнографического отделения Императорского Русского географического общества с докладом «О необходимости и способах всестороннего изучения русского сектантства». Этот доклад получил большой общественный резонанс. Выступления и публикации 1877–1880 гг. сделали А.С.Пругавина одним из наиболее известных специалистов по старообрядчеству (2).

В 1880 г. в Москве возник новый либерально-народнический журнал «Русская мысль», который, по свидетельству историка журналистики Б.И.Есина, «по составу сотрудников был наиболее интересным из журналов 1880-х годов» (3). В конце 1880 г. редактор журнала С.А.Юрьев пригласил к сотрудничеству в нём

* Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект №01-01-49000 а/с.

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

А.С.Пругавина, который сразу «сделался деятельным сотрудником "Русской мысли" и поместил в этом журнале целый ряд статей по расколу и сектантству». О своих публикациях в «Русской мысли» А.С.Пругавин писал в автобиографии: «Выясняя в этих статьях значение раскола в русской народной жизни, я старался доказать, что чрезвычайная разнородность основных элементов, вызывающих и поддерживающих раскол, составляет главную причину, почему вопрос о сектантстве не может быть обсуждаем отдельно, сам по себе, без отношения его к другим наиболее важным и давно наболевшим вопросам нашей общественной жизни. Я доказывал, что вопрос о расколе тесно, органически связывается не только с вопросами, касающимися церкви, духовенства и школы, но также и со всеми теми вопросами нашего общественного быта, которые относятся до правового и экономического положения народа».

Первой большой публикацией А.С.Пругавина в журнале «Русская мысль» стала разработанная им «Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве» (4). Первой же статьёй стала работа «Значение сектантства в русской народной жизни» (5). А.С.Пругавин начал её с констатации того факта, что «в нашем общественном развитии в последние годы» проявилось «общее стремление к точному, серьёзному и фактическому исследованию народной жизни, которое охватило лучшую часть интеллигентного общества». Но в этом движении он увидел, наряду с огромными достижениями, и «некоторого рода узость взгляда и односторонность» в изучении условий народной жизни, а именно изучение, главным образом, «экономического положения народа». По словам А.С.Пругавина, несмотря на усилия славянофилов, «духовная, нравственная жизнь народа оставалась и, страшно сказать! – остаётся до сих пор столь же мало известною, как и сто лет назад...» Наибольшим пробелом здесь А.С.Пругавин считает изучение раскола. В своё понимание термина «раскол» А.С.Пругавин вкладывал несколько иной смысл, чем современные ему церковные авторы: «...под словом раскол мы разумеем совокупность всех вообще религиозно-бытовых протестов и разномыслий русского народа». Поэтому он включал в раскол не только старообрядчество, но и различные секты как мистического (хлысты, скопцы и проч.), так и рационалистического (молокане, духоборы, штундисты и др.) направления.

По мнению А.С.Пругавина, «раскол» есть продукт, «выработанный историческим ходом русской народной жизни», и вместе с крестьянской поземельной общиной может считаться «наиболее ярким и выразительным явлением исторической жизни русского народа», а в области культуры – «самым ярким явлением умственной, нравственной, интеллектуальной жизни нашего народа». В области «умственной жизни» русского народа заслуга «раскола» состоит в том, что богословские споры будили мысль, заставляли отказаться от бессознательного и механического отношения к церковным догматам. А пробудившееся сознание заставляло пересмотреть и многие другие стороны жизни, включая социальные и бытовые вопросы. В «расколе» А.С.Пругавин увидел смесь чисто религиозных и социально-общественных представлений. В осмыслении его характера он полемизировал с другими исследователями, заявляя, что «только крайняя умственная близорукость может утверждать, что наше современное сектантство представляет собой явление исключительно религиозное, чуждое всяких общественных и бытовых мотивов и стремлений».

Причины существования и развития «раскола» А.С.Пругавин видел не только в деятельности церкви, духовенства и школы, а и в частности в «общественном положении народа», в его «правовом и экономическом положении». Он считал, что именно от разрешения этих вопросов зависит «усиление или ослабление раскола», и видел прямую связь между состоянием «раскола» и существованием таких институтов, как паспортная система, подушная подать и т.д.

Для обоснования своих идей А.С.Пругавин цитирует работы А.П.Щапова, барона А.Гакстгаузена и Н.И.Костомарова. Опираясь на эти исследования и на собственные наблюдения, А.С.Пругавин рисует впечатляющую картину влияния «раскола» на многие стороны жизни народа: «Под влиянием раскола складывается и развивается семейная домашняя жизнь многомиллионной массы сектантского населения; под его влиянием устанавливаются и регулируются взаимные отношения членов семьи между собою, привычки, взгляды, наклонности, верования. Раскол обусловливает и взаимные отношения своих приверженцев как членов известного общества, и все наблюдатели народного быта указывают на замечательную солидарность, которая проявляется в их

взаимных отношениях и которой так часто недостает в кругу их православных собратьев. Наконец, раскол оказывает влияние и на материальное состояние своих последователей, чему наглядным доказательством служит общеизвестный факт их гораздо большего экономического благосостояния».

В понимании причин возникновения «раскола» в середине XVII в. А.С.Пругавин согласен с мнением, высказанным до него А.П.Щаповым и В.В.Андреевым, что «раскол» был реакцией народа «на полную отмену земских прав, завершённою окончательным закреплением крестьян при Алексее Михайловиче», и протестом народа против «поглощения его прав центральною властью». В принадлежащих самому А.С.Пругавину формулировках причин «раскола» чувствуется риторика народнических публицистов: «Народ встал за старину, потому что там, в этой старине, он видел волю и простор, там не давили его ни подушными данями, ни паспортами, ни чрезмерными рекрутскими наборами».

Одним из проявлений наступления правительства на старинные народные права стала, по мнению А.С.Пругавина, начатая при Никоне и завершённая при Петре I замена выборности священников прихожанами их назначением высшими церковными властями. Отказ народа от «казённой веры» и массовый переход в «раскол» А.С.Пругавин объясняет тем, что выборность начётчиков, наставников, попов и других «старших братьев» в старообрядческой церкви более соответствовала народным представлениям о справедливости, чем назначение священников в официальной церкви.

Таким же негативным, по его мнению, было отношение старообрядцев к казённой школе и к подавленным правительственным контролем учителям. Всё это заставляло народ в своих духовных исканиях идти в «раскол». А.С.Пругавин писал: «Кстати, припомним, что почти все наши деятели, вышедшие из народной крестьянской среды и снискавшие себе историческую известность, непременно побывали в расколе. Так было с гениальным "архангельским мужиком" Ломоносовым, то же было с Посошковым и многими другими, менее известными. Так было прежде, так и теперь. Сектантство представляет собою обширное поле для свободной умственной деятельности, и потому те личности из народа, которые жаждут приложить свои силы к трудам ум-

ственным... обыкновенно идут в раскол. Здесь они находят целые общества людей начитанных, по-своему развитых, обширные библиотеки, читателей, издателей, перепищиков, собеседования и все любые пособия для свободного общения мысли и слова».

Для исследования политических взглядов старообрядцев А.С.Пругавин анализирует их духовные стихи и на этом материале снова приходит к выводу о враждебном отношении «раскола» к властям и духовенству как в дореформенный период, так и после реформ Александра II. При этом А.С.Пругавин не только указывает причины враждебности старообрядцев к «миру антихриста», но и излагает со ссылкой на свои ранние статьи в газете «Голос» (6) предложения по улучшению положения старообрядцев: «Эти причины заключаются, во-первых, в отсутствии гласного и точного закона, который бы обеспечивал их спокойное существование, гарантируя их частную интимную жизнь от посторонних вторжений и посягательств, и, во-вторых, в крайней неопределённости нашего законодательства о сектантах, в особенности же по вопросу о подразделении сект на более или менее вредные. Благодаря этой неопределённости местная администрация имеет полную возможность последователей любой секты причислить к особенно вредным и сообразно этому направить свои действия».

Следующая статья «Раскол и его исследователи» (7) развивала идеи, изложенные в первой. А.С.Пругавин ещё раз подтвердил свою идею о большой роли старообрядчества «в народной жизни», имея в виду русский народ: «Необычайная поразительная живучесть раскола, его огромное, повсеместное распространение среди народа и непрерывное возникновение всё новых и новых сект ясно свидетельствует о значении его в народной жизни». При этом он тут же отметил, что «наши сведения о расколе крайне отрывочны, не точны, не полны» и ни власти, ни духовенство, ни интеллигенция не знают как современного состояния, так и «истории религиозно-бытовых движений русского народа». Среди работ по истории старообрядчества А.С.Пругавин выделяет лишь труд А.П.Щапова «Земство и раскол», но и он, «при всех несомненных достоинствах», устарел, «будучи написан в 50-х годах», а кроме того, «исключительно посвящён истории старообрядчества в тесном смысле слова», то есть только поповщине и беспоповщине.

Все существующие издания, посвящённые старообрядчеству, А.С.Пругавин делит на 3 группы. К первой группе он отнёс работы «чисто спекулятивного свойства», предпринятые «нередко с самыми тёмными побуждениями». Образцом такого подхода называется сочинение Ф.В.Ливанова «Раскольники и острожники», наполненное обличениями «раскола» и призывами к властям искоренить его карательными мерами как политически вредную силу.

Ко второй группе сочинений о старообрядчестве А.С.Пругавин отнёс «многочисленные исследования, составленные лицами духовного звания или ведомства». По его мнению, все они «страдают крайнею односторонностью взгляда, так как смотрят на дело раскола исключительно с точки зрения церковно-догматической», а «бытовое же и социальное значение раскола обыкновенно совершенно не затрагивается ими». Но главным недостатком этих авторов является «полемический характер» их трудов, выражающийся в стремлении «уронить, унизить раскол и сектантство и превознести православие во всех отношениях».

В третью группу исследований входят «труды лиц, смотрящих на дело более или менее разносторонне и беспристрастно». Но в этой группе, за исключением работ А.П.Щапова, остальные публикации посвящены либо отдельным сектам, либо отдельным эпизодам «из истории раскола без общей связи исторического развития раскола и его современного состояния».

Второй раздел статьи посвящён подробному анализу материалов «статистических экспедиций» по изучению старообрядчества, проведённых Министерством внутренних дел в 1852 г. Их значение А.С.Пругавин видел в том, что «записки» и «отчёты о современном состоянии раскола», созданные по итогам этих обследований, во-первых, определяли политику властей в отношении старообрядцев вплоть до 1870-х годов, а, во-вторых, считались образцом такого рода исследований по их «серьёзности и капитальности».

В 1850 г., к двадцатипятилетию царствования Николая I, министр внутренних дел представил царю записку «о состоянии раскола», написанную Н.И.Надеждиным, в которой обращалось внимание на скудость и неточность сведений «о расколе вообще». Николай I приказал отправить по губерниям для сбора сведений

о состоянии старообрядчества министерских чиновников и других «способных на то людей». Оценивая научный уровень их сочинений, А.С.Пругавин писал: «Все их исследования имеют целью запугать правительство антигосударственными, чуть ли не революционными стремлениями раскола». Соответствующими были и методы, которыми действовали участники экспедиций: «Посещение раскольнических деревень этими учёными исследователями имели характер каких-то облав, обысков и набегов. В сопровождении полицейских чинов они обходили крестьянские дома, стараясь найти в них какие-нибудь признаки раскола вроде старых книг, лестовок, подручников, ручных кадильниц и т.п. При этом, большею частию, книги и иконы бесцеремонно отбирались гг. исследователями». Естественно, что в таких условиях нельзя было собрать полных и объективных данных о состоянии старообрядчества из-за враждебного отношения старообрядцев к чиновникам-исследователям. А.С.Пругавин делает вывод: «...исследователи раскола совсем не знали народа, не умели говорить с ним, совсем не понимали его речи».

Результатом этих тенденциозных, враждебных по отношению к старообрядцам исследований стало значительное ужесточение правительственных гонений. А.С.Пругавин писал: «Если мы припомним, что <18>53–<18>55 года ознаменовались целым рядом указов и распоряжений, направленных против раскола, что за этот период времени были закрыты и запечатаны почти все наиболее известные старообрядческие часовни и моленные, уничтожены все наиболее знаменитые и славные в истории раскола скиты: Выговские-Даниловские, Керженские, Оленевский, Топозерский и другие — то для нас будет вполне понятна та печальная роль, какую сыграли в этом деле официальные исследования раскола». Из всех исследователей, односторонний подход которых заставил правительство с 1853 г. «смотреть на раскольников как на заговорщиков», А.С.Пругавин выделяет двух, чьи работы носили более объективный характер — П.И.Мельникова и И.С.Аксакова.

Вторым серьёзным недостатком официальных экспедиций А.С.Пругавин считает отсутствие программы исследований, в результате чего «исследователи действовали каждый по-своему» и «один насчитал раскольников больше, другой меньше». В статье приведён пример, что чиновник Синицын, изучавший старообрядче-

ство в Ярославской губернии, «признаками раскола считал домашнее употребление лестовок, подручников, разных кадильниц и т.п.» В силу этих причин официальные обследования состояния старообрядчества 1850-х годов, по мнению А.С.Пругавина, «вышли крайне односторонни и совершенно не точны». Подводя итоги изучения «раскола», А.С.Пругавин заключал, что за истекшие 30 лет «ни администрациею, ни учёными обществами не было предпринято никаких попыток к изучению раскола», а даже лучшие исследования 1850-х годов («труды г.Мельникова») безнадёжно устарели, поскольку появилось множество новых сект и учений.

Завершается статья А.С.Пругавина обоснованием необходимости изучения старообрядчества. Показательно, что это обоснование сделано с народнических позиций: «...Кто хочет служить народу, кто хочет быть полезен ему — тот должен знать раскол, должен знать те внутренние стимулы, идеи и стремления, благодаря которым раскол поражает каждого наблюдателя своею необычайною живучестью и во имя которых он ведёт упорную, вековую борьбу. Необходимо знать, откуда черпает раскол свою могучую силу, свою страстную энергию, беззаветную преданность и веру в своё дело. Необходимо знать тот душевный, нравственный прогресс, каким доходит наш народ до готовности сгореть на костре или сгнить в монастырской тюрьме за тот или другой догмат, за то или другое положение своего учения. Только при таком знакомстве с народом мы будем в состоянии безошибочно решить старый, но вечно новый вопрос, вечно роковой, мучительный вопрос: "что делать?" Только при этих условиях мы не будем ежеминутно рисковать, что вся наша деятельность на пользу останется беспочвенною, безрезультатною, что она холодно и безучастно встретится народом, который не поймёт её и не оценит». Приведённая цитата показывает, что для А.С.Пругавина изучение старообрядчества было формой изучения народа, народного характера для более успешного служения народу и установления прочных связей революционной интеллигенции и наиболее активной и оппозиционно настроенной части народа. Показательно также, что в своих призывах к изучению старообрядчества А.С.Пругавин использовал название революционного романа Н.Г.Чернышевского «Что делать?»

Основным методом изучения старообрядчества А.С.Пругавин считал экспедиции в места расселения старообрядцев и личное общение исследователей со старообрядцами. В качестве примера успешности этого метода он привёл свой опыт изучения старообрядцев: «Последние два года я прожил в Архангельской губернии; в качестве уроженца этого края мне не предстояло особенного труда ориентироваться среди тех своеобразных условий, которые так или иначе влияют на жизнь местного населения. В течение одного лета мне удалось перезнакомиться со многими представителями всех сект, распространённых в губернии; с некоторыми из них я сошёлся настолько близко, что они охотно показывали мне все свои рукописи, книги, возили меня в скиты, водили в молельни и хотя, как иноверцу и "церковнику", не позволяли присутствовать в моленных во время богослужения, но охотно разрешали находиться в это время в соседних сенцах, откуда можно было слышать и видеть всё, что происходило в моленных». Данное свидетельство позволяет представить характер краеведческой деятельности А.С.Пругавина в 1877–1879 гг.

Отличительной чертой работ А.С.Пругавина, как, впрочем, и всей народнической историографии и публицистики, посвящённой старообрядчеству, были искренний интерес к старообрядцам, преклонение перед их характером, энергией, силой воли, готовностью к самопожертвованию. О своём восприятии старообрядчества, основанном на личных наблюдениях, А.С.Пругавин писал: «Да, изучая постепенное развитие раскола, знакомясь с его бесчисленными разветвлениями, учениями и толками, лично сходясь и знакомясь с представителями и последователями этих учений, вы невольно проникаетесь чувством глубокого благоволения к этому "многострадальному племени", и в то же время, в вашу душу проливается глубокая вера в несокрушимую нравственную силу "тёмного" русского люда. На душе становится легче, тяжёлые гнетущие сомнения в возможности лучшего, светлого будущего исчезают, является надежда, является уверенность, что это будущее и возможно, и близко».

Таким образом, А.С.Пругавин заявил о себе как о деятельном исследователе раскола с позиций народничества. Его выступления и публикации имели шумную известность, но кроме положительных откликов появились и критические разборы его публикаций.

Наиболее значительным критическим откликом на публикации А.С.Пругавина в «Русской мысли» стала рецензия И.Харламова «Идеализаторы раскола» в журнале «Дело» (8). И.Харламов упрекает А.С.Пругавина в преувеличении влияния «раскола» на «семейную домашнюю жизнь многомиллионной массы сектантского населения», утверждая, что семья православного ничем не отличается от семьи «сектанта». В данном случае, бесспорно, прав был именно А.С.Пругавин, а не его критик.

Гораздо более серьёзно звучит обвинение в бездоказательной идеализации «раскола»: «Разрисовать раскол во что бы то ни стало, облачить его в оппозиционно-политическую хламиду, поставить сектанта в торжественную позу реформатора и протестанта, — вот что требуется, и автор исполняет это с усердием, достойным лучшей участи». При этом И.Харламов привёл собственное интересное наблюдение о том, что, несмотря на негативное отношение к работам большинства предшественников, А.С.Пругавин именно у них заимствовал идею раскола как оппозиционного социального движения, так как почти у всех исследователей из числа чиновников и православного духовенства в работах присутствует идея антигосударственной направленности «раскола», приводимая для обоснования необходимости правительственных репрессий против старообрядцев. Вполне обоснованно предшественником А.С.Пругавина назван А.П.Щапов.

Другое слабое место в рассуждениях А.С.Пругавина, на которое обратил внимание И.Харламов, — отсутствие доказательств роста численности и влияния старообрядчества в последние годы: «... г.Пругавин, вместо резонов, “биет себя в грудь” и потрясает над головой газетными вырезками, где “нам пишут, нам сообщают”, что раскол там-то, там-то, там-то растёт и множится “целыми массами”, “целыми деревнями”; — чуть не целыми губерниями, — уверяет г.Пругавин».

Ещё один справедливый упрёк рецензента состоит в отсутствии в работах А.С.Пругавина чёткой классификации «раскола», вместо чего «г.Пругавин тискает в одну кучу все религиозные разномыслия русского народа».

Таким образом, первые публикации А.С.Пругавина, посвящённые истории и современному состоянию старообрядчества, вызвали не только интерес общественности, но и упрёки, хотя и

не всегда обоснованные, в несовершенной методологии и непродуманных выводах. А сам факт появления этих статей А.С.Пругавина и его полемики с И.Харламовым свидетельствует о большом интересе русского общества к старообрядчеству в переломном 1881 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Борецкий А.С. Знаем ли мы раскол? // Неделя. 1877. №49–50.
2. Подробнее см.: Пашков А.М. Старообрядчество Русского Севера в трудах А.С.Пругавина (1879-1880 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы V научно-практической конференции. М.,2000. С.163–173
3. Есин Б.И. История русской журналистики XIX века. М.,1989. С.185.
4. Русская мысль. 1881. №3. 2-я паг. С.23–42 (отдельное издание: М.,1881).
5. Пругавин А.С. Значение сектантства в русской народной жизни // Русская мысль. 1881. №1. С.301–363.
6. Пругавин А.С. Русские сектанты // Голос. 1879. №328 (без подписи); он же. Нужды русских сектантов // Там же. 1880. №86.
7. Пругавин А.С. Раскол и его исследователи // Русская мысль. 1881. №2. С.332–357.
8. Харламов И. Идеализаторы раскола // Дело. 1881. №8. Отд.8. С.1–26.

РАЗДЕЛ II.
ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Н.А.ОКЛАДНИКОВ

ВЕРНЫЙ УЧЕНИК И СПОДВИЖНИК ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Христианские подвижники-юродивые, представлявшиеся глупыми или странными из смирения или по обету и ради «вечного спасения своего», со времён Древней Руси пользовались уважением народа как обличители «грехов», «пороков», и их почитали как «пророков», а церковь нередко причисляла их к лику святых. Пользуясь народным покровительством, они бесстрашно говорили с царями и боярами.

Учитывая всё это, вождь и идеолог русского церковного раскола протопоп Аввакум Петров, возвратясь из сибирской ссылки, стал привлекать юродивых к себе, чтобы обратить их страдания в пользу старой веры и усилить тем самым своё влияние в народе.

Одним из юродивых, которого Аввакум первым привлёк на свою сторону, был мезенец Фёдор. Аввакум встретил его в 1664 г. в Великом Устюге, возвращаясь с семьёй из сибирской ссылки. Там, в Великом Устюге, Фёдор, по свидетельству Аввакума, юродствуя, «бродил в одной рубашке босиком... годов с пять, зело велико нужду терпел от мраза и от побои». А юродствовать «как обещал Богу» Фёдор начал после того, как во время бури на море тонул, когда ехал на ладье с Мезени, да помог его «от потопления Бог избавить».

Познакомились они «у церкви в палатке», где Аввакум читал проповеди, а Фёдор прибегал туда «молитвы ради». Здесь от Аввакума он узнал о пагубности церковных «новин», направленных на исправление старых церковных обычаев, которые вводил своими реформами патриарх Никон. После этого Фёдор «в печь кинул» имевшийся у него в келье псалтырь «новых печатей», «да и проклял всю новизну».

Окладников Николай Анатольевич – краевед, член Русского географического общества, г.Архангельск.

В «Житии» Аввакум, описывая своё знакомство с Фёдором, упоминает, что тот вырос на Мезени в зажиточной семье: «Отец у него в Новгороде богат гораздо, сказывал мне, мытоимец-де, Феодором же зовут, а он уроженец мезеньской, и баба у него, и дядя, и вся родня на Мезени».

Аввакум решил привлечь юродивого Фёдора на свою сторону ещё и потому, что Фёдор был знаком с церковной грамотой и неплохо писал. В лице Фёдора он приобрёл верного и преданного ему сторонника. Аввакум сумел так расположить этого «блаженного» к себе, что тот стал самым яростным защитником его дела и готов был за него идти на костёр и на виселицу.

В Москве, куда Аввакум приехал весной 1664 г. из сибирской ссылки, его приютила вместе с семьёй в своём доме боярыня Федосья Прокофьевна Морозова. Здесь же в одной комнате с Аввакумом поселился и Фёдор. Он помогал Аввакуму делать выписки из церковных книг для полемики с «никонианами».

Ко времени возвращения Аввакума в Москву Никон был отстранён от патриаршества, и Аввакум надеялся, что удаление Никона означает возврат к старой вере. Но царь и боярская верхушка не собирались отказываться от церковных реформ. Поэтому Аввакум, не довольствуясь открытыми проповедями в защиту старой веры, написал челобитную царю, в который просил его, «чтоб он старое благочестие взыскал и мать нашу общую — святую церковь, от ересей оборонил и на престол бы патриаршеский пастыря православного учинил вместо волка и отступника Никона, злодея и еретика».

Но царь отверг все просьбы Аввакума. Не удовлетворённый этим, Аввакум пишет ему вторую челобитную, содержание который до нас не дошло. Эту челобитную 22 августа 1664 г. он «выслал царю на переезде с сыном своим духовным, с Феодором юродивым». Фёдор с письмом Аввакума «приступил со дерзновением к цареве карете», но охрана не допустила его до царя, и по указанию последнего его посадили в караульное помещение, что было под красным крыльцом царского дворца, «не ведая», что при нём челобитная Аввакума. Когда царь узнал об этом, он велел доставить письмо Аввакума с челобитной к нему, а Фёдора отпустить. Но вскоре после этого юродивый подошёл к царю в церкви и «учал юродством шаловать», то есть клику-

шествовать, и так досадил ему, что был отправлен «под начал» в Чудов монастырь, где архимандрит Павел «железа на него наложил» и скованного содержал под стражей в темнице монастыря. Вскоре царь сжалился и велел отпустить его.

Видимо, во второй челобитной Аввакум много написал такого, что царь принял решение о высылке непокорного протопопа. 29 августа он вместе с семьёй был отправлен в Пустозерск, но, как известно, не доехал и был оставлен в ссылке на Мезени в Окладниковой слободке.

За время нахождения Аввакума в ссылке на Мезени, Фёдор за какие-то дерзкие поступки был выслан в Рязань, где, находясь под начальством архиепископа Илариона, злейшего врага протопопа Аввакума, «скован сидел» в темнице и там его «жестоко мучили... Реткой день плетьми не бивше пройдёт», принуждая «к причастию своему». Но и здесь, среди приближённых Рязанского архиепископа, нашлись сторонники Аввакума, которые помогли бежать его верному ученику. Совершив побег из Рязани, Фёдор возвратился в Москву и, скрываясь от преследования властей, некоторое время проживал в доме боярыни Морозовой.

В феврале 1666 г. в Москве началось заседание церковного Собора, который должен был осудить вождей и идеологов церковного раскола, 1 марта на суд Собора с Мезени был доставлен протопоп Аввакум. Вместе с ним в Москву приехали его старшие сыновья Иван и Прокопий, которых приютила у себя боярыня Федосья Морозова. В это время, скрываясь от властей, в доме Морозовой проживал юродивый Фёдор.

Аввакума до суда Собора и после осуждения держали под стражей в разных местах, в том числе с сентября 1666 г. «скована держали год без мала» в темнице Боровского Пафнутьева монастыря. Сюда к нему «втай» приезжали его сыновья Иван и Прокопий с его верным учеником юродивым Фёдором. Во время этой встречи, как вспоминает Аввакум, Фёдор спрашивал его: «Как ныне мне велишь: туды ль-де (обратно в Рязанский монастырь. — *Н.О.*) паки мучится пойти или здесь таится от них? Как бы де Бога не прогневить? Я, подумав, велел ему платье носить и посреде людей таяся жить».

После осуждения Собором 30 августа 1667 г. Аввакум был от-

правлен в ссылку в Пустозерск. Его жена Анастасия Марковна с младшими детьми оставалась в ссылке на Мезени в Окладниковой слободке, в старшие сыновья Иван и Прокопий вместе с юродивым Фёдором продолжали жить в доме боярыни Федосьи Морозовой.

Но вскоре после этого между боярыней Морозовой и Фёдором произошёл серьёзный конфликт. Суть конфликта не вполне ясна, но ссора приняла довольно крупные размеры. В результате боярыня выгнала из своего дома Фёдора, а вместе с ним поддерживающих его Ивана и Прокопия, и они вынуждены были скитаться в Москве «где день, где ночь никто держать не смеет», а летом 1669 г. «кое-как на Мезень к матери прибрели» вместе с юродивым Фёдором.

После ссоры Ф.Морозовой с Фёдором оба они в своих письмах к Аввакуму жаловались друг на друга, а боярыня— и жене протопопа Анастасии Марковне. Письма Фёдора не дошли до нас, а из сохранившихся писем боярыни Морозовой непонятно, в чём конкретно заключалась суть конфликта между нею и Фёдором и чем он не пришёлся ей ко двору. То ли он пил и буянил, то ли сошёлся с одной из близких боярыне женщин...

Возможно, одна из причин этого конфликта кроется также в скупости боярыни Морозовой, которая не оказывала той помощи «страждующим рабам Христовым», которую обещала оказывать. Так, в одном из писем к Морозовой Аввакум пишет: «Как тебе дали двор и крестьян прибавили, и ты ко мне писала: "Есть чем, батюшко, жить; телесного много дал Бог". А ныне в другой грамотке пишешь: "Оскудала, батюшко, поделиться с вами нечем". — И я лишь рассмеялся твоему несогласию. А всё-то у тебя притрапезники и душегубы изгубляют, а не истинным рабам Христовым, проливающим крови свои за Христа, милостыня от тебя истекает, яко от пучины морская малая капля и то с оговором. Да сказывал мне Фёдор, обещалася боло-де ты давать от имения своего с клятвою пятую долю страждующим рабам Христовым, а ныне больши жаль стало...» В этом же письме он далее пишет: «Говорила боло ты и по смерти моей их (детей Аввакума.— *Н.О.*) не покинуть, а ныне, вижу, и при живом оплевала. Ведаешь ведь, каков тебе сын — таковы и мне дети, хотя бы они и впрямь заплутали. А ты бы их духовно смирила, а голодом не морила».

В своих письмах Аввакуму боярыня Морозова, жалуясь на Фёдора, пишет: «Лют сей человек! Так, а не покается. Много было писать, да нельзя... Бог миловал, что нет его у нас. Много того писать, что и ему непостижимо козней его... Бога забыл и детей твоих всякому злу научил».

А жене Аввакума Анастасии Марковне на Мезень, жалуясь на Фёдора, она писала: «... всем домом моим мутил, и в том судит его Господь. А как я отказала ему, и он всем стал мутить на меня, и детям твоим, и всем оглашал, и поносил меня не делом, и так поносил, что невозможно не только писанию придать, но и словом изречи невозможно». И тут же предупреждает Марковну: «Только ты, матушка, опасайся такового: лукав есть и зело злокознен».

В своих письмах к Аввакуму Ф.Морозова, жалуясь на Фёдора, просит протопопа запретить сыновьям «знаться» с Фёдором, у которого они переняли «высокоумие великое на себя». С этой просьбой она обращается к Анастасии Марковне.

Но Аввакум стоял за Фёдора горой, хоть и проучивал его: «Плутаешь иное ты много. Ведаю ведь я и твоё высокое житьё, как у неё живучи кутил ты!»

А боярыне Морозовой в ответ на её жалобы на Фёдора Аввакум писал: «Я детям своим велю Феодора любить — добрый он человек: преж тебя его знаю и давно мне сын духовный... А я, су, им Феодора еретиком звать не велю... Помирися с Феодором, помирися с детьми моими — добро-то будет; аще ли ни — то нехорошо будет».

Находясь в заточении в осыпной земляной тюрьме в Пустозерском остроге, протопоп Аввакум писал послания и «грамотки» своим единомышленникам и тайно через верных людей переправлял их на волю. В распространении сочинений Аввакума самое активное участие принимал юродивый Фёдор, который, находясь на Мезени, проживал вместе с семьёй протопопа Аввакума. Ему помогали Иван и Прокопий и верный ученик Аввакума молодой москвич Лука Лаврентьевич, добровольно последовавший в ссылку на Мезень вместе с семьёй протопопа.

Как смелому бесстрашному «воину Христову» Аввакум поручал Фёдору переправлять свои послания в осаждённый царскими войсками Соловецкий монастырь, монахи которого, отка-

завшись подчиниться церковным реформам, восстали против властей. И вероятно, осенью 1669 г. Фёдор по заданию Аввакума побывал там.

Послания Аввакума в многочисленных копиях расходились по всей Руси, вызывая брожения в народных массах, протест против «никониан» и правительства. Всё это серьёзно беспокоило власти, и они решили расправиться не только с протопопом Аввакумом и его «соузниками» по пустозерской ссылке попом Лазарем, дьяконом Фёдором и иноком Епифанием, но и с теми, кто помогал распространять их послания.

23 февраля 1670 г. для проведения сыска и расправы над Аввакумом и его единомышленниками на Мезень и в Пустозерск был послан из Москвы стрелецкий полуголова Иван Елагин. Он хорошо знал эти края, так как ранее, с 1661 по 1663 гг., был воеводой на Мезени.

В марте 1670 г. Елагин приехал на Мезень. Здесь он прежде всего учинил сыск над «духовными детьми» Аввакума Фёдором и Лукой и, не добившись от них покаяния и отказа от старой веры, казнил на виселице.

Характеризуя Фёдора как истинного борца за веру, Аввакум в своём «Житии» пишет: «Миленькой мой, храбрый воин Христов был. Зело вера и ревность тепла по Христу была; не видал инова подвижника и слезоточца такова! Пожил у меня с полгода на Москве, — а мне ещё не моглося, — в задней комнатке двое нас с ним, и, много час-другой, полежит да и встанет; тысячу поклонов отбросает, да сядет на полу и иное, стоя, часа с три плачет, а я таки лежу, — иное сплю, а иное неможется; егда уж наплачется гораздо, тогда ко мне приступит: "долго ли тебе, протопоп, лежать тово, образумься, — веть ты поп! Как сорома нет?" И мне неможется, так меня подымает, говоря: "встань, миленькой батюшко, — ну, таки встащися как-нибудь!" Да и роскачает меня. Сидя мне велит молитвы говорить, а он за меня поклоны кладёт. То-то друг мой сердечной был!»

А в письме боярыне Ф.П.Морозовой и её сестре Е.П.Урусовой, обращаясь к Морозовой, он пишет: «Поминаешь ли Феодора? Не сердитуеши ли на него? Поминай-су Бога для, не сердитуй! Он не больно перед Вами виноват был, — обо всём мне перед смертию, покойник, писал: стала-де ты скупа быть, не

стала милостыни творить и им-де на дорогу ничево не дала, и с Москвы от твоей изгони съехал, и кое-што сказывал. Да уже Бог вас простит! Нечево старова поминать: меня не слушала, как я говорил, а после пеняешь мне».

После казни Фёдора и Луки их тела были закопаны в землю на пустом месте в 40 саженях от Окладниковой слободы. Мезенские старообрядцы стали почитать казнённых как святых мучеников. На месте их захоронения они поставили «срубец мал покровен», крытый тёсом на 2 ската. В срубе том «восьмиконечный деревянный крест, мерою в аршин» и тут же поместили «два образа старинного художества» в деревянном киоте, а «при них семь свечей восковых». Место это было местом поклонения старообрядцев не только с Мезени, но и из других мест. Здесь бывали старцы из поморской Выговской общины, в том числе один из известных руководителей этой общины и летописец раскола Семён Денисов и новгородец Гавриил. С их слов в Выговской общине была написана повесть «О страдальцах Мезенских...», посвящённая Фёдору и Луке, в которую вошёл и рассказ о посещении ими могилы «страдальцев Мезенских».

По доносу крестьянина Окладниковой слободы Артемия Ванюкова об этом стало известно духовным и светским властям Архангельской губернии. Сруб этот и крест в нём в ноябре 1743 г. были уничтожены солдатами воинской экспедиции во главе с майором Ильищевым, которая по доносу того же Артемия Ванюкова была направлена «для сыску» раскольников, скрывавшихся в «потаённых местах» в Мезенском уезде по рекам Койде, Майде, Пезе, Оме и на Пижме Печорской.

Тогда же священник и дьякон местной слободской церкви, которые, зная о поклонении старообрядцев казнённым Фёдору и Луке, не донесли об этом, «были пострижены в монахи в Соловецкий монастырь, но по всемилостивейшему манифесту 1744 года июля 15 дня прощены».

Позднее мезенским купцом П.Е.Ружниковым на месте захоронения Фёдора и Луки была сооружена часовня. И в этой часовне был установлен памятный деревянный крест. Описание этой часовни и креста дано А.А.Ивановским, который летом 1909 г. посетил г.Мезень, где ознакомился с архивом и ризницей мезенского собора.

Жизнь и подвиг верного ученика, друга и сподвижника протопопа Аввакума юродивого Фёдора, положившего свою жизнь во имя сохранения «древлего благочестия», является примером истинного русского национального патриотизма и мужества в борьбе за свои убеждения.

Часовня и крест, установленные на месте захоронения Фёдора и Луки, не сохранились, и даже старожилы Мезени не помнят то место, где они находились. Нравственный долг старообрядцев и мезенских краеведов найти место захоронения Фёдора и Луки и установить на том месте памятный крест.

ЛИТЕРАТУРА

1. Есипов. В.Г. Самосожжигатели // Отечественные записки. 1863. Февраль. С.620, 626—627.

2. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное // Оттиск из первой книги Памятников истории старообрядчества XVII в. Пг.,1916. С.49—50, 55—57, 61—62, 73, 130, 202—205, 210.

3. Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения. М.,1991. С.54, 57—59, 63, 103—104, 107—108, 110—112, 189—191, 195—197, 317, 342—343.

4. Ивановский А.А. Отчёт о поездке в Архангельскую губернию в 1909 г. // Сборник Новгородского общества любителей древности. Вып.V. Новгород,1911. С.2, 39.

5. Окладников Н.А. Пустозерские страдальцы (или из истории пустозерской ссылки XVII—XVIII вв.). Архангельск,1992. С.7—56.

6 . Памятники литературы Древней Руси. Книга первая. М.,1988. С.541, 554, 575—584, 696.

7. Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М.,1963. С.265—266.



Г.П.СТАНКЕВИЧ

СВЕТСКАЯ И ЦЕРКОВНАЯ ВЛАСТЬ И СТАРООБРЯДЦЫ НА ЧЕРНИГОВЩИНЕ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVII–XVIII ВВ.

Украина в последней четверти XVII–середине XVIII вв. имела определённую автономию в управлении, во главе которого стоял гетман, формировавший свою администрацию. Власть царского правительства на Украине была значительно слабее, чем в Великороссии. После Освободительной войны 1648–1654 гг. крепостные порядки на Украине значительно ослабели и к началу XVIII в. ещё не были восстановлены в полной мере – значительная часть населения была свободной от крепостной зависимости. К власти «пришли зажиточные казаки-землевладельцы, и этот класс осуществлял организацию жизни в соответствии со своими взглядами и потребностями. На первом месте их политики стояли два дела: обеспечить свои социальные приобретения и возможные отношения с Москвой. В социальном плане они стремились укрепить своё землевладение и подчинить своей власти мелкое казачество и крестьянство, но, наученные опытом недавних времён, они проводили свои намерения постепенно и осторожно, чтобы не поднять против себя народные массы. По отношению к Москве – они не видели другого выхода, как признать московскую власть, которая и так овладела Левобережьем: но при этом они не думали отрекаться от своих прав, а, наоборот, были готовы всеми способами защищать автономию Украины» (1). Украинская старшина не во всём безусловно следовала политике царского правительства, не обязательно открыто это декларируя.

Появившиеся в последней четверти XVII в. в Стародубском и Черниговском полках российские переселенцы-старообрядцы рассматривались местной старшиной как потенциальный резерв для

Станкевич Григорий Павлович – Техникум Сумского национального аграрного университета.

будущего закрепощения (2). Старшина охотно принимала беглецов, разрешала им селиться на своих землях, предоставляя им на первое время различные льготы: в 1706 г. на землях Троицко-Ильинского монастыря была поселена слобода Добрянка, основатель которой Онисим Фёдорович Сафронов 1 апреля того же года получил от архимандрита монастыря Варлаама (Василевича) осадный лист, согласно которому «людем великороссийским, которому из них всякому застаючему осести господареви пляцу ку мешканью на сорок сажен заняти позволяем, и на том занятом себе пляцу, чотири года свободно, безо всякого датку жити и для своего пожитку, як поля розробляти ку паханью, так те ж и сеножати заимовати, не возбраняем. По чотырех за сь годах, всяк там зостаючий господар от своего пляцу, на яком мает заставати, должен будет на всяк год податку к святой обители по три копы давати: а за тым датком свободно уже от всякой панщины мают быти» (3).

Царское право требовало, чтобы на Украине не принимали беглецов и возвращали их на прежнее местожительство. Однако это не отвечало интересам самой старшины, которая, стремясь в максимально краткие строки приобрести максимальное количество земли и крепостных, переманивала людей из других владений, обещая различные льготы, не обращая внимания на их происхождение (4). Потому на первых порах старообрядческие поселения были для царского правительства нелегальными и незаконными.

Система местного управления на Украине была менее централизованной и более демократичной, чем в России, и, очевидно, именно это позволило переселенцам получить определённую автономию в управлении. Они могли избирать свои органы управления и были связаны с владельцами земель только юридическими соглашениями – «осадными листами», которые фиксировали права и обязанности сторон.

Легализация русских старообрядческих поселений в Стародубском и Черниговском полках произошла в середине второго десятилетия XVIII в. В историографии распространена версия о том, что «во время вторжения шведского короля Карла XII и измены гетмана Мазепы ещё оставшиеся в Стародубье старообрядцы оказали важную услугу отечеству, нападая на малые отряды шведов, отбивая у них обозы, ведя партизанскую войну. В награду за это Пётр I утвердил за старообрядцами те земли, на которых они поселились» (5).

Однако более пристальное исследование этого вопроса показало, что активное участие старообрядческих поселенцев в сопротивлении шведам не более чем исторический миф (6). Известный историк Стародубья М.И.Лилеев считал, что главной причиной легализации слобод Петром была причина экономическая – пополнение казны путём обложения старообрядцев налогами (7). Однако у Петра I были и другие весомые причины легализовать слободы. Пётр указом Киевскому губернатору Д.Голицыну от 12 марта 1714 г. повелел русских беглецов, скрывавшихся на землях Слобожанщины и Гетманщины, ловить и возвращать на прежние места жительства в Великороссии – так что ни о какой «признательности и благодарности» монарха к старообрядцам-патриотам не было и речи. Однако старообрядческие поселения в Стародубском и Черниговском полках уцелели: царские комиссары, изучавшие вопрос, указывали, что в случае опасности жители слобод, находящиеся вблизи самой польской границы, легко могут перейти её. Именно поэтому Пётр указами от 17 марта, 9 октября 1714 г. и 28 февраля 1715 г. разрешил старообрядцам жить на новых местах и не настаивал на возвращении их на старое место жительства, а велел положить лишь на них оклад (8).

В результате легализации стародубско-черниговские старообрядческие слободы властью царского правительства были выведены из непосредственного подчинения местной гетманской администрации. Для них были созданы свои особые органы управления, не зависимые от старшины, внутренняя же автономия слобод, сложившаяся ранее, была сохранена и узаконена. Сразу же после легализации слобод в 1714 г. они была переданы в ведение Киевской генерал-губернаторской канцелярии, непосредственно же слободами управляло «волостное правление Государевых малороссийских раскольнических слобод», в состав которого входили избираемый слобожанами бурмистр, 2 выборных и писари. Вначале правление перемещалось из слободы в слободу, в зависимости от места жительства бурмистра, и только позднее резиденцией правления стала слобода Климова. В слободах власть осуществляли войты, избираемые самими слобожанами. Они имели большую административную власть: могли арестовать и посадить в тюрьму, наложить штраф, решать имущественные вопросы. Существовали и волостные сходы представителей всех слобод.

Указом Верховного тайного совета в 1728 г. слободы были подчинены состоявшей при гетмане канцелярии Министерского правления в Глухове, то есть перешли в ведение Коллегии иностранных дел. С 1750 г. они снова были переданы в ведение Киевской губернской канцелярии (9).

Однако осуществлять достаточно эффективный контроль над слобожанами эти органы управления не могли, тем более что местная администрация слобод состояла из самих старообрядцев. Так, например, Стародубский комендант Илия Пашков – сам старообрядец, происками известного синодального миссионера иеромонаха Иосифа (Решилова), работавшего в Стародубье в 20-х годах XVIII в., «за потакание старообрядцам» был отдан под суд (10). Старообрядческий бурмистр в Климовой Алексей Васильевич Хрущёв после ветковской выгонки 1764 г. организовал перевозку Покровской старообрядческой церкви из Ветки под Климову (11). Эта церковь сыграла выдающуюся роль в истории всего старообрядчества. Оказывали покровительство староверам многие представители администрации – не старообрядцы, в частности Киевские генерал-губернаторы Иван Юрьевич Трубецкой и Дмитрий Михайлович Голицын.

Для усиления контроля, и главным образом для прекращения интенсивных контактов слобожан со старообрядцами, жившими в Польше, в 1754 г. для слобод были заведены должности особых управителей, первым из которых был Василий Морозов; в помощь ему Сенат в 1758 г. назначил ещё 3 управителей: поручика Ивана Халкидонского, титулярного советника Гуленко и поручика Григория Бороздну, причём в ведение Халкидонского были определены только 2 слободы – Добрянка и Радуль, которые своим пограничным положением доставляли властям особенно много хлопот: их жители содействовали переправке за границу российских старообрядцев, и не только их. В Польшу также переправлялись и крепостные крестьяне, которые, пожив там некоторое время, возвращались в Россию, объявлялись старообрядцами и в силу Высочайшего манифеста от 14 декабря 1762 г. и других правительственных документов поселялись в слободах, освобождаясь таким образом от крепостной зависимости. Именно в Добрянке пересекал русско-польскую границу Емельян Пугачёв.

В 1761 г. главным управителем слобод вместо Морозова был

назначен Григорий Титов (12). В том же 1761 г. Киевская описных малороссийских слобод канцелярия была закрыта, а такая же открыта в Климовой. Её главный начальник назначался теперь Сенатом, а войты и бурмистр по-прежнему избирались слобожанами (13).

Обретение старообрядческими слободами в Стародубском и Черниговском полках определённой автономии, а главное – изъятие их из юрисдикции местной казацкой старшины было крахом надежд этой старшины на закрепощение старообрядцев, что и обусловило, на наш взгляд, изменение отношения старшины к ним. Вместо достаточно радушного приёма и поддержки, как это было вначале, старшина начинает инициировать выселение слобожан с Украины, мотивируя это различными причинами, прежде всего конфликтами между переселенцами и местным населением, главным образом за землю, по различным торговым и бытовым вопросам. Интересно отметить, что религиозные различия здесь не играли ведущей роли, они только служили своего рода «идеологическим прикрытием» для старшины. К примеру, жители слободы Радуль в течение длительного времени вели судебные тяжбы с помещиками Милорадовичами (потомками известного черниговского полковника П.Л.Полуботка), которые доказывали, что при заселении слободы в 1708 г. Полуботком было указано слобожанам «владеть одними только жилими двориками» (14). О ходе этой тяжбы и как она отравляла жизнь слобожан, рассказывает тайный советник, член Совета Министерства внутренних дел Константин Арсеньев в письме министру внутренних дел Л.А.Перовскому от 14 июля 1850 г.: «Радуль, прилежа одною стороною реке Днепру, с трёх других сторон окружена владельческими землями помещика Милорадовича и стеснена до того, что не имеет ни выгона, ни мест для необходимых хозяйственных построек; этой слободе с населением до 3 тысяч душ предоставлено в распоряжение не более 80 десятин. Жители Радули, стеснённые крайним положением своим, обращались напрасно к посредству местного начальства и к великодушию помещика; тяжба, заведённая ими с г.Милорадовичем, усугубляет только страдания их и подвергает неизбежным убыткам по производству дел в судебных местах.

В бытность мою в Радуле я лично удостоверился в стеснённом положении слобожан, и проезжая Городню я истребовал из Межевого Суда план слободы для сличения с ним местности. Межевой судья

объяснил мне весь процесс Радульцев с Милорадовичами и доказал безнадёжность иска их, без особенного в том участия высшего правительства» (15), которое, впрочем, так никогда и не последовало.

Подобных тяжб между жителями старообрядческих слобод и украинской старшиной в XVIII в. было немало, и это требовало неоднократного вмешательства властей. «Как от них, расколников, на разных малороссийских владельцов, так и от малороссийских владельцов на них, расколников, не толико многия происходят о тех описных землях споры и почти беспрерывные в разных обидных делах и побоях и грабительствах жалобы, и от того многие ж происходят затруднения, ибо тех расколников как Малороссийская Стародубская полковая, так и сотенные канцелярии устным образом забирают и волочат и убытчают, и в тюрьмах под караулом держат, и суд и расправу между ими производят, и оттого означенные расколники крайнему приходят изнеможению и напрасному разорению» (16), – отмечали представители властей, анализируя сложившееся положение. Не удивительно, что Киевская губернская канцелярия в 1754 г. просила Сенат создать «смешанную» комиссию, состоящую из представителей сторон (управителя «раскольнических» слобод Василия Морозова и старшины), которая при помощи инженеров Киевского инженерного департамента должна была размежевать владения старшины и старообрядцев (17). Киевская губернская канцелярия придавала этому делу известное политическое значение: среди прочего, в своём доношении в Сенат от 26 мая 1755 г. она указывала, что непрерывные споры между слобожанами и старшиной приводят и к тому, что «жительствующие ныне за границею в разных полских, литовских и волоских местах множественное число беглые российские люди, называемые расколники, зная о недовольных землях и переходу в Россию по-прежнему и поселению во оные описные раскольнические слободы на житьё переходить опасны» (18).

Указом Елизаветы от 29 ноября 1756 г. предполагалось для разрешения споров составить комиссию из офицера Киевского гарнизона и представителя Генеральной войсковой канцелярии в Глухове, поскольку Стародубская полковая канцелярия не в состоянии справедливо решить дело. Однако дело постоянно стопорилось, и надо полагать, обеими сторонами. Гетман Кирилл Разумовский настаивал на решении спорных вопросов, в то же время

до решения Сената своего представителя не присылал; Киевская губернская канцелярия поступала так же. Указом императрицы от 10 апреля 1758 г. управителю старообрядческих слобод Морозову было запрещено участвовать в разборе каких-либо дел в Стародубской полковой канцелярии (19). Таким образом, усилия правительственных органов по разрешению конфликтов между жителями описных старообрядческих слобод и местным населением не увенчались успехом. Местное население продолжало чинить насилие слобожанам, среди прочего самовольно взимая долги, в частности с жителей слобод Радуля и Добрянки, держали их под караулом. Императрица в 1759 г. издаёт новый указ, в котором требует, чтобы все спорные вопросы решались в государственных органах, «а не самовольно управлятца також невинных должными денгами и хлебом грабить и под караулом держать запретить, ибо оное всема указом и государственным правом противно» (20).

В 1762 г. была предпринята попытка обратить часть старообрядческих слобод в крепостное состояние: согласно указу Петра III от 11 марта генерал-адъютанту Андрею Гудовичу были пожалованы слободы Добрянка, Радуль, Елионка, Климова, Зыбкая и Клинцы, а также д.Чертовичи «с имеющимися в них великороссийскими крестьянами и жителями в вечное и потомственное владение» (21). Эта попытка отдать старообрядческие слободы в крепостную зависимость окончилась неудачей – после отстранения Петра III от власти Екатерина II указ не подтвердила. Более удачной оказалась попытка архимандрита Киево-Печерской Лавры Тимофея (Щербацкого): в мае 1741 г. он добился закрепощения жителей Ардони, Свяцкой и Тимошкина Перевоза, расположенных на землях Лавры (22).

Таким образом, в конфликтах между старообрядцами, старшиной и местным населением царское правительство стремилось выступать в качестве своеобразного арбитра и в силу ряда причин охраняло создавшийся в начале XVIII в. status quo старообрядческих поселений, позволявший максимально оградить местное население от духовного влияния «раскольников».

С сужением, а затем и ликвидацией автономии Малороссии, упадком Речи Посполитой ликвидируется и особый порядок управления старообрядческими слободами. В 1785 г. по инициативе наместника Малороссии графа Петра Александровича Румянцева все слободы (кроме Радуля) были переименованы в по-

сады, а их жители были расписаны по сословиям купцов, мещан и государственных крестьян. Для решения судебных вопросов были учреждены посадские ратуши. В этом же году старообрядческие поселения вошли в состав Черниговской губернии и были подчинены общему губернскому управлению (23).

В церковном отношении Черниговская епархия, входившая в XVII в. в состав Киевской митрополии, всегда была одной из самых близких и лояльных к Москве. Однако и здесь местные церковные особенности: выборность духовенства, отличия в богослужебной практике, и, по нашему мнению, тот факт, что на Украине не было такого резкого осуждения старых книг и обрядов и разрыва с ними, как в Великороссии, – несомненно, влияли на отношение епархиальной власти к старообрядцам. Оно было более мягким и терпимым, хотя с утверждением, что православные Украины «поддержали старообрядческое движение» (24), вряд ли можно согласиться.

Черниговщина столкнулась со старообрядцами практически с самого начала раскола. Черниговский епископ Лазарь (Баранович) принимал участие в московских Соборах 1666–1667 гг., выступая защитником патриарха Никона, а на родине стал едва ли не первым противостарообрядческим деятелем Украины. Возвращаясь из Москвы, он привёз материалы Собора, которые имел намерение распространить по церквам своей епархии. В письме «К отцу архимандриту Печерскому о суде Царя Московского с Московским Патриархом» Лазарь, кроме описания суда над Никоном, отмечает, что «Святейшие патриархи, Царь и весь собор непременно желают» введения в богослужение новшеств, инициированных Никоном (25), заявляя тем самым о себе как о сторонике «реформирования» Русской Церкви.

Об изданной Собором книге «Жезл правления» Лазарь пишет: «Мне, по милости отцев Собора, дан один (экземпляр. – *Г.С.*), который я храню для потребного случая, по обетованию: господствуй среди врагов твоих. Он, как палка, стоит у меня в углу, на стороже, чтобы иногда не одождилась ересь Никитина и Лазарева, на которую и грозят этим кием» (26).

Однако позиция известного церковного иерарха по отношению к старообрядчеству никогда не была прямолинейной и не следовала безусловно политике московских светских и духовных верхов. О репрессиях же против старообрядцев со стороны Лаза-

ря Барановича и говорить не приходится. Более того, он, как и остальная украинская старшина, принимал в своих владениях старообрядцев, разрешая им селиться на церковных землях. Такие факты известны в 1662 и 1674 гг.: беглецы из центральной России селились на землях монастырей и архиерейского дома, из-за чего на Черниговского архиерея даже поступали жалобы (27).

Поддерживая по отношению к старообрядцам официальные позиции московских властей, Лазарь Баранович в то же время неофициально контактирует со старообрядцами: известный старообрядческий подвижник Иов Льговский (+1681), уходя от преследований в России, приходит именно к Лазарю, который принимает его (28). Известно также, что Черниговский архиерей возвратил старообрядцам отобранные у них старопечатные книги (29).

Старообрядцы в полемике против Синодальной Церкви и в защите своего учения неоднократно ссылались на Лазаря Барановича и его произведения. Называя его «внешних наук многоученым мужем» (30), причисляя его к «новым архиереям» (31), полемизируя с ним (32), они находили в его произведениях «Меч духовный», «О седми сакраментах», «Трубы словес проповедных» аргументы в защиту истинности старообрядческого вероучения (33); в защиту двуперстия приводили пример Елецкой иконы Божией Матери в Чернигове (34).

Проявлением известной толерантности по отношению к старообрядцам на Черниговщине можно, на наш взгляд, считать и то, что в 1717 г. в типографии Троицко-Ильинского монастыря в Чернигове по заказу калужского купца-старообрядца Ераста Степановича Кадмина был напечатан дониконовский Псалтырь – перепечатка могилёвского Псалтыря 1705 г. (35) и, возможно, могилёвский же Часовник, который библиографически не зарегистрирован, но сведения о нём имеются в следствии по делу черниговской типографии. Печатание книг для старообрядцев дорого стоило черниговской типографии – она была закрыта.

Уподобление церковной политики в Черниговской епархии по отношению к старообрядцам политике центральной церковной власти проходит быстрее, чем в системе гражданского управления. Уже к 1720 г. политика черниговской епархиальной власти в основном полностью соответствует политике Святейшего Синода. По нашему мнению, одной из основных причин этого было

не только изменение церковной ситуации на Украине, но и отсутствие на Черниговской кафедре после Лазаря Барановича личностей, равнозначных ему по величине и значимости в церковной и гражданской жизни.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы:

– одной из причин особого статуса старообрядческих слобод на Черниговщине было их географическое положение около польской границы, которое вызывало постоянные опасения правительства, что старообрядцы могут уйти в Польшу, как это уже было с первыми поселенцами (Понуровка). Слободы имели внутреннюю автономию, льготы в налогообложении (не платили двойной подушной подати, с 1743 г. с них были сняты ограничения в ношении бороды и одежды особого покроя);

– на территории Гетманщины старообрядцы составляли особую группу населения, подчинённую не местной гетманской администрации, а Киевской губернской канцелярии, которая выражала интересы центрального правительства. «Из-под гетманской юрисдикции выводились не только староверы, но и земля, предоставленная им украинскими землевладельцами» (36);

– эффективность местного выборного управления в слободах для правительства была невысокой, на наш взгляд, потому, что это управление состояло в основном из представителей самих старообрядцев, которые использовали самоуправление для защиты своих интересов. Для повышения эффективности управления и контроля правительство назначало своих особых управителей в слободы;

– отношения между переселенцами, старшиной и местным населением в последней четверти XVII–XVIII вв. были неодинаковыми. Ухудшение отношения старшины к старообрядцам, на наш взгляд, было обусловлено в первую очередь тем, что не оправдались надежды старшины на закрепощение слобожан; старообрядцы сумели отстоять свою свободу. После легализации слобод в 1714–1715 гг. начинаются постоянные конфликты между старообрядцами, старшиной и местным населением, предметом которых были главным образом земля, торговые и бытовые проблемы. Религиозные различия в этих конфликтах не доминировали;

– царское правительство стремилось в лице своих представителей играть роль арбитра в спорах между старообрядцами, стар-

шиной и местным населением, справедливо усматривая в этих конфликтах политический подтекст;

– политика епархиальной власти Черниговской епархии в последней четверти XVII–первой четверти XVIII вв. по отношению к старообрядцам формально не отличалась от официальной политики Синода, но на практике была гораздо мягче и толерантнее, что можно объяснить, по нашему мнению, особенностями церковной жизни Украины в рассматриваемое время. После 1720 г. политика епархиальной власти по отношению к старообрядцам унифицируется с официальной политикой Синода более быстрыми темпами, чем политика гражданских властей Малороссии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Крип'якевич І.П. Історія України. Львів,1990. С.204.

2. Борисенко В.Й. Втечі російських селян на Лівобережну Україну в другій половині XVII ст. // Український історичний журнал (Далее – УІЖ). 1984. №8. С.105; Волошин Ю. Міграція російських старовірів на територію Гетьманщини у світлі переписів першої половини XVIII ст. // Київська старовина. 2001. №3. С.131–133, 140; Мордвінцев В. Старообрядницькі громади України другої половини XVIII ст. та ставлення до них влади // Соціум: Альманах соціальної історії. Вып.1. Київ,2002. С.191.

3. Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ). Ф.59. Оп.1. Д.3395. Л.7а.; Лилеев М.И. Из начальной истории раскола в Стародубье // Киевская старина. 1889. Т.XXVI. Сентябрь. С.609–610.

4. Яковлів А. Українсько-московські договори XVII–XVIII вв. // УІЖ. 1993. №4–6. С.112; Таранец С. Куренёвское тримонастырье: история русского старообрядческого центра в Украине. Киев,1999. С.42–43; Муляр А.М. Міграційні процеси на Правобережній Україні в кінці XVII–на початку XVIII ст. // УІЖ. 2000. №2. С.97.

5. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.,1996. С.271. См. также: Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Черниговская губерния / Сост. Генерального штаба подполковник М.Домонтович. СПб.,1865. С.445; Доброгаев М. Первые времена раскола в Стародубье // Черниговские епархиальные известия. 1889. №21. С.884. (Далее – ЧЕИ); Балалаев А.С. и др. Клинцам 250 лет. [Брянск],1959. С.7–11.

6. Петров Б. Легенда о золотой карете: правда и вымыслы // Маяк (Новозыбков). 2001. 3, 6, 10 июля.

7. См.: Волошин Ю. Указ. соч. С.133.

8. Раскольничьи слободы в Черниговщине в первой половине XVIII в. //

Киевская старина. 1886. Т.XVI. С.398; Лилеев М.И. Указ. соч. С.610–614.

9. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им.В.И.Вернадского. Ф.127. №250. Л.30об.; Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Вып.1. Киев,1895. С.508.

10. ЧЕИ. 1889. №23. С.964.

11. Там же. №10. С.241.

12. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.530–531; Полное собрание законов. СПб.,1830. Т.XV. №11205.

13. ЧЕИ. 1889. №12. С.304.

14. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. С.478.

15. Российский государственный исторический архив. Ф.1284. Оп.205. Д.140. Л.47об.–48.

16. ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.2445. Л.1–1об.

17. Там же. Л.1об.

18. Там же. Л.3–3об.

19. Там же. Л.37.

20. Там же. Д.3350. Л.6.

21. Там же. Д.3354. Л.90.

22. Раскольничьи слободы в Черниговщине. С.400.

23. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба: Черниговская губерния. С.446–447.

24. Історія релігії в Україні: Навч. посібник / А.М.Колодний та ін. Київ,1999. С.307.

25. Письма Преосвященного Лазаря Барановича. Чернигов,1865. С.47.

26. Там же. С.43.

27. Борисенко В.Й. Указ. соч. С.107, 109.

28. Житие Иова Льговского // Церковь (Москва). 1992. №2. С.36, 40.

29. Письма Преосвященного Лазаря Барановича. С.163.

30. Поморские ответы. [М., б.г.].Ответ 23.

31. Там же. Ответ 65.

32. Там же. Ответ 50.

33. Там же. Ответы 23, 50, 65, 104; Ответы Александра диакона (на Керженце) поданные Нижегородскому епископу Питириму в 1719 г. Бесплатное приложение к журналу «Старообрядец». (Репринт. Б.м. и г.]. Ответ 4. Статьи 117, 18, 23.

34. Там же. Ответ 9. Ответы Александра диакона. Ответ 4. Статия 1, 18.

35. См.: Мальдзіс А.І. Кнігадрукаванне ў Беларусі ў XVIII стагоддзі // Книга, библиотечное дело и библиография в Белоруссии: Сб. статей. Минск,1974. С.130–150; Кніга Беларусі. 1517–1917: Зводны каталог. Минск,1986. С.131–132; Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва: Каталог стародруків, виданих на Україні. Кн.2. Ч.1. (1701–1764). Львів,1984. С.31.

36. Волошин Ю. Указ. соч. С.133.

В.Н.ИЛЬИН

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ВЛАСТИ И ОФИЦИАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ СО СТАРОВЕРАМИ НА АЛТАЕ В XVII–НАЧАЛЕ XX ВВ.

... мужайтеся, и да крепится
сердце ваше вси уповающе на Господа.
(Из обращения вероучителя Иоанна к староверам).

Во второй половине XVII в. русское общество было расколото на два идеологических полюса: сторонников реформ патриарха Никона и приверженцев «древлего благочестия» — староверов. Развернувшиеся преследования со стороны официальной церкви, а также со стороны правительства вызвали массовые бегства сторонников старой веры на окраины государства и даже за его пределы. Территория Алтайского края (имеются в виду территориальные, а не административные рамки) быстро превращается в один из региональных старообрядческих духовных центров и почти сразу же — в арену борьбы представителей официальной церкви, местной уездной администрации и карательных экспедиций со староверами.

Для сторонников старой веры, бежавших из центральной части России, территория Верхнего Приобья была притягательна своей неосвоенностью, слабой заселённостью, плодородием земель, слабостью позиций официальной церкви и наличием благоприятной социальной базы среди русского населения. Староверы-переселенцы быстро находили здесь сторонников среди старожилов, которые молились, как их отцы и деды. «Можно было представить, что это была за глушь в конце XVII— первой половине XVIII вв., а это как раз было время, когда в центральной России раскольникам жилось особенно тяжело» (1). На обширной территории Алтайского края властям трудно было уследить за процессом переселения, а официальная церковь имела в то время крайне слабые позиции. Не хвата-

Ильин Всеволод Николаевич – аспирант АГУ ФПН.

ло кадров священников, медленно строились храмы. На территории, заселённой подведомственными Канцелярии Колывано-Воскресенского горного начальства приписными крестьянам, к 1 августа 1751 г. было всего 6 церквей (2). Приход одной церкви включал по 500—600 дворов (3). А на заводах Демидова, рабочие которых состояли из староверов чуть не поголовно, не было общественной церкви вообще. Посещать церкви, таким образом, было крайне сложно в физическом плане, что служило только на пользу староверам-агитаторам, вследствие чего крестьяне «... по большей части от раскольников тою же раскольническою прелестью повреждены и повреждаются». Таким образом, с одной стороны, именно на территории Алтайского края староверы имели возможность относительно спокойно жить по старым религиозным устоям и канонам и в какой-то степени избежать жёсткого государственного пресса, остаться незамеченными официальной церковью. Но, с другой стороны, именно на Алтай пришёлся особенно сильный удар государственной антистароверческой политики, как на место, где укрывалось множество сторонников старой веры, бежавших из европейской части России. Чувствуя свою слабость, официальная церковь настаивала на самом жёстком репрессивном отношении к старообрядцам, требовала от государства развёртывания карательных действий против своих оппонентов и противников. Церковные следствия и суд отличались крайней жестокостью.

В 1747 г. были арестованы Григорий Сидоров, его сын Дмитрий, Афанасий Рябой и другие. Они обвинялись в том, что «1) Дмитрий Сидоров венчался з женою своею, исповедывался с нею и детей своих крестил в доме своем у потаенных раскольнических попов, 2) Григорий Сидоров венчался в простой избе и з женою своею исповедывался и детей своих крестил. И ту жену свою погребал, и сына своего означенного Дмитрия у себя в доме венчал у потаенных раскольнических попов, и тех попов в доме своем держал, и двое раскольников к нему, Сидорову, в дом приезжали, и оного сына своего Дмитрия в расколе наставлял, 3) Афанасий Рябой с отцем своим и матерью раскольнических потаенных попов в дом свой принимали и у них исповедывались и причащались» (4).

Арестованы были вышеперечисленные староверы по указам 1722 г., по которым гражданскому суду подлежали «раскольники», содержащие или укрывающие у себя дома «потаенных своих попов или учи-

телей». «Лице раскольническое не имеет власти крестить детей, где хочет, под жестоким наказанием... обоих раскол держащих лиц не венчать, а если и без церковного венчания жить собою станут, допросить, кто венчал или без всякого венчания живут, и того венчавшего сыскать к наказанию» (5).

Тайные поселения староверов, желавших укрыться от государственного и церковного надзора, подвергались разгрому карательными отрядами.

В начале 20-х годов XVIII в. неким Иоанном-вероучителем была организована обитель «Кузнецкого уезда Белоярской слободы близ деревни Язовой на острове, на Чумыше» (ныне Тальменский район Алтайского края). Узнав об этом, власти направили военную команду, и в феврале 1723 г. эта обитель была разгромлена. «Маэор возреве, аки лев, абие посла воины ко обители, иде же Иоанн с прочими жительствует. Во обители же сущии ничто же ведущи. Внезапну нощию нападоша на обитель злии они, яко разбойницы, и абие кликнувшие вси, яко же им обычай бе, приступиша ко вратам и стенам ограды и начата разоряти и внутрь вступати, и елицах внутрь ограды обетоша яша и вси связата. Един токмо Афанасий именем, виде лютейшее воинов нападение и нестерпимое злобожных насилие, ножем сам себе уязви и, мало поязве пожив, скончася о господе» (6), — так рассказывают документы о тех трагических событиях.

Староверческих монахов и монахинь развозили по монастырям Сибири для увещевания «к соединению правоверной святой церкви», староверов, бежавших на Алтай из европейской части России, расселяли при казённых заводах для принудительной работы, стараясь изолировать их от нововеров. Арестованных староверов, отказавшихся от обращения в официальное православие, Тобольская консистория настаивала осуждать в вечную каторгу. О результатах антистароверческих действий карательных экспедиций и официальной церкви говорят данные переписи и учёта староверов, проводимые на Алтае. Подполковником Никифором Шишковым в 1743 г. были собраны статистические сведения, по которым при Колыванском, Барнаульском и Шульбинском заводах, а также в приписных к ним деревнях насчитывалось 172 старовера. При позднейшей проверке, проведённой Канцелярией Колывано-Воскресенского горного начальства, 58 записанных Н.Шишковым староверов не оказалось в сказках ревизии 1745 г. Большая часть из них была арестована и увезена с

Алтая либо сгорела. Иван Серюков, записанный при Колыванском заводе, «сгорел в раскольничестве» вместе с сестрой и двумя племянницами, то же произошло и с Матвеем Кожевниковым, Сапожниковым и другими (7).

В первой половине XVIII в. на Алтае произошли крупнейшие староверческие гари.

В марте 1723 г. произошло массовое самосожжение староверов в д.Елуниной. В источниках число сгоревших определяется в 1100 человек; даже если это число и завышено, то елунинская гарь по отчаянности сопротивления карательному отряду и числу жертв была одной из самых значительных. «И абие воспеша сладцем гласом умиленными: "Владычице, прими молитву раб своих и избави нас от всякия нужды и печали", – и вступишася в приготовления на сожжения Храмы, и затворишася, дыму тонку восходящу, и потом огнь вожеся вели, слышахуся страдальцы Христовы песни подобны блаженнаго скончания их поющею. И тако огнепальци по благочестии, ревнителие, православия поборницы, храбрии Христовы воины, истиннии страстотерпцы, мученицы священнии, подвига благочестиваго поприще проведник, веру Христову целу соблюдии, догму церковную праву усветливе, святоотеческое содержание непременно удержавше, никонианское же злочестие мужески отринувше, и конец предвидно огнепролиянного тех кровью в славу божию благочестие петлеша, 1100 мученик огнесожжением скончашася лету текущу от Адама 7232-му, марта в 24 день» (8).

В 1723 г. староверами «в деревни на Иру зовомой» также была устроена гарь, в которой погибло 40 человек. 2 июня 1725 г. произошла морозовская гарь, в ней погибли 147 староверов. Требуя прекращения насильственного обращения в официальное православие, староверы построили укреплённый лагерь близ д.Новой Шадриной. Узнав об этом, правительство послало карательный отряд. После штурма в ноябре 1739 г. староверы были *добровольно преданы огню.* Сгорело более 300 человек, включая женщин и детей (9).

Безусловно, причиной гарей были преследования со стороны властей и официальной церкви. Однако они служили лишь катализатором. Скорее всего, староверы сжигались из-за той религиозной меланхолии, которая сложилась, когда они остались в религиозной изоляции. Сама церковь изменила вере, предала народ, а народ, как отмечает В.В.Розанов, есть дитя веры, дитя церкви (10). Сжига-

лись во имя веры. Всё, что делается для Бога — не грех: «Осудие праведный, прими духи наша, яко же и всех иже тебе ради от нападения и страха мучителей сами себе различным смерте предавше. И имени нам в закон истинного страдания, поистине, яко тебе ради умерщвляемся и яко же овцы от волков на смерть предаемся» (11).

Другой формой пассивного сопротивления староверов церковным и государственным репрессиям был побег. Бежали в одиночку, семьями, группами. Бежали в «камень», осваивая горные районы Алтая, в другие малонаселённые места. Акты допросов пойманных беглецов объясняют причину побегов стремлением к отправлению религиозной обрядности по староверческим канонам. «Никакой причины к побегу кроме спасения души не имел», — так гласят объяснения некоторых беглецов. П.К.Фролов, начальник Колывано-Воскресенских заводов, в докладе царскому Кабинету писал о причинах побегов: «...желание независимости и свободного отправления богослужения по старообрядчеству» (12).

Следствием репрессивной политики государства в отношении староверов явилось возникновение «утопической» легенды о вольной стране Беловодье, где крестьяне живут по дониконовским канонам. Отчаянные попытки отыскать «свободную страну» справедливости и свободы продолжались и на протяжении чуть ли не всего XIX в. Последний отголосок былых поисков открылся в недавнее время на Абакане: геологи встретили в глухой тайге семью «беглых» Лыковых.

Пожалуй, не так уж и утопична легенда о Беловодье, если крестьяне находили, осваивали, обживали новые земли без государственного и церковного надзора, создавали новые поселения, некоторые из которых можно найти на современной карте Алтайского края, исповедовали старую веру, возделывали плодородную почву.

В побегах принимали участие приписные крестьяне и рабочие с рудников и заводов, придерживающиеся канонов старой веры, поэтому их считали беглыми, преследовали, судили, выявляли зачинщиков, наказывали. В сентябре 1750 г. из консистории Сильвестра, митрополита Тобольского и Сибирского, в Канцелярию Колывано-Воскресенского горного начальства поступила промемория, в которой сообщалось, что по р.Чумыш «живут потаенно злодеи раскольнические поп Ефим Гонба и другие раскольнические лжеучители, и старцы и многие потаенные раскольники мужеска и женска пола» (13). Всего было указано 75 тайных староверов. 10 ноября

1750 г. Канцелярия Колывано-Воскресенского горного начальства дала указание «раскольнических злодеев, попов, учителей и ругателей истинные православные веры, как наивозможно секретным образом сыскать и по сыску держать под крепким арестом» (14). Необходимо отметить, что эти «преступники», каковыми считало беглецов правительство, время от времени не только возвращались в пределы российского государства, но и облегчали центральной власти закрепление за Российской империей новых территорий, обеспечивали охрану границ.

Борьба со староверием не приносила желаемых результатов ни официальной церкви, ни местным властям. Для государственных органов на Алтае это оборачивалось неизбежными потерями рабочей силы, недобором налогов и поставок и, в конечном счёте, сокращением производства. Поэтому, осознав неэффективность силовой борьбы, власти сделали акцент на тактику духовного воздействия, результатом которого явилось создание большого количества миссионерских обществ и противораскольнических братств. Если в первых документах, особенно исходящих из духовных ведомств, староверие характеризовалось не иначе как «богомерзкое раскольничье развращение», то позднее староверы даже получали частичные права.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Беликов Д.Н. Томский раскол // Известия Томского университета. 1900. Т.16. С.1.
2. Булыгин Ю.С. Официальное православие и старообрядчество на Алтае в XVIII в. // Старообрядчество: История и культура. Вып.1. Барнаул,1999. С.32.
3. Беликов Д.Н. Указ. соч. С.17.
4 Центр хранения архивного фонда Алтайского края (ЦХАФ АК). Ф.1. Оп.1. Д.29. Л.6.
5. Там же. Л.7—8.
6. Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае XVII—XX вв. Барнаул,1997. С.241.
7. ЦХАФ АК. Ф.1. Оп.1. Д.66. Л.24—44.
8. Документы по истории церквей. С.245.
9. Булыгин Ю.С. Указ. соч. С.27.
10. Розанов В.В. Купол храма: Собрание сочинений. М.,1994. С.205.
11. Документы по истории церквей. С.241.
12. Цит. по: Кривоносов Я.Е. Документы Государственного архива Алтайского края о побегах крестьян и работных людей в «алтайские урочища»: В поисках Беловодья: Духовные уроки // Гуляевские чтения. Барнаул,1998. С.53.
13. ЦХАФ АК. Ф.1. Оп1. Д.29. Л.494.
14. Там же. Л.500.



И.Н.ЮРКИН

«...И НА МАГИСТРАТСКОМ ДВОРЕ ИХ НЕ ВИДАЛИ» (СТАРООБРЯДЦЫ И СТРУКТУРЫ УПРАВЛЕНИЯ ПОСАДСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ В СЕРЕДИНЕ XVIII В.)

Елизаветинская эпоха — период резкого усиления борьбы со старообрядчеством, время, когда острота противостояния сторон достигла одного из высших пиков за весь XVIII в. Связанные с этим коллизии нередко разрешались трагически. Образы и знаки трагедий — дым пожарищ, страдания жертв в руках заплечных дел мастеров, вереницы бежавших от духовного и физического насилия, встречные им потоки насильственно возвращаемых на прежние места — невольно срастаются с представлением об эпохе, становятся частью её обобщённого «портрета».

Но можно ли судить о положении старообрядцев в России — судить объективно — только лишь по экстремальным эпизодам столкновений идеологий и воль, тем более по энергии движения частей в отдельных узлах государственной и церковной машин?

Хотя сколько-нибудь надёжной статистики распространения старообрядчества в этот период не существует, можно достаточно уверенно утверждать, что эффективность действий была далеко не адекватной усилиям гонителей — старообрядчество ширилось. И не только потому, что в нём находил реализацию антифеодальный протест. Причины поражающей стойкости старообрядчества многообразны. Одна из них, внешняя, состояла, полагаем, в том, что реальное (не бумажное) усиление борьбы с ним носило точечный, локальный характер. По России в целом, несмотря на устрашающие указы и попытки исполнителей, подчас решительные, их реализовать, для его приверженцев ситуация оставалась относительно спокойной. Значительная часть староверов, представлявших умеренные течения, к этому времени адаптировалась к своему положению: выработала формы социальных практик, обеспечивавших

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

существование и расширенное воспроизводство старообрядчества во всех укоренивших его сословных группах. В том числе — и городских.

Немалую роль в успехах старообрядчества среди населения российских городов сыграло его проникновение в те структуры их администрации, которые комплектовались на выборной основе. Произведённая в Петровскую эпоху легализация старообрядчества сопровождалась существенным ограничением его приверженцев в гражданских правах, в частности тех, которые касались занятия выборных должностей. Указом 1724 г. предписывалось «раскольникам ни у каких дел начальниками не быть, а токмо в подчинённых» (1). В действительности структуры городского самоуправления на персональном уровне нередко были буквально пропитаны старообрядчеством и действовали в интересах его носителей. У старообрядцев не было, а при существовавшей конфессиональной политике и не могло быть специальных, открыто защищавших их интересы объединений и органов. Но они умело использовали существующие.

В литературе уже приводились сведения о проникновении старообрядцев в городовые магистраты и влиянии на их деятельность. Ограничимся одним весьма выразительным примером, заимствовав его из недавней работы Н.В.Козловой. Она опубликовала данные по ржевским купцам-старообрядцам середины столетия, один из которых, Василий Чупятов, принадлежавший к купеческому роду Савельевых и живший в одном доме с отцом-старовером, несмотря на то, что сам, по слухам, являлся старообрядцем, оказался избранным в магистрат в качестве бургомистра. «Совершенно раскольщик потаенный и горше еще записного расколника» (как характеризовал его архиепископ Митрофан), Чупятов, используя пребывание в составе посадской администрации, защищал прочих ржевских старообрядцев, укрывал по домам пришлых «расколоучителей», препятствовал их выдаче духовной консистории и даже воздействовал на окладчиков города, принуждая их к уменьшению подушного оклада на старообрядцев (2).

Н.В.Козлова указывает (в основном, для 1720-х годов) и на другие случаи покровительственной по отношению к старообрядцам политики городовых магистратов, либо активно сопротивлявшихся проведению требуемых законами действий (Новгород, Старая Руса), либо, по меньшей мере, этих действий не предпринимавших (Гжатск, Белгород, Курск, Обоянь, Тверь, Кашин) (3).

Но Ржев входил в число городов с относительно высокой долей записных старообрядцев: удельный их вес по отношению к посадскому населению составлял здесь в середине 1720-х годов 20,3%, через два десятилетия – 16,9% (в абсолютных цифрах 319 чел. по II ревизии) (4). Тверь на момент II ревизии также имела их довольно много – 11,6% от общего числа посадских (4). Данных по прочим перечисленным городам в нашем распоряжении не имеется. Правомерно задаться вопросом: влияли ли старообрядцы на деятельность магистратов в городах, где доля записных старообрядцев была низкой?

Именно к таким городам принадлежала Тула. У нас нет совокупных данных по записным её старообрядцам на середину XVIII в. По более поздним (1776 г.) сведениям «Экстракта духовным росписям», на 20118 чел. её населения (обоего пола) приходилось 203 старообрядца, что составляет всего 1% (5). Разрозненные данные свидетельствуют, что порядок этой величины в интересующее нас более раннее время (середина столетия) был неизменным. (Нельзя, разумеется, забывать, что в разных городах соотношение записных и потаённых старообрядцев могло быть различным. Но оно всегда останется для нас величиной гадательной, не поддающейся надёжному определению, а следовательно, недоступной оценке в плане влияния на те или иные социальные процессы.)

Итак, обратимся к Туле — городу, где относительная доля записных старообрядцев в торгово-ремесленном населении (посад и оружейники) была сравнительно небольшой — близкой к средним цифрам по России, в этот период составлявшим, по подсчётам Н.В.Козловой, 1,3% от численности посада (6). Заметен ли старообрядческий след в деятельности её магистрата? (Последний принадлежал к категории провинциальных, но в плане обсуждаемого вопроса принципиального значения это не имеет.)

В одной из статей мы уже рассматривали растянувшиеся на полтора десятилетия (конец 1730-х–начало 1750-х годов) события, связанные с попытками тульских властей заставить здешних записных старообрядцев носить «указную» одежду и бороду, а украшенных бородами тульских купцов, в старообрядцы не записанных, бороду брить. Ратуша и пришедший ей на смену магистрат на протяжении ряда лет настойчиво и откровенно, подчас демонстративно, потворствовали бородачам и саботиро-

вали усилия других учреждений (центральных и местных), добивавшихся уплаты в казну установленного ещё Петром I специального сбора за бороду. Провинциальная канцелярия снова и снова отмечала наличие на тульских улицах бородачей (в том числе неуказным образом одетых), а управляющие посадом структуры, нимало не смущаясь, заявляли, что зарегистрированных старообрядцев среди посадских не имеется (7).

Некоторые эпизоды этой истории особенно впечатляют. В июле 1750 г. капрала Лариона Петрова, попытавшегося задержать одного из нарушителей, тульского 1-й гильдии купца Ивана Иванова Муракова, последний вместе со своими работниками избил — потерпевший в порванном мундире едва спасся от него на башне городской крепости. Но извещённый об инциденте магистрат расследовать дело отказался, сославшись на то, что никто из членов его присутствия, якобы, не может им заняться: одному временно запрещено участвовать в заседаниях, другой — родственник обвиняемому, а магистратский президент Терентий Постухов — болен (8).

Мы сознательно ограничиваемся самым кратким упоминанием о достойном подробного рассмотрения комплексе документов 1751–1752 гг. — начатого по указу Главного магистрата дела «О свидетельстве тульских купцов по доносу Клевцовых о бородах и о русском платье». Оно содержит многочисленные и не допускающие двусмысленных интерпретаций свидетельства прямого укрывательства магистратом нарушений, связанных с правилами ношения бород и указного платья (9). О ком бы ни доносили тульские купцы Иван и Василий Клевцовы (а список имён велик), его ответы, различаясь в деталях, по сути совпадали: «не точию чтоб в могистрате, но и на могистрацком дворе их не видали» (10). Перед нами круговая порука крепко спаянного по горизонтали и вертикали коллектива. Слово «раскол» в деле не фигурирует, но, можно полагать, доносители, сами находившиеся под следствием (за посещавшими магистрат бородачами они наблюдали из окошка тюрьмы), опасались выступить с обвинением, доказать которое, тем более в их положении, было бы неизмеримо труднее, чем продемонстрировать носителей бород. Но, как мы уже показывали, причём именно на тульском материале, в этот период группы бородачей и тех, кого называли раскольниками, для городского населения на персональном уровне в значительной степени совпадали (11).

Итак, должностные лица городовых магистратов в пределах своей компетенции старались защищать подведомственных им старообрядцев. Но палладиум магистратской опеки распространял своё влияние и за границы конкретной посадской общины. В семейно-родственном отношении сословные группы в позднефеодальном городе не были жёстко обособлены, поэтому действия (или бездействие) магистрата затрагивали не только купечество. Общность конфессиональная (часто совпадавшая с общностью по родству или браку) могла оказаться фактором более важным, чем сословное происхождение и приписка к конкретному посаду.

В качестве довольно типичной для городовых магистратов черты в подобных сюжетах уже отмечалась их (магистратов) настойчивость в проведении избранной линии поведения. Ограниченность предоставленных им прав они компенсировали решимостью использовать их максимально эффективно. Больше того: вступая в дело, сотрудники магистрата нередко демонстрировали замечательное сочетание ясности и остроумия доводов.

15 декабря 1751 г. приборный староста Никита Вязмев сообщил в Оружейную канцелярию о побеге приборного мастера, записного старообрядца Савелия Володина (он же Володимеров). 17 декабря канцелярия вынесла определение, в котором, в частности, распорядилась двор беглеца описать и, поставив на нём караул, охранять, «пока он, Володин, сам явитца или поиман и в канцелярию приведен будет» (12). Хоромы и амбар на дворе оказались запертыми, но, как рассказал посланный для описи поручик Верещагин, «при начатии описывания ключи тому каменному анбару принесла незнаемо какая баба», объявившая, что они ей «отданы из дому тульских купцов Ливенцовых». По распоряжению канцелярии бабу разыскали. Та подтвердила: ключи ей вручила «тулского купца Василья болшого Ливенцова жена Афимья Тарасова дочь», прямо просившая передать их Верещагину. На дворе во время описи обнаружили нескольких жильцов, в основном нищих. Один («незнаемо какой крестьянин») также упомянул Ливенцовых: пустила его сюда жить до времени возвращения мужа из Москвы тульского купца Василья меньшого Ливенцова жена Анна Максимова дочь (13).

Вскоре на дворе беглеца поселился определённый сюда на постой механический ученик Андрей Сеченов. В конце января 1752 г. он

обнаружил кражу: с каменного амбара исчез железный окошечный затвор. Предпринятое Сеченовым частное расследование привело всё к тем же Ливенцовым: затвор снял их приказчик и работник по распоряжению хозяйки — уже известной нам Афимьи Тарасовны Ливенцовой (14).

Причина столь откровенно демонстрируемой связи Ливенцовых с подозрительным двором публично разъяснилась 29 сентября 1752 г., когда тульский 1-й гильдии купец Василий Артемьев меньшой Ливенцов подал в Оружейную канцелярию прошение, где сообщил, что ещё 12 декабря 1751 г. Савелий Афанасьев сын Володимеров продал ему за 500 руб. свой двор с каменным на нём домом, находящийся «на посаде между купецкими дворами в Воздвиженской улице» в приходе соименной церкви. К челобитью была приложена купчая с пометами, сообщавшими, что со взятием соответствующих пошлин она в тот же день была записана в Московской крепостной конторе, а 22 мая 1752 г. – и в Тульском провинциальном магистрате (15).

Не станем обсуждать достаточно подозрительный факт продажи тульского двора в Москве за 3 дня до отправления в бега его продавца. Обратим внимание на задержку с регистрацией купчей. Василий Ливенцов объявил о приобретении им володимеровской недвижимости почему-то не сразу: Оружейную канцелярию держал в неведении об этом более полугода, мирился с посланным ею постояльцем. Лишь через 5 месяцев после оформления сделки зарегистрировал купчую в магистрате, канцелярию известил по прошествии ещё 4 месяцев, а в права собственности вступил и того позже. Последнее, впрочем, было его частным делом. Но, заметим, и магистрат не посчитал нужным снестись с канцелярией. Не вызывает сомнения, что события вокруг двора беглого оружейника в сравнительно небольшом городе были известны многим, магистрату — во всяком случае. Но он решил, оставаясь в границах регламентов (а регистрация законно оформленной сделки являлась для него актом сугубо внутренним), вслед за новым владельцем двора некоторое время покупку не афишировать.

Бездействие магистрата Оружейная канцелярия предпочла не заметить. А вот предшествующее ему действие (оформление сделки) вызвало весьма резкую оценку. Оказывается, ещё в 1748 г., 20 апреля, Оружейная канцелярия обращалась в Юстиц-коллегию с

просьбой «тулским оружейным мастерам и кузнецам в Москве купчих и закладных на дворы и ни на что без ведома Оружейной канцелярии или ее кантор не писать, ибо оным на дело ружья денги из казны выдаютца вперед, и за выданныя денги казенная оружейная доимка бывает на них всегда». Соответствующие указы были посланы в Тульскую провинциальную канцелярию и Тульский магистрат. Согласно их букве, магистрат не должен был регистрировать купчую без согласия Оружейной канцелярии (16).

И всё же с тем, что купчая была зарегистрирована, приходилось считаться. В октябре 1752 г. Оружейная канцелярия повторно рассмотрела вопрос о дворе Володимерова. Учитывая наличие законно оформленной крепости, она постановила передать его новому владельцу. Решено было в Юстиц-коллегию направить ещё одну промеморию о неписании без ведома Оружейной канцелярии крепостей на дворы тульских кузнецов — в противном случае «имеет Оружейная канцелярия на ту Юстиц-коллегию представить куда надлежит», а «в помянутой Тулской магистрат послать еще указ (послан 5 октября. — *И.Ю.*) и велеть от того магистрата всем тулским купцам у кузнецов дворы и места покупать накрепко запретить» (17).

Но у магистрата обнаружился свой, не совпадавший с позицией Оружейной канцелярии, взгляд на проблему. В его рапорте было заявлено, что, по наведённой справке, указов о запрещении купцам покупать принадлежащие оружейникам дворы в нём не имеется «ниоткуда, кроме что из одной Оружейной канцелярии». Далее словами «а Оружейной канцелярии доволно известно, что...» начинался обширный фрагмент документа (18), призванный доказать незаконность и противоестественность данного требования. Аргументация строилась вокруг издавна сложившейся в Туле ситуации, когда при наличии особой, территориально и сословно отделённой от посада Оружейной слободы масса дворов оружейников находилась на посаде, а купцов — в слободе. Магистрат ссылался на так и не исполненные (но и не отменённые) старые указы, требовавшие свести оружейников с посадских земель. Двор Володимерова находился на посадской земле; приобрёл его купец. Налицо действие, прямо направленное на исполнение распоряжений о территориальном размежевании посадских и оружейников. Так почему при регистрации соответствующего акта посад должен спрашивать на него разрешение?

Заметим, что рассмотренное дело «О беглом расколнике приборном мастере Савелье Володине и о описи двора ево» именно этим документом и завершается. Оружейная канцелярия, государственное учреждение более высокой ступени, чем городовой магистрат (в него она направляла указы, а тот ей рапортовал), не нашла достаточных аргументов, чтобы поставить его на место. Последнее слово осталось за магистратом.

В контексте обсуждаемой темы изложенная история интересна помимо прочего и тем, что её сюжет касается контактов между записным старообрядцем и представителями одного из наиболее заметных тульских купеческих родов — фамилии Ливенцовых. Ряд материалов даёт основание подозревать, что Ливенцовых с Володимеровым связывали отношения не только имущественные. Хотя прямых данных на этот счёт нет, косвенные позволяют предполагать, что основой их вполне могла быть общая (для Ливенцовых скрываемая) принадлежность к старообрядчеству. И магистрат настойчиво и умело способствует узакониванию той части этих отношений, которые можно было легализовать.

Полагаем, что соответствующие инстанции (прежде всего местные учреждения духовного ведомства) прекрасно осознавали, что в лице некоторых городовых магистратов они имеют (могут иметь) достаточно эффективный институт корпоративно консолидированной защиты староверов. Институт, который, используя довольно ограниченные свои возможности, в ряде случаев настолько успешно «потворствовал» старообрядчеству, что сводил на нет усилия по борьбе с ним. И, как увидим ниже, ведшие следствие власти, предвидя связанные с этим обстоятельством трудности, поиску истины подчас предпочитали скорейшее завершение дела, не важно, что безрезультатное, главное — формально безупречное.

29 июля 1737 г., в ночи, из Тульского Успенского девичья монастыря бежали присланные сюда в начале марта 5 старообрядческих монахинь (19). Охранявший их монастырский служка Иван Штуков первоначально был взят для следствия в Духовный приказ в Коломну, но год спустя возвращён для продолжения дознания в Тулу, в провинциальную канцелярию. Такое решение, на первый взгляд, должно было затруднить дальнейший розыск: во-первых, он переносился в гражданское ведомство, во-вторых, местные старообрядцы получали реальный шанс помешать его ходу.

Дело заключалось, по-видимому, в том, что в Коломне следствие зашло в тупик. Несмотря на длительное заключение и усилия следователей, Штуков в пособничестве беглянкам не признался. С другой стороны, выяснилось, что в дело косвенно замешаны очень видные в Туле люди: металлозаводчик Максим Перфильевич Мосолов, купец Антип Герасимович Постухов (кажется, брат упомянутого Терентия Постухова, бургомистра ратуши, позднее президента магистрата) и его жена Пелагея, представители крупных купеческих родов Черниковых, Лугининых и уже упоминавшихся Ливенцовых. К Постухову с женой было адресовано случайно оброненное «просительное» письмо монахинь (а просили они ни много ни мало походатайствовать об их освобождении перед архиереем). Прочие приносили им в монастырь милостыню. «Знатно по тому сожалению, что, может быть, сами таковые ж расколники?» (20) – задавалось вопросом следствие.

Заполучить в Коломну большинство из этой публики почти наверняка не удалось бы: она бы на вызов просто не приехала. Законно «отбыть» от поездки мог помочь магистрат. Такие случаи нам известны — современникам они были известны тем более. Магистрат мог, например, выдать купцу или его приказчику паспорт для поездки в связи с предпринимательской надобностью. Именно так, например, длительное время избегал следствия записной старообрядец тульский купец Алексей Карелин, получивший паспорт по ходатайству тульского 1-й гильдии купца Петра Лугинина «во Брянск и в малороссийския городы для отправления ево Лугинина товаров» на 2 года (1749–1750) (21). Полагаем, в Коломне вероятность такого развития событий осознавали, в связи с чем и предпочли вернуть дело провинциальным гражданским властям. На раскрытие истинной картины надежды оставалось мало. Но, во-первых, перекладывалась ответственность, во-вторых, появлялся шанс документально оформить правдоподобную версию инцидента – такой его вариант, который позволял закрыть это вполне безнадёжное дело.

Сказанное, как нам представляется, убедительно свидетельствует о том, что при анализе деятельности городовых магистратов в качестве одного из факторов, на эту деятельность воздействовавших, следует учитывать и фактор старообрядческий — учитывать в том числе и для городов с малой долей в посадском населении записных старообрядцев. Тем более, анализируя положение старообрядче-

ства в русском городе XVIII в., нельзя забывать о существовании в системе управления его населением местного органа, способного проводить простарообрядческую политику. Насколько она совпадала в политикой защиты общепосадских интересов, насколько могла расходиться с ними (было и это) — вопрос, требующий особого рассмотрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ПСЗ-1. Т.VII. №4339.
2. Козлова Н.В. Купцы-старообрядцы в городах Европейской России в середине XVIII века (К истории российского предпринимательства) // Отечественная история. 1999. №2. С.7–8. (Далее – Козлова Н.В. Купцы-старообрядцы).
3. Козлова Н.В. Законодательство о расколе и практика его реализации в городской среде во второй четверти XVIII в. // Россия в средние века и новое время: Сб. статей. М.,1999. С.247, 249.
4. Козлова Н.В. Купцы-старообрядцы. С.4.
5. Юркин И.Н. Тульское старообрядческое окружение Демидовых (к постановке вопроса) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.5. М.,1996. С.32.
6. Козлова Н.В. Купцы-старообрядцы. С.4.
7. Юркин И.Н. Старообрядец и его костюм в русском городе второй четверти XVIII века // Общественная и культурная жизнь Центральной России в XVII–начале XX века: Сб. науч. трудов. Воронеж,1999. С.123–133.
8. Там же. С.131–133.
9. Государственный архив Тульской области (ГАТО). Ф.55. Оп.2. Д.800. Л.1–9.
10. Там же. Л.3об.
11. Юркин И.Н. Старообрядец и его костюм в русском городе второй четверти XVIII века. С.125.
12. ГАТО. Ф.187. Оп.1. Д.75. Л.2.
13. Там же. Л.12, 13.
14. Там же. Л.22–23.
15. Там же. Л.24–25об.
16. Там же. Л.31, 31об.
17. Там же. Л.33, 35–35об.
18. Там же. Л.38–38об.
19. Там же. Ф.55. Оп.1. Д.4756. Л.1.
20. Там же. Д.5087. Л.1.
21. Там же. Ф.1770. Оп.1. Д.831. Л.1–1об.



С.В.ВАСИЛЬЕВА

АНАЛИЗ ИСТОЧНИКОВ ПО ВОПРОСУ ВЕРОИСПОВЕДНОЙ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВА И СТАРООБРЯДЧЕСТВА ЗАБАЙКАЛЬЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII–НАЧАЛЕ XX ВВ.

Для современной отечественной историографии характерен переход к комплексному переосмыслению многих моментов истории страны. В значительной степени это касается роли религии в российской истории и культуре, значение которой трудно переоценить.

Изучение религиозной ситуации в прошлом и настоящем, поиски решения возникающих проблем становятся насущной потребностью общества, залогом его дальнейшего успешного развития. Найти аналоги решения современных проблем можно лишь обратившись к дореволюционному периоду отечественной истории.

Россия всегда оставалась поликонфессиональной страной, и вероисповедные организации находились под постоянным надзором и контролем государства, какая-либо деятельность, кроме узко конфессиональной (даже благотворительная), была для них запрещена; всё выходящее за пределы обряда, отправления культа рассматривалось как антигосударственное деяние. Опыт конфессиональной политики Российской империи заслуживает особого внимания потому, что законы, защищавшие положение государственной религии — православия, при всей своей жёсткости стремились учесть специфику отдельных регионов. Поэтому они иногда носили компромиссный, избирательный характер и могли служить примером гибкости государства в вопросах вероисповедной политики среди старообрядчества вообще и старообрядчества Забайкалья в частности.

Для того, чтобы рассмотреть важнейшие правовые аспекты развития старообрядчества Забайкалья в специфических социально-политических и экономических условиях заселяемой территории, на наш взгляд, нужно: изучить религиозную общероссийскую ситуа-

Васильева С.В. – к.и.н., Бурятский государственный университет, г.Улан-Удэ.

цию в указываемый период; проследить эволюцию отношения правительства к «раскольникам»; выделить формы и способы воздействия государственной администрации на них, а также её изменения на разных этапах развития общества, в результате чего станет возможным выявление местных особенностей в религиозной ситуации данного региона, а это, в свою очередь, позволит отметить сложный феномен традиционных нравственных устоев старообрядцев Забайкалья и их отношения к государственной власти.

Решение поставленных задач возможно в результате анализа широкого комплекса разнообразных архивных материалов, объединяющего письменные источники разных типов, а также опубликованные и неопубликованные исторические документы.

Первая группа источников — законодательные акты: указы, манифесты, постановления Синода, Государственного совета, Сената, Комитета министров, которые позволяют рассмотреть нормы права, регламентирующие положение старообрядцев, содержат постановления, посвящённые непосредственно старообрядчеству Забайкалья. Основным собранием этой группы являются первое и второе «Полное собрание законов Российской империи». В них зафиксированы основные законодательные акты и текущие распоряжения правительства относительно старообрядцев второй половины XVII–последней трети XIX в. (1).

Огромное значение имеет привлечение документов из сборника постановлений, принятых по ведомству Министерства внутренних дел «Собрание постановлений по части раскола», где собрано более 200 документов за 1734–1874 гг., а также использование документов Департамента духовных дел инославных исповеданий Министерства внутренних дел, который содержит: секретные циркуляры, проекты, конкретные рекомендации начальству Восточной Сибири, в том числе Забайкальской области, относительно старообрядцев и сектантов. Значительная часть этих документов сохранилась в архивных фондах Государственного архива Иркутской области (фонд Иркутской духовной консистории); Национального архива Республики Бурятия (фонды Верхнеудинского полицейского управления, Верхнеудинского окружного исправника).

Вторую группу источников составляют материалы официального местного делопроизводства. Это документы таких учреждений, как Переселенческое управление, Комитет по заселению Сибири и Даль-

него Востока: ведомственная и межведомственная переписка, журналы заседаний, подготовительные к ним материалы. Очень интересна переписка местных и центральных органов. Все эти источники отложились в соответствующих фондах РГИА, Государственного архива Иркутской области, Национального архива Республики Бурятия.

Ещё одну часть документов официального характера составляют ежегодные губернаторские отчёты и подготовительные к ним материалы. Источники этой группы позволяют проследить ход решения различных вопросов вероисповедного характера, например, как учитывались местные условия и мнения губернаторов, каким образом происходило согласование между ведомствами тех или иных решений. Документы дают возможность сопоставить вероисповедный состав населения в разные периоды, проанализировать изменения в отношении местных органов власти к различным религиозным объединениям и конфессиональным группам.

Третью группу источников составляют источники конфессионального происхождения, создаваемые внутри церквей и религиозных организаций. Обширную часть этой группы представляют документы и материалы Православной Церкви: нормативные и распорядительные документы, характеризующие отношение официальной церкви к старообрядчеству, указы Св. Синода. Они отражают различное положение религиозных организаций. Для данной проблемы представляют интерес выборка документов из Полного Свода Законов (ПСЗ), из «Полного собрания постановлений и распоряжений по ведомству Православного вероисповедания», из сборников постановлений разных периодов и из архивных дел.

Широкое привлечение нормативных актов, отложившихся в архивных материалах местных органов власти, сопоставление их с опубликованными распорядительными документами общероссийского характера относительно староверов позволяют выявить особенности реализации конфессиональной политики староверов в Забайкалье. В этом плане представляют интерес архивные материалы Троицко-Селенгинского монастыря, православных монастырей, личный фонд первого старообрядческого епископа Иркутско-Амурского и всего Дальнего Востока.

Немаловажное значение для изучения количественных характеристик объекта исследования имеют статистические источники. Комплекс источников этой группы включает не только материалы, сис-

тематизированные статистическими комитетами (переписи населения, таблицы о вероисповедном составе населения губерний и другие документы), но и данные о старообрядцах, сохранившиеся в архивных документах различных учреждений церковного и гражданских ведомств. Ориентиром для определения численности последователей древлего православия Забайкальской области в XIX в. являются сведения Первой всеобщей переписи населения 1897 г.

Приоритетное значение имеет привлечение статистических документов, относящихся к церковному делопроизводству (ведомости о числе прихожан единоверцев, о присоединившихся к православию, ведомости о числе старообрядцев и сектантов, составленные миссионерами, приходскими и единоверческими священниками). Особенно важны метрические книги старообрядческих приходов, списки членов Покровской старообрядческой общины Иркутска за 1907–1938 гг. и др. Критический анализ привлекаемых статистических материалов церкви о старообрядцах в сочетании с документами официальной статистики и данными из старообрядческой среды позволяет рассмотреть структуру, динамику роста старообрядческого населения изучаемого региона. Несмотря на обширный круг этих документов, достаточно полной и достоверной картины по многим вопросам, к сожалению, они не дают. Во-первых, из-за постоянных преследований со стороны государства и Русской Православной Церкви многие старообрядцы и сектанты скрывали своё истинное вероисповедание, называясь при всевозможных переписях и в переселенческих документах православными. Такая практика сокрытия конфессиональной принадлежности была широко распространена по всей стране. Дореволюционные религиоведы считали, что цифры официальной статистики старообрядчества и сектантства занижены в несколько раз (2). Во-вторых, в сведениях о вероисповедном составе населения часто накапливалось множество неточностей и ошибок из-за приписок.

Поэтому статистические данные позволяют судить только об общем состоянии дел, исследовать общие тенденции развития старообрядчества Забайкалья. Особенности этого комплекса документов позволяют использовать его как вспомогательный материал.

Богатый фактический материал содержится в «Иркутских епархиальных ведомостях» опубликованных в «Отчёте о состоянии Иркутской епархии за 1881 год» и «Отчёте об Иркутском миссионерс-

ком съезде». Отчётная документация церковного делопроизводства, отнесённая к секретным материалам, представляет особую ценность для исследования истории старообрядчества. Рапорты священников, миссионеров, настоятелей монастырей, благочинных в консисторию, отчёты и рапорты архиепископов в Синод воссоздают характер взаимоотношений староверов и официальной церкви, методы миссионерской деятельности среди старообрядцев, ошибки и успехи отдельных миссионеров, светских чиновников, позволяют рассмотреть деятельность староверов по поддержанию религиозной жизни.

Важнейшее значение для характеристики механизма управления, применяемого для решения дел, связанных с расколом, имеет использование делопроизводства учреждений светской, судебной и церковной ветвей власти. Особой информационной ценностью обладают материалы Секретного комитета по делам раскольников: документы об открытии комитета, протоколы (журналы) заседаний 1844–1850-х гг., демонстрирующие характер взаимоотношений двух ветвей власти, отличия официальной позиции правительства от практической реализации конфессиональной политики.

Документы, относящиеся к судебному делопроизводству, занимают важное место среди источников. Источники этого типа требуют внимательного анализа, так как обстоятельства, при которых старообрядцы давали показания следователю, зачастую складывались не в пользу старой веры и информация в таких случаях носила заведомо ложный характер. Подписка о присоединении, факт опечатывания часовен не гарантировал смирения старообрядцев, и через короткий отрезок времени начиналось новое расследование. Привлечение архивных документов делопроизводства учреждений суда, следствия и наказания (записи допросов, показания старообрядцев, решения и выписки из протоколов заседаний судов, прошения старообрядцев, формулярные и статейные списки на ссыльнокаторжных старообрядцев) позволяет показать противоречивость и недальновидность мероприятий, предпринятых в отношении старообрядцев со стороны государственных органов, проследить реализацию системы наказания староверов.

Важные сведения о взаимоотношениях светского и духовного начальства Забайкалья в XIX в. можно извлечь из секретной переписки должностных лиц (отношения, уведомления, письма), что особенно ярко отражает то, как убеждения и деловые качества высших

чиновников местной администрации сказываются на положении староверов. Особенно показательна переписка генерал-губернаторов (Н.С.Сулимы, В.Я.Руперта, Н.Н.Муравьёва) и архиереев Иркутской епархии (Мелетия, Нила).

Своеобразный источник — письма Аввакума, адресованные царю, патриарху, единомышленникам, наполнены духовным содержанием. Сочинения Аввакума, общее число которых доходит до 60, можно разделить (не включая сюда его «Житие») на 3 части: 1) истолковательные беседы; 2) челобитные; 3) полемические и учительные послания отдельным лицам и группам единомышленников. Главное произведение Аввакума – «Житие» – представляет величайшую ценность и как свидетельство о жизни священномученика и исповедника Церкви Христовой, и как исторический источник, характеризующий русское общество середины XVII в. в его отношении к никоновым новинам.

Путевые записки и дневники, воспоминания путешественников, декабристов (записки П.С.Палласа, А.Е.Розена, А.П.Беляева, И.Д.Якушкина), сотрудников Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества о посещении сёл содержат яркие, но отрывочные описания старообрядческих поселений, воспоминания староверов об обстоятельствах и времени их появления в Сибири. Любопытные замечания о деятельности генерал-губернаторов Восточной Сибири оставил в своих «Воспоминаниях о Сибири» Б.В.Струве. Наиболее ценными источниками этого типа являются «Заметки о забайкальских старообрядцах» Н.Ушарова, отличающиеся публицистическим языком повествования, содержащие описания икон, часовен, старинных старообрядческих книг, а также путевые журналы, записки священников-миссионеров, содержащие скрупулёзные замечания по поводу их пребывания в каждом селе, о характере, сроках и тематике духовных увещаний.

Четвёртую группу источников составляет периодическая печать. Она подразделяется на 2 части — общественно-политическая и конфессиональная. В первую входят центральные и местные газеты и журналы, публиковавшие хронику событий, сообщения с мест, редкие статьи по вопросам религии. Из центральных изданий это «Санкт-Петербургские ведомости», «Голос», «Живая старина». Вторую часть составляет периодика религиозных организаций. В Забайкалье, как и во всей империи, православные епархии имели свои

печатные органы. Это «Иркутские епархиальные ведомости» и «Забайкальские епархиальные ведомости», периодичность которых — 2 номера в месяц. Это были ортодоксальные православные журналы, систематически публиковавшие обличительные статьи против «раскольников» и «вероотступников». Но в них присутствует обширная фактология: сведения о жизни епархий, хроника событий, история отдельных приходов, биографические сведения о священнослужителях, распоряжения епархиального начальства. Печатные издания других конфессий могли появиться только после вероисповедных актов 1905–1906 гг. Обширная информация была почерпнута из журнала «Церковь», который издавали старообрядцы, приемлющие священство Белокриницкой иерархии. Журнал стремился освещать ход старообрядческого переселения в Забайкалье, успехи и неудачи в освоении новых мест. В целом периодическая печать даёт большой объём фактов и основу для сравнительно-исторического сопоставления разных сторон религиозной жизни.

Пятую группу источников составляют материалы полевых научных экспедиций в места компактного проживания старообрядцев-«семейских», в Бичурский, Мухоршибирский, Тарбагатайский, Куйтунский районы Бурятии. Это материалы о жизни приходов, его отдельных прихожанах, о старообрядческом духовенстве, о духовных наставниках, их толках и согласиях. Они проясняют причины расселения староверов в пределах края, позволяют сопоставить факты официальные и личные, уточнить многие названия.

Помимо документальных, старообрядцы сохранили до наших дней множество вещественных источников: архитектурные памятники (храмы, часовни), иконы, книги, традиционный своеобразный костюм, домашнюю утварь, росписи жилища, которые являются ценным материалом для изучения, достоянием музеев, и с полным правом могут служить объектом самостоятельных специальных исследований.

Тематические рамки нашей проблемы охватывают правовой статус, социальную, духовную сферы жизни староверов Забайкалья и, в меньшей степени, материальную культуру, поэтому вещественные источники могут быть использованы лишь эпизодически.

В результате анализа источниковой базы по изучаемому вопросу можно сделать вывод о том, что общероссийские законы распространялись и на Забайкалье, действие их было единым для всей страны.

Вместе с тем ряд секретных циркуляров и постановлений свидетельствует об определённом учёте государственными органами специфики забайкальской обстановки. Это было связано с тем, что Забайкалье являлось ключевым районом в коммуникациях российского государства с Монголией и Китаем и играло важную роль в упрочении его позиций на Востоке, во внешнеполитических и внутренних вопросах империи. Учитывались важность создания в крае постоянного русского населения и хозяйственного освоения им Забайкалья. Старообрядцы были признаны самым необходимым контингентом переселенцев: они водворялись в любых условиях, быстро и эффективно развивали все отрасли экономики, почти не подвергались ассимиляции. Поэтому в Забайкалье не применялись в полной мере законы, ограничивающие положение старообрядцев, или практика их исполнения не всегда в точности следовала букве закона. Особой заботой государственной власти было распространение православия. Русская Православная Церковь пользовалась всемерной помощью и поддержкой светской власти. Но в тех случаях, когда интересы церкви противоречили интересам освоения края, государственная власть отстаивала последние. В целом государственная политика в области религии строилась и проводилась в соответствии с практическими нуждами края.

Такое отношение светской власти к конфессиональным организациям способствовало складыванию обстановки веротерпимости. С другой стороны, одновременное появление на новых землях разных конфессий, одинаковые условия жизни их приверженцев в процессе устройства на новом месте приводили к веротерпимости всего населения в целом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Извлечение из Свода Законов статей, относящихся до раскола. СПб., 1890; Проханов И.С. Закон и вера. СПб.,1912.

2. Рубакин Н.А. Россия в цифрах: Страна. Народ. Сословия. Классы. СПб.,1912. С.76, 77.



А.В.МОРОХИН

ПРИХОДСКОЕ ДУХОВЕНСТВО И СТАРООБРЯДЧЕСТВО В НИЖЕГОРОДСКОМ ПОВОЛЖЬЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII В.

С середины XVIII в. Нижегородское Поволжье становится крупнейшим и активнейшим центром старообрядчества. Объясняется это тем, что большинство населения и духовенство отказалось принять новые обряды. Даже после учреждения в 1672 г. митрополии ситуация не изменилась: Нижегородчина оставалась регионом, сравнительно свободным от церковного контроля, так как местные архиереи большую часть времени проводили в Москве, при патриархе. Данное обстоятельство, на наш взгляд, во многом объясняет приток на Нижегородчину, особенно в труднодоступные районы Заволжья, старообрядцев из других регионов страны.

С середины второго десятилетия XVIII в. Пётр I, видя в старообрядцах «лютых неприятелей государству и государю непрестанно зломыслящих», усиливает меры по борьбе с «расколом». Законодательством 1716—1721 гг. была выработана система мер борьбы со старообрядчеством, подразумевавшая постепенное изживание «раскола» в России. Эта система мер включала в себя: 1) обязательную ежегодную исповедь и причастие у священника; 2) регулярное посещение церкви; 3) троеперстное крестное знамение. Основой в этом комплексе мер являлась исповедь, которая превращалась из инструмента сокровенного воздействия на душу верующего в контролируемый государством метод общеобязательной проверки религиозной и политической благонадёжности граждан. Бесперспективность системы этих мер стала очевидной во многом благодаря взаимоотношениям старообрядчества с приходским духовенством.

Морохин Алексей Владимирович – ассистент кафедры историографии и источниковедения исторического факультета ННГУ им. Н.И.Лобачевского.

Власти сразу же столкнулись с массовым укрывательством старообрядцев приходским духовенством. В 1718 г. миссионер официальной церкви Питирим писал: «...попы едва не вси укрыли раскольщиков, ово писали исповедающимися, ово никак не писали, а на которых в губернии ландратом и поданы росписи, по указу ни штрафов, ни раскольщикам окладу не положено...» (1). В следующем, 1719 г., епархиальные власти вскрыли утайку приходским духовенством почти 29 тыс. старообрядцев. В ходе проведённого в 1723 г. «изследования» епископ Питирим лишил сана 52 священников за укрывательство старообрядцев. В подавляющем большинстве это были сельские священники (2). Но несмотря на жестокие наказания, предусмотренные законодательством, на жёсткую политику епархиальной власти в 1719—1738 гг., случаи укрывательства старообрядцев духовенством были широко распространённым явлением и позднее (3). Каковы же были причины столь массового укрывательства старообрядцев священниками-«никонианами»?

Огромное влияние на духовенство оказывала крестьянская община. Приходские священники не только зависели от неё, но и подчинялись требованиям, исходившим от мира. В условиях широкого распространения старообрядчества Нижегородская епархия отличалась малочисленностью церквей (4). Старообрядцы не только посещали с «никонианами» один храм, но и принимали требы от официальных священников. Это было широко распространённым явлением. Община, как правило, поддерживала своих соплеменников-старообрядцев. В случаях, когда старообрядцы составляли подавляющее большинство общины, священники даже выполняли обряды «по-старому», подчиняясь желанию мира (5).

Полная запись в «раскол» всех прихожан — тайных или явных старообрядцев, была крайне невыгодна духовенству, так как лишила бы священников не только доходов, но и церкви прихожан вообще. Подобные случаи имели место. Так, поп Пётр Матвеев жаловался в 1743 г., что крестьяне с.Шармакова «чинятся в духовности мне не в покорении, но вся годы многие не исповедываются и святых таин не причащаются». В другой раз крестьяне с.Бор «уведав» присланную «тетрадь о проклятии раскольнических раздоров и о исповедании догмат и таинов церковных», от-

казались идти на исповедь и записались в «раскол» (6). Помимо этого, духовенство продолжало широко использовать возможности для получения взяток, укрывая старообрядцев за определённую плату (7).

В случае же обнаружения фактов укрывательства старообрядцев приходским духовенством, община вступалась за своего священника. Так, во время следствия по делу священника с.Мурашкина Якова Андреева, обвинявшегося в «двоеперстном сложении и в развращении приходских людей», свидетели прихожане заявили, что «того раскола они за тем попом не знают». В другой раз в 1737 г. священники Ветлужской волости не подали ведомостей о небывших у исповеди и раскольниках. По данному факту в с.Никольское приехала разбираться комиссия, требуя росписи священников для объяснения. Но приказчик Аврам Пищалин и дьяк Леонтий Степанов «со многими крестьяны», отказались выдать священников, «бранил всячески» членов комиссии, которых «ис того села велел ... выгнать» (8).

Наряду с вышеуказанным следует отметить и частые конфликты приходского духовенства с общиной из-за «раскола». Связано это было с давлением на духовенство епархиальной власти в лице архиепископа Питирима, нередко заставляющего священников лжесвидетельствовать или выдавать «раскольников».

Старообрядцы, указанные в исповедных ведомостях как не посещающие исповедь или как «раскольники», выражали недовольство, так как будучи записаны в «раскол», они, соответственно, должны были платить двойной оклад. В 1722 г. священник Тимофей Иванов жаловался, что приезжали к нему в дом «неведомые воры». Не найдя попа, которого в это время «в доме не прилучилось», они «били и увечили и огнем жгли попадью... и детей, и приговаривали: не разоряйте-де крестьян, в раскольники не пишите, за то-де мы и приехали, и двор мой разбоем разбили. И в то время говорили те воры: ежели бы мы попа в доме изошли, и разрубили-де ево в мелкие части и разбросали... и угрожали: ежели не выедете из села вон, то мы станем и за все приезжать к вам в дом... И живу я з женою и з детьми в чужих домах, а в доме своем жить опасаюсь угрозех воровских людей». Другой священник также жаловался, что был избит прихожанами за то, что «подаю о детях своих духовных правдивые росписи

и никого не исповедавшихся и раскольников не таю». В 1723 г. тайные старообрядцы Дмитрий Константинов, Фёдор Андреев и Мокей Евдокимов «затаивши ...на дороге», священников «били и увечили, а бивши приговаривали: не читайте-де в церкви божии Его Императорского Величества указов и к троеперстному положению не принуждайте, и доношений на нас никаких не подавайте».

В 1724 г. поп Иван Васильев писал, что «деревни Сарафанихи соцкой Иван Иевлев... в воскресной день, как-де он, отслужа литургию божию, ис церкви вышел, и тот-де соцкой с товарищи бранил ево неподобными словами и в грудь толкал и говорил: для чего-де он один бунтует, детей не против солнца крещает и свадьбы венчает, и похвалялся он, Иван, ево, попа, убить до смерти за то, что-де он... о исповеди и о причастии, и о троеперстном сложении указы читает». Других подобных случаев было немало (9). Как видим, конфликты общины с приходским духовенством из-за «раскола» заканчивались плачевно для духовенства, находящегося в весьма в тяжёлом положении, испытывая с одной стороны давление епархиальной власти в лице архиепископа Питирима, а с другой — давление общины.

Выход из этой ситуации был найден путём массового обращения из «раскола» в официальное православие. Необходимо отметить, что обращающиеся считали этот шаг вынужденным из-за тяжести двойного оклада и при этом вполне совместимым с тайным или даже явным соблюдением старых обрядов. Епархиальная власть, осознавая это, неоднократно проводила повторные присяги для «уверения» обратившихся (10). Но подобные меры не давали никакого результата.

Таким образом, старообрядчество в Нижегородском Поволжье в первой половине XVIII в. продолжало оставаться широко распространённым явлением. Бесперспективность системы мер борьбы с «расколом» путём возложения полицейских функций на приходское духовенство была очевидной. Это во многом и определило изменение правительственной политики относительно «раскола» во второй половине XVIII в.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Доношение Питиримово о раскольщиках // ЧОИДР. 1860. Кн.4. С.283.
2. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т.2. Ч.1. №88.
3. Государственный архив Нижегородской области. (ГАНО) Ф.570. Оп.552. Д.11. Л.28—29; Д.28. Л.4—4об.; Д.79. Л.1 и др.
4. Архангелов С.А. Среди раскольников и сектантов Поволжья. СПб.,1899. С.3.; Смирнов П.С. История русского раскола старообрядчества. СПб.,1895. С.184.; Щапов А.П. Русский раскол старообрядчества. Казань,1859. С.373.
5. ГАНО. Ф.570. Оп.552. Д.21. Л.2.; Оп.553. Д.43. Л.5; Оп.554. Д.80. Л.30.
6. Там же. Оп.552. Д.110. Л.1; Д.77. Л.2—2об.
7. Там же. Оп.552. Д.11. Л.22—28об.; Д.15. Л.14об.; Д.33. Л.10; Д.35 Л.1—8об.; Д.113. Л.3—3об.
8. Там же. Оп.554. Д.149. Л.2; Оп.552. Д.26. Л.20—20об.
9. Там же. Оп.552. Д.18. Л.13—14; Д.54. Л.1об.; Д.78. Л.1—1об.; Д.21. Л.2; Д.78. Л.1—1об.; Оп.554. Д.17. Л.1—1об.
10. Там же. Оп.553. Д.42. Л.1—122.

А.Г.КУБЛИЦКИЙ, Р.И.ПЕРЕКРЁСТОВ

РАННИЕ ИНОЧЕСКИЕ ПОСЕЛЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ СТАРОДУБЬЯ И СЛОБОДЫ ЗЫБКАЯ В XVIII В.

Слобода Зыбкая, в числе прочих 16 старообрядческих слобод Малороссии, заселена старообрядцами, пришедшими в Стародубье из центральных областей России на рубеже XVII–XVIII вв. Заселяя окраины государства, уходя за его границы, старообрядцы прежде всего стремились сберечь чистоту старого обряда. Этой задаче была подчинена как экономическая, так и духовная их деятельность.

Несмотря на запрещение московской власти строить старообрядческие храмы, беглецы из центральных областей России, расселившись в Малороссии в пределах Стародубского полка, вскоре обзавелись общественными часовнями, рядом с которыми селились иноки.

Изучение следственных дел конца XVII–начала XVIII вв. позволило М.И.Лилееву утверждать: «до первой ветковской выгонки (1735 г.) упоминаются в наших источниках общественные часовни в Зыбкой, Климовой, Еленке, Клинцах, Свяцкой, и других слободах» (1).

О духовной жизни зыбковских слобожан в первые десятилетия образования слободы, о первом общественном богослужении, есть сообщение у миссионера протоиерея Андрея Журавлёва: «Слобода, так называемая Зыбкая, нарочито знаменитее других почиталась. В ней жил некоторый старик в небольшой кельишке. Он первый выдумал вычитывать часы по Часослову и Псалтири» и «по праздникам собирал на моление народ» (2).

Это сообщение можно отнести к первому десятилетию основания слободы, когда и на Ветке священников было мало. «В начале 1720-х годов у Стародубских слобожан проживали в Воронке поп Борис Калужанин, в Лужках – Дмитрий» (3). По мнению Лилеева, поп Борис Калужанин появился в Стародубье в первой

Кублицкий Александр Георгиевич – краевед, г.Новозыбков Брянской обл.
Перекрёстов Ромуальд Игоревич – краевед, г.Одинцово Московской обл.

половине первого десятилетия по благословению ветковского священноинока Феодосия Ворыпина (4).

Из показаний «Зыбкой слободы волостного войта Михайло Мартынова», взятых у него иеромонахом Решиловым в 1724 г., узнаём, что он, Михайло Мартынов, «тому с 25 лет выехал (из России) с двумя братьями в слободу Еленку, а потом на Зыбкую. Имеет отцов духовных, раскольничьих попов Александра Римлянина, да Бориса Калужанина, да Алексея, который живет в оной Зыбкой слободе» (5). По сообщению иеромонаха Решилова, у попа Бориса Калужанина «в его духовенстве 20 слобод» (6).

В 1729 г. переписчики капитана Брянчанинова внесли в переписные листы в слободе Климовой попа Ивана Васильева, а в слободе Зыбкая чёрного попа Киприана (7).

Появление в стародубских слободах священников в значительной степени оживило духовную жизнь слобожан и укрепило их в вере. Это хорошо понимал иеромонах Решилов, предпринявший в 1721 г. попытку арестовать Бориса Калужанина. С той же целью Решилов настойчиво стремился поставить в слободе Зыбкая церковь. Выбор миссионера был не случаен. Зыбкая в те годы была наиболее многолюдным, богатым и влиятельным старообрядческим поселением в составе государевой волости описных раскольничьих слобод. В слободе была часовня. Церковь, по мнению миссионера, должна была отвлечь старообрядцев от их религиозных заблуждений и вернуть в лоно православия. Жители Зыбкой не пустили плотников в слободу (8).

Спустя сто с лишним лет чиновник МВД Арсеньев писал: «Доказательством упорства Новозыбковцев и отвращения их от Святой Церкви служит и то, что в таком большом городе до сих пор нет православной церкви» (9).

Задолго до первой ветковской выгонки, писал М.И.Лилеев, находим у Стародубских старообрядцев свои скиты, пустыни и даже монастыри. И далее: «по так называемым "Компутам всего поспольства полку Стародубовского", составленным в 1723 г., в слободе Воронке, где жил поп Борис Калужанин, находились "особо бездворные хаты, в коих жили престарелые и бедные, считающиеся между иноками", в Млинке было "две старицкие хатки", два старца жили в Митьковке, в Тимошкином Перевозе "на пущи чернец живет". Вообще, почти в каждой слободке были свои

чернецы и черницы и жили они в особых кельях, как например в слободе Еленке, Зыбкой и других, не говоря об отдельных пустынях и скитах, стоявших первоначально где-нибудь в глуши леса» (10).

В 1729 г. перепись обывателей государевых описных раскольничьих слобод обнаружила в слободе Зыбкая «3 кельи и в них нищих мужчин 10, да 14 келий в них стариц женщин 15, нищих 18». В слободе Митковка «келья 1, в ней чернец 1». В Тимошкином Перевозе «келий 3, в них стариц 2, да увечных мужчин 2 человека». В Свяцкой «келий 4, в них стариц 8, увечных мужчин 2, увечных женщин 1». В Шеломах «келий 11, в них старца 3, стариц 10, непостриженных девиц 8, мужского пола нищих 12». В слободе Ардонь «келий 25, в них женского пола черниц 28, нищих 12 и одна келья в ней старец один». В Добрянке «келий 4, в них старцев 2, стариц 4». В слободе Радуль «келий 1, в ней стариц 1» (11).

Основавшись на новом месте, старообрядцы, люди православные, прежде всего позаботились, чтобы церковные таинства, такие, как крещение, брак, покаяние, причащение можно было получить от беглых попов и монахов. В то же время «по часовням, скитам и пустыням вычитывались часы, вечерни, всенощные, за исключением литургии, для которой не было церкви» (12).

Несмотря на преследования правительством старообрядцев Стародубья, усилившиеся в 1730–1740-е годы, несмотря на аресты священников, выселение иноков, обывателям слобод удалось сохранить часовни и возродить иноческие поселения. В 1767 г. иноческие поселения можно найти уже практически в каждой старообрядческой слободе. Иноческое население их ещё не многочисленное. Но там, где часовни освящены в церкви, иноческие поселения преобразуются в монастыри.

В Румянцевской описи Малороссии сообщается, что в 1767 г. в Зыбкой имелись 2 часовни с колоколами. «При первой часовне построены обывателями для престарелых и увечных людей вместо богаделен 25 келий. Из оных (под) склад 11 келий». В 10 кельях живут 5 монахинь и 5 престарелых и нищих обывателей.

«Вторая часовня с колокольней, при ней пять келий». В двух кельях живут монахи Сергий и Иосаф. Остальные кельи пусты (13).

Иноческие поселения имели смешанный состав населения и были неким подобием богадельни для обездоленных и престарелых людей, подобно известным шпиталям, традиционно размещав-

шимися до конца XVIII в. почти при каждой сельской церкви Малороссии.

При описании иноческого поселения при второй новозыбковской часовне переписчик указал, что во второй и пятой кельях «наперед сего» жили монахи Тихон и иеромонах Михаил, которые теперь «жительство имеют в монастыре при церкви» (14), здесь же в слободе Зыбкая. Старообрядческой церковью после освящения стала одна из зыбковских общественных часовен, а иноческое поселение при часовне превратилось в монастырское. Румянцевская опись тем самым свидетельствует, что слобода Зыбкая в числе первых ещё до 1767 г. обзавелась собственной старообрядческой церковью.

Название церкви в переписи не указано. Однако более поздние документы позволяют заключить, что монастырь находился при церкви во имя Рождества Христова.

Произвести частичную реконструкцию внешнего облика монастыря при церкви Рождества Христова в Зыбкой помогло замечательное произведение старообрядческого писателя конца XVIII в., именуемое «Синоксарь или воспоминание страдальческих подвигов православных христиан богоспасаемого монастыря Свято-Покровского, посадов Климовского, Зыбковского и Злынского...». Автор повествует о трагических событиях 1791 г., имевших место в Стародубье во время миссионеркой деятельности протоиерея Андрея Иоаннова Журавлёва. Миссионер при поддержке губернской и уездной власти занял старообрядческие храмы посадов Климова, Злынки и направился в Зыбкую, чтобы занять церковь Рождества Христова.

«Народ же благочестивый и христолюбивый предварившe веление мучителей, – пишет автор, – стечеся из разных посадов и затворися в ограде церковной, сиречь в монастыре» (15).

Началась осада. Из авторского текста узнаём, что монастырь с храмом во имя Рождества Христова был обнесён высокой стеной, через которую нельзя было увидеть монастырский двор. «Услыша противницы наши пение оно, то аби во всех своих силах устремишася к монастырю ... и приникнув к дверци монастырския, видеша лица народа Божия, яко лица Ангелов Божиих» (16).

В монастырской ограде имелось двое ворот: входные «ворота» и выходные – «исходище» и располагалось несколько жилых и служебных построек.

При очередном наступлении «прииде полчище оно к западным странам монастырьским со безначальными мечами и оружием заряженным пулями, и начаша грозити затворникам, дабы пустили их в монастырь» (17). Тогда осаждённые «взяшася вси за дреколье и приступиша ко вратом и исходищем монастырским» дали отпор осаждавшим. Отступившие «воины же начаша изредка стреляти по домам монастырским, и посадским» (18).

В книге протоиерея Андрея Иоаннова Журавлёва, написанной после событий 1791 г., автор даёт описание почти всех церквей и монастырей старообрядческих поселений Черниговской губернии. Говоря о церкви Рождества Христова в слободе Зыбкой, автор, участник недавних трагических событий, ничего не сообщает о монастырском поселении рядом с церковью. Как и все старообрядческие церкви, Журавлёв называет её «молельней во имя Рождества Христова», которая по его сведениям «освящена в 1782 г. чёрным попом Иосифом, согласия Дьяконовского» (19).

О внутреннем укладе жизни монастырской братии сведений не сохранилось. Монастырь существовал до начала XIX в. В докладах чиновников МВД Алябьева 1846 г. и Арсеньева 1850 г., обозревавших старообрядческие монастыри Черниговской губернии, упоминаний о монастыре при храме Рождества Христова в г.Новозыбкове, бывшем ранее слободой Зыбкая, не имеется.

По сообщению протоиерея Тимофея Верховского, выполнявшего миссионерское поручение императора Николая I в 1846–1847 гг. в старообрядческих поселениях Черниговской губернии, Новозыбковская церковь Рождества Христова в 1846 г. по просьбе прихожан стала единоверческой. Присоединение к единоверию на Черниговщине сопровождалось упразднением иноческих поселений и некоторых старообрядческих монастырей бывшего Стародубья. Возможно, что малочисленное монастырское поселение при церкви Рождества Христова прекратило своё существование в 1846 г. Высокие деревянные стены вокруг церкви Рождества Христова, согласно воспоминаниям старожилов, сохранялись до начала XX в.

Таким образом, можно отметить, что старообрядцы, поселившись в Малороссии на рубеже XVII–XVIII вв., с первых лет стремились воссоздать в своих селениях формы духовной жизни, традиционные для Русской Церкви: обзавестись если не церковью, то общественной часовней, создать иноческое поселение, приоб-

рести «исправленного» священника. На примере слободы Зыбкая можно отметить заботу слободских обывателей об условиях существования одиноких престарелых обывателей и иноков, придания иноческому поселению характера богадельни. Довольно раннее строительство общественных часовен в слободах позволило старообрядцам при благоприятных условиях в период царствования Екатерины II освятить часовни в церкви. В эти же годы некоторые пустыни преобразуются в монастыри. Несмотря на запреты и преследования со стороны правительства, духовная жизнь в старообрядческих слободах Стародубья в первой половине XVIII в. не прекращалась, продолжая следовать обычаю Русской Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев,1895. С.269.
2. Журавлёв А.И. Полное историческое известие о древних стригольниках, так называемых старообрядцах. М.,1890. С.275.
3. Лилеев М.И. Указ. соч. С.268.
4. Там же. С.267.
5. Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской Империи. Т.IV: 1724–1725. СПб.,1876. С.164. (Далее – Полное собрание постановлений).
6. Там же. С.237.
7. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.248. Оп.29. Д.1797. Л.82, 104.
8. Полное собрание постановлений. С.176.
9. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.1284. Оп.205. Д.140. Ч.1. Л.49об.
10. Лилеев М.И. Указ. соч. С.270.
11. РГАДА. Ф.248. Оп.29. Д.1797. Л.104, 128, 146, 154, 169, 184, 208, 217.
12. Лилеев М.И. Указ. соч. С.333.
13. Центральный государственный исторический архив Украины (ЦГИАУ). Ф.57. Оп.1. Д.116. Л.383–386.
14. Там же. Ф.57. Оп.1. Д.116. Л.385–385об.
15. Синоксарь (рукопись). Л.8. Архив Р.Перекрёстова.
16. Там же. Л.10об.–11.
17. Там же. Л.23об.
18. Там же. Л.24.
19. Журавлев А.И. Указ. соч. С.279.

Р.И.ПЕРЕКРЁСТОВ

ИСТОЧНИКИ НАКОПЛЕНИЯ КАПИТАЛОВ СТАРООБРЯДЦАМИ СТАРОДУБЬЯ В НАЧАЛЕ XVIII В.

Экономическое преуспеяние старообрядцев Стародубья в XVIII–XIX вв. ставит вопрос об источниках накопления первичного капитала с первых лет поселения в Малороссии.

Румянцевская опись 1767 г. показала, что среди обывателей старообрядческих слобод Стародубья с населением, приближающимся к 20 тыс. душ, проживало значительное количество семей, владеющих капиталом от 100 до 1000 и более рублей и пользующихся ежегодно кредитом почти в таком же размере. В 1782 г. в ходе административной реформы Малороссии несколько старообрядческих слобод получили статус посада, тогда же обыватели слобод записались в мещанство и в купечество. В посаде Клинцы, например, в клинцовское купечество записалось 83 семьи, при том, что ещё 10 семей числилось в московском, тульском, крыловском, могилёвском и чугуевском купечестве. Следовательно, в 1782 г. в посаде Клинцы из 641 семьи 93 семьи (14,5%) принадлежали к купеческому сословию (1).

Быстрый рост и экономический подъём старообрядческих поселений Стародубья в середине XVIII в. связывается с переселением в 1740–1750-х годах из-за польского рубежа большого числа торгующих крестьян, а также высокой доходностью приграничной торговли.

Мы попытались провести оценку экономического состояния населения старообрядческих поселений в первой половине XVIII в., до переселенческого притока из-за польского рубежа.

В 1715–1718 гг. старообрядческое население Стародубья было переписано полковником Ергольским и «положено в оклад». Тогда же старообрядческое население вместе с освоенной им землёй изъято у прежних владельцев и объединено в «государеву волость

Перекрёстов Рамуальд Игоревич – краевед, г.Одинцово Московской обл.

описных раскольничьих слобод». Это была первая и единственная государева волость, образованная по религиозному принципу. Перепись Ергольского не сохранилась. Ближайший по времени документ, включавший некоторые сведения о «промысловой» деятельности населения и состоянии налогообложения обывателей, даёт перепись 1729 г., при составлении которой капитан Брянчанинов брал за исходный документ перепись полковника Ергольского.

Ергольским было выявлено в Стародубском и Черниговском полках 526 дворов «раскольников», расселившихся в 16 слободах. «Оклад с земли», произведённый в 1715–1718 гг. с полного дворового числа, составил 1519 руб. При этом имелось в виду, что в каждом дворе четыре мужских души, облагаемые налогом. К 1729 г. убыло 73 двора, вновь явилось 90 дворов, и 4 двора образовались по разделу из старых дворов. Таким образом, в 1729 г. в государевой раскольничьей волости было 547 жилых дворов. В них проживала 821 семья. Несмотря на увеличение числа дворов и обывателей, государева описная волость до 1729 г. продолжала платить оклад 1519 руб. (2).

Получая в 1715 г. в свои руки волостную власть, волостной бурмистр и войты слобод «били челом, чтоб Великий Государь указал: с них подворно оклад не писать, того ради, что те их слободы грунтом пропашною землею не равны, и были они не за одним владельцем, и поборы с них брать неравные, и о том окладе станут они стараться сами, чтоб той положенный оклад сбирать им самим по усмотрению с кого что мочно будет взять, чтобы тот оклад был плачен по вся годы бездоимочно» (3).

Такое разрешение было дано, и слободские войты разверстали «оклад с земли» не по дворам, а по семьям с учётом числа мужских душ. Оклад по семьям был более справедлив, поскольку во многих дворах проживало до 8–10 семей родственников, соседей и так называемых подсоседков. Перепись 1729 г. отразила состояние налогообложения семей обывателей, которое сложилось за 11–12 лет существования «раскольничьей волости» и было проведено по усмотрению слободского правления: слободских войтов и выборных. Ставки «оклада» семьи колебались от 25 коп. до 6–7 руб.

Оценивая платёжеспособность каждой семьи, войты должны были брать в качестве эталона определённую ставку налога, принятую в государстве. Такой ставкой был размер оклада одной мужской души в количестве 72,2 коп., использованный и при опреде-

лении размера оклада с 526 дворов обывателей (1519 руб.: 526 дворов = 2 руб. 88,8 коп.: 4 мужских души каждого двора = 72,2 коп.).

При этом условии семья обывателя слободы, налог с которой в пересчёте на 1 мужскую душу составлял 72 коп. и более, должна быть отнесена к обеспеченной и даже зажиточной. Семью, налог с которой в пересчёте на 1 мужскую душу был ниже 72 коп., можно отнести к малообеспеченной. Семьи, освобождённые от уплаты налога «за скудостью», – бедные.

Взяв в расчёт это условие и оценив каждую семью получаем, что «обеспеченные» семьи составляли 45,6% от числа всех семей (375 из 821), малообеспеченные – 38,2% (314). Семей бедных и не выплачивающих налог «за скудостью» и по другим причинам – 16% (132). Следовательно, почти половина населения слобод имела хороший достаток. О зажиточности обывателей слобод было хорошо известно губернатору. В деле 1715 г. сохранилось письмо Киевского губернатора с упрёком Ергольскому и Безобразову в том, что не все дворы с первого раза переписаны и «переписка ваша зело плоха», поскольку «обложили раскольщиков» только на 1014 руб., а «известно, что они люди богатые» (4).

Из чего же складывался доход слобожан? Прежде всего хозяин каждого двора имел надел пахотной земли «в три смены ржи» посевом на 2–3–4 четверти, огород и сенокосы. Земли в Стародубье мало пригодны для эффективного хлебопашества, на них выгодней выращивать лён и коноплю. Поэтому без дополнительного источника заработка не прокормиться. Судя по переписи 1729 г., из 821 семьи государевой волости 288 семей (35%) дополнительно к землепашеству занимались промыслами: дёгтем торговали 48 семей (5,8%), солью – 10 семей (1,2%), железом – 1, крашениной – 1, известью – 1, кожевенным производством занимались 4 семьи, сыромятным – 2, шили сапоги 2, шили рукавицы 4, изготовлением саней занимались 14 семей (1,7%), кушнерским промыслом – 2, кузнецким – 11, изготовлением бочек – 1, изготовлением ложек и деревянной посуды – 6, варили мыло 2, торговали пенькой 1, торговали мелочным товаром 1, москательным товаром – 2, холстами – 1, косами – 1, рыбой – 4, держали мельницы 2, пекли пряники 2, харчевным промыслом занималась 1, иконописью – 1.

Все виды промыслов, представленные в переписи, можно отнести к тем, что обеспечивают удовлетворение внутреннего спро-

са жителей слобод. Какой объём капитала обращался в каждой конкретной семье, в переписи не сказано. Доподлинно известно, что одна семья московского купца Собольщикова, проживавшего в Клинцах, занималась промышленным изготовлением кож и торговала ими в разных малороссийских городах.

Обращает внимание, что из 288 семей, занятых промыслами, 165 семей (57,2%) «торгуют маслом конопляным». Несомненно, что предпочтение этого промысла другим обусловлено высокой доходностью от продажи масла. Конопляное масло вывозилось за границу. Высокий спрос на растительное масло на территории Польши и Пруссии обусловлен не пищевыми запросами населения, а запросами ткацкой промышленности, переживавшей в это время бурное развитие в европейских государствах. Для обработки 1 пуда грязной шерсти требуется от 5 до $8^1/_2$ фунтов мыла. Ткацкая промышленность для мытья шерсти поглощала тысячи пудов мыла, на изготовление которого шли жиры растительного и животного происхождения. Таким образом, в начале XVIII в. конопляное масло было экспортным товаром, приносившим доход торгующим крестьянам Малороссии. С торговлей конопляным маслом сопряжено массовое изготовление саней, телег и бочек, освоенное, главным образом, в слободе Ардонь. Масло, доставляемое на рынки Польши и Пруссии, сбывалось вместе с санями и бочкотарой. Более всего торговля конопляным маслом в 1729 г. была развита в слободах: Еленка (28% от всех живущих в слободе семей), Лужки (27%), Климова (42,6%), Зыбкая (34%), Свяцкая (48%), Тимошкин Перевоз (17,3%), Клинцы (14,8%), Шеломы (14%). В 1729 г. из 16 войтов «раскольничьих» слобод 10 занимались торговлей конопляным маслом, 3 торговали дёгтем (5).

В 1729 г. старообрядцы либо ещё не осознали выгодность торговли мылом, либо не владели достаточным капиталом. При высокой стоимости исходных материалов и реактивов (животный жир, конопляное масло, зола или известь, растворимое стекло, канифоль, ультрамарин, сурик) мыловарение требует значительного оборотного капитала (6).

На всю государеву раскольничью волость только 2 семьи в слободе Ардонь занимались мыловарением. К 1767 г. ситуация изменилась. В слободе Клинцы из 32 «алейных изб» 9 «стояли впусте». Из 23 производителей конопляного масла только 3 семьи возили масло за границу. Остальные производители сбывали масло на месте. Потребителями масла стали владельцы мыловарен, не-

когда занимавшиеся торговлей конопляным маслом. Теперь 7 семей мыловаров изготовляли в год 3100 пудов мыла, сбывая его в Польшу и Пруссию (7).

Примечательно, что поселившись в Стародубье на рубеже XVII–XVIII вв., старообрядцы не вторгаются в сложившийся рынок льняного и конопляного волокна, находившийся в руках стародубских купцов и стародубской полковой верхушки. Чтобы конкурировать с местными купцами, требовались значительные капиталы, каких не было у беглецов из центра России. Старообрядцы находят рыночную нишу и успешно заполняют её, накапливая торговый капитал от продажи конопляного масла за границу.

Перепись 1729 г. свидетельствует, что в торговле конопляным маслом старообрядцы действуют с размахом. Уверенность и размах предпринимательской и торговой деятельности видны и из документов 1715 г., когда для заслушивания царского указа об «обложении в оклад» и создания государевой волости описных раскольничьих слобод в м.Мглин были приглашены войты всех старообрядческих слобод Стародубского и Черниговского полков. Тогда же, 21 марта 1715 г., «оных слобод войты и все крестьяне били челом, чтобы им по указу Великого Государя вольно было ездить к Москве, и в Московские города, и за границу, и в Санкт-Петербург, и в Ригу ради торговых своих промыслов» (8).

Тем самым старообрядцы Стародубья заявили, что заграничный рынок сбыта ими освоен, но они нуждаются в царском указе для беспрепятственного получения паспорта в Стародубской полковой канцелярии или же в создаваемой волостной конторе государевых описных раскольничьих слобод.

Оценивая ранний период накопления торгового капитала старообрядцами Стародубья нельзя исключить, что отдельные семьи бежали из России в Малороссию, имея с собой определённый, накопленный в России, торговый капитал.

При оценке переписи 1729 г. обращает внимание, что население недавно заселённых слобод (после 1700 г.) более занято промыслами, чем население «старых» слобод, заселённых в конце XVII в. Например, занятость населения промыслами в «старых» слободах: Еленка (1684 г.) – 33,6%, Воронок (1691 г.) – 12,9%, Лужки (1694 г.) – 29,3%, Шеломы (1695 г.) – 17,5%. В то же время в некоторых относительно «молодых» слободах торговая и ремесленная активность насе-

ления значительно выше: в слободе Климова (1708 г.) – 45,9%, Свяцкая (1714 г.) – 70,3%, Ардонь (1710 г.) – 55,5%, Радуль (1708 г.) – 86,6%. Новосёлы этих слобод, пришедшие в Стародубье из центральных губерний России, довольно быстро и успешно развернули торговую и ремесленную деятельность (9).

Если оценить, как скоро новосёлы включаются в «оклад с земли», то оказывается, что из 281 семьи, поселившейся в «раскольничьих» слободах после переписи Ергольского, то есть в период между 1715 г. и 1729 г., 73 семьи (25,9%) уже выплачивают «оклад с земли» в размере более 72 коп. с мужской души, 123 семьи (43,7%) выплачивает «оклад» в размере менее 72 коп. с мужской души. И только 85 семей (30,2%) не выплачивают «оклад» (10).

Выводы: 1. Старообрядцы, бежавшие из России в Малороссию, приходили в Стародубье, имея некоторый капитал, позволявший не только обустроиться на новом месте, но и продолжить привычный промысел, ремесленный или торговый. 2. Основным источником накопления торгового капитала для многих семей старообрядцев Стародубья (57,2% из всех семей, занятых промыслами) в начале XVIII в. была приграничная торговля конопляным маслом. 3. Пересчёт «оклада» каждой семьи на 1 мужскую душу показывает, что количество семей, способных выплачивать «оклад с земли» в размере более 72 коп. с мужской души, составляло в 1729 г. 45,6% от числа всех живущих семей, что свидетельствует о высоком достатке почти половины обывателей «государевых описных раскольничьих слобод Малороссии». 4. География торговых интересов старообрядцев Стародубья задолго до 1715 г. включала Москву, Московские города, портовые города Санкт-Петербург, Ригу, города Польши и Пруссии.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. ЦГИАУ. Ф.206. Оп.3. Д.7393. Л.1–112.
2. РГАДА. Ф.248. Оп.29. Д.1797. Л.218об.
3. ЦГИАУ.Ф.59. Оп.1. Д.14. Л.7.
4. Там же. Л.18.
5. РГАДА. Ф.248. Оп.29. Д.1797.
6. Оценка недвижимых имуществ Черниговской губернии. Ч.3: Охрименко М.В. Оценка фабрик. Чернигов,1886. С.104, 177.
7. ЦГИАУ. Ф.57. Оп.1. Д.117. М.В.
8. ЦГИАУ. Ф.59. Оп.1. Д.14. Л.7.
9. РГАДА. Ф.248. Оп.29. Д.1797.
10. Там же.



Д.Е.РАСКОВ

НОВЫЕ СВЕДЕНИЯ О МОСКОВСКИХ СТАРООБРЯДЦАХ-ПРЕДПРИНИМАТЕЛЯХ

Известно активное участие староверов в торговле хлебом, в развитии текстильной промышленности – самой быстрорастущей и ориентированной на рынок отрасли экономики России XIX в. На основании совмещения конфессиональных данных купеческой управы по IX (1850) и X (1857) ревизиям со статистическими сведениями о текстильных фабриках и заводах Московской губернии была воссоздана динамика старообрядческого предпринимательства (1). Однако особый интерес для исследования генезиса и развития старообрядческого предпринимательства имеют сведения о первой половине XIX в. Именно тогда это явление оказало идущую снизу поддержку постепенным капиталистическим преобразованиям, не затрагивавшим традиционный уклад жизни. Этот период, по нашему представлению, и составляет кульминацию старообрядческого предпринимательства.

«История пишется по источникам» – формула совершенства профессиональных историков. Особенную ценность имеют привлекаемые источники в ситуации, когда проблема является новой и не очень разработанной. Рукописи, которым посвящена настоящая статья, уже введены в научный оборот. Однако их потенциал ещё недостаточно раскрыт. Они позволят дать более полную картину расцвета старообрядческого предпринимательства.

Речь идёт о рукописях из коллекции Андрея Александровича Титова (1844–1911) – просвещённого купца из Ростова Великого, который прославился как крупный собиратель российских древностей. Бумаги, по всей видимости, попали к А.А.Титову в 1880 г. в составе рукописей известного слависта, профессора Московского университета О.М.Бодянского (1808–1877) (2). Экслибрисы говорят о том,

Расков Данила Евгеньевич – к.эконом.н., Санкт-Петербургский государственный университет.

что они в своё время входили в библиотеку рукописных книг известного писателя, чиновника МВД П.И.Мельникова-Печерского. До того они принадлежали министру внутренних дел И.П.Липранди, о чём есть надпись «Бумаги Липранди». Таким образом, с ними работали 2 известных исследователя старообрядчества.

Материалы эти были опубликованы под названием «Дневные дозорные записи о московских раскольниках» в издаваемом Е.В.Барсовым журнале «Чтения в Обществе истории и древностей российских» (3).

Известный историк-экономист П.Г.Рындзюнский не только познакомился с этими материалами во время своей работы в музее г.Ростова-Ярославского, но и удачно использовал их в своей статье «Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории Московской общины федосеевцев в 40-х годах XIX века)» (4). От П.Г.Рындзюнского не могли ускользнуть значительные искажения, которым подверглись указанные рукописи при их публикации. «Такое произвольное обращение с текстом имело не случайный характер, а систематический: большей или меньшей значимости искажения встречаются в тексте буквально на каждом листе. Главное несовершенство публикации Титова – особо обращал внимание П.Г.Рындзюнский – в том, что в ней исключены (кроме нескольких случайных отрывков) обширные ведомости, составляющие большую и органичную часть всего документа» (5). Эти ведомости и представляют для нас интерес.

Масштабы распространения старообрядческого предпринимательства и характер деятельности наиболее видных его представителей могут быть хорошо проиллюстрированы сведениями из сохранившейся рукописи «Списка Значительнейших из числа Старообрядцев жителей древней Столицы Москвы в 1838 году» (6). В список вошли 160 купцов, которые были прихожанами Рогожской общины поповцев. Кроме фамилии, имени, отчества и звания заносимого лица указывались также «Показания по службе» и «Главнейшее занятие по коммерции».

Из 160 «коммерсантов» 21 принадлежали к привилегированной 1-й гильдии, 28 – ко 2-й гильдии, 19 имели звания почётного гражданина (7). Если сравнить этот список со сведениями купеческой управы за 1850 г., где указывалось вероисповедание, и со списком, опубликованным А.С.Стадниковым, то легко обнару-

жить, что в найденной ведомости зафиксировано 65 новых имён (8). Из них 7 купцов относятся к 1-й гильдии – Шелапутин А.Д., Сорокованов Ф.М., Рыловы С.С. и Г.С., Окороковы И.В. и Е.В., Мяхков В.С. Кроме того, ценность списка состоит в том, что для каждого промышленника или торгового человека приводится основной род предпринимательской и общественной деятельности, что также существенно обогащает наши представления о купцах-старообрядцах. В таблице мы приводим сведения, зафиксированные о купцах 1-й гильдии (9).

Купцы первой гильдии поповского согласия (1838 г.)

№	ФИО	Деятельность
	Торговля хлебом	**и другими продуктами питания**
28	Аллилуев Павел Васильев	Торгует хлебом в С.-Петербурге и Москве
15	Рахманов Алексей Андреев	Торгует под фирмою хлебом весьма на знач. сумму
3	Рахманов Фёдор Андреев	Торгует с братьями под фирмою хлебом и семенем в С.-Петербурге, Рыбинске и Москве на весьма бол. сумму, также и в бирже продаёт оного немалое кол., а для доставления оного имеют на Волге машинные суда
47	Кулаков Иван Степанов	Имеет крупчатую мельницу, с которой разных сортов муку продаёт в С.-Петербурге и Москве на знач. капитал
30	Кулаков Егор Степанов	Имеет крупчатые заведения и производимым от оного товаром торгует в С.-Петербурге и Москве
12	Боков Фёдор Алексеев	Торгует рыбным товаром по разным губерниям на знач. сумму
46	Мяхков Василий Саввин	Торговлю имеет в Кяхте, откуда доставляет в Россию чая на большую сумму
14	Сорокованов Фёдор Михайлов	Торгует в С.-Петербурге салом и в Москве мясным товаром

	Торговля лесом, железом, изделиями из стекла и др.	
4	Царский Иван Никитин	Торгует лесным товаром и доставляет по подрядам в казну разные товары
2	Окороков Иван Васильев	Торгует с братьями под фирмою, поставляет в казну по подрядам разный товар, имеет на аренде сукновальное заведение и торгует лесным товаром
19	Окороков Егор Васильев	Торгует с братьями под фирмою и доставляет в казну разные товары
36	Шелапутин Дмитрий Прокофьев	Имеет знач. торговлю в Москве и на Макарьевской ярмарке железом
1	Шелапутин Антип Дмитриев	Торгует железным товаром на Макарьевской ярмарке
45	Рылов Спиридон Степанов	Имеет собственный стеклянный завод и бол. торговлю изделиями оного
9	Рылов Григорий Степанов	Имеет бол. стеклянный завод и знач. торговлю стеклянным товаром
	Хлопчатобумажные изделия: торговля и производство	
13	Быков Иван Афанасьев	Выписывает из Англии бум. пряжу в бол. кол., имеет знач. фаб. бум. изд. и пользуется с недвижимого имущества немалым доходом
10	Карташев Фёдор Ананьев	Торгует бум. товаром и получает с недвижимого имения немалый доход
38	Морозов Савва Васильев	Имеет в Москве 3 кам. дома и бол. фабр. зав. разных бум. изделий, также выписывает из Англии бум. пряжи на знач. сумму
5	Солдатенков Терентий Егоров	Выписывает из Англии бум. пряжу на бол. сумму, имеет обш. фаб. разн. бум. изд., коих сверх того немалое кол. вырабатывают ему частные люди, имеет знач. доход с недвижимого имущества
6	Степанов Пётр	Выписывает из Англии бум. пряжу, оной торгует на бол. сумму
21	Симонов Фёдор Иванов	Выписывает из Англии бум. пряжу и имеет знач. фаб. зав. бум. изделий

Как видим, большинство купцов занимается торговлей хлебом, железом, лесом, бумажной пряжей и лишь единицы, а точнее пятеро, участвуют в промышленных заведениях. Главным источником доходов для купцов 1-й гильдии остаётся торговля. Наибольшее значение имела торговля хлебом, которой занимались П.В.Аллилуев, братья А.А. и Ф.А.Рахмановы.

Похожая картина будет наблюдаться и по всему списку. Из 160 купцов 96 занимались торговлей, 83 были промышленниками, 19 из них занимались одновременно и торговлей и промышленностью. В общей сложности 18 купцов торговали хлебом. К примеру, почётный гражданин, купец 2-й гильдии В.Ф.Кузнецов вёл торг «в С.-Петербургской бирже и в других местах хлебом и семенем в большом количестве», купец В.М.Кулаков «торгует хлебом в Рыбинске и Москве», а Е.А.Ярцев «торгует хлебом в большом количестве» (10). Кроме того, торговали фабричными и бумажными изделиями, мясным и рыбным товаром, шерстью и шёлком, овощами и фруктами, москательным (аптечным и красильным) товаром.

Среди промышленных предприятий наибольшее распространение имели хлопчатобумажные фабрики, которые именовались в списке как «фабрики бумажных изделий». Богородский 2-й гильдии купец Ф.Г.Елисов имел «в Москве собственный дом, а также значительные фабричные заведения бумажных изделий», почётный гражданин, «коломенский 2-й гильдии купецкой сын» В.А.Коробов имел «в Москве постоянное жительство и значительную фабрику с торговлею бумажными с оной изделиями». В списке зафиксировано более сорока таких фабрикантов (Боков А.Ф., Филатов И., Гаранин У.И., Филиппов И., Сапожков И.Д., Копытов М.М.) (11). Заметным было участие староверов и в устройстве и развитии фабрик по переработке шерсти и шёлка.

Особенно примечательно, что именно текстильная промышленность уже в 1838 г. стала основным объектом приложения старообрядческого капитала. Причём как в текстильной промышленности, так и в хлебной отрасли хорошо видна конфессиональная предпринимательская сеть, в рамках которой среди единоверцев выстраиваются хозяйственные связи (12). И закупка сырья (в России и за рубежом), и фабричная переработка, и дальнейшая реализация продукции через оптовую (биржи и ярмарки) и розничную торговлю (магазины и лавки) ведётся купцами-старообрядцами. «Выписывают из

Англии бумажную пряжу» почётные граждане и 1-й гильдии купцы И.А.Быков, Т.Е.Солдатенков, П.Степанов, 1-й гильдии купец Ф.И.Симонов, почётный гражданин, 2-й гильдии купец П.Т.Молошников, «2-й гильдии купецкая вдова» П.А.Дубровина, купцы М.Н.Корнеев, С.П.Стариков, «немецкой бумагой торгуют» Ф.Ф.Баулин, «немецким шёлком» П.Т.Калугин. Торгуют же уже готовыми «фабричными изделиями» почётный гражданин, 1-й гильдии купец Ф.А.Карташев, купцы П.А.Мануйлов, А.П.Храмов, Л.П. и Г.П.Сичковы, А.Д.Мякишев. Примечательно, что и известнейший впоследствии промышленник и основатель династии Михайла Яковлев Рябушинский также значится как торгующий «разными фабричными изделиями на значительную сумму». Этот небольшой факт красочно демонстрирует вектор развития старообрядческого предпринимательства от торговли к учреждению фабрик и мануфактур.

Заслуги старообрядцев перед обществом были отмечены особыми наградами, многие из них избирались на общественные должности. В «показаниях по службе» зафиксировано 50 записей. В них значится, что старообрядцы служили в коммерческом и сиротском суде, исполняли обязанности бургомистров и ратманов в магистрате, заседали в Гражданской палате и Думе, получали в награду золотые медали и даже избирались на должность городского главы (Н.Д.Царский в г.Воскресенске, П.Т.Калугин в г.Богородске).

Дополнительные сведения о купцах, которые были прихожанами беспоповских центров Москвы, также содержатся в неопубликованных «Бумагах Титова». Большую ценность представляют «описания попечителей и значительнейших лиц», принадлежащих к Преображенской общине федосеевцев, Покровской моленной древнего поморского согласия и Покровской моленной «поженившихся» (13).

С Преображенской общиной были связаны 32 крупных и 120 мелких фабрик по производству шерстяных, суконных, бумажных и шёлковых изделий. Главным попечителем центра федосеевцев был выходец из Калужской губернии, бывший крестьянин помещицы Белавиной, купец 1-й гильдии Фёдор Алексеев Гучков. Его капитал насчитывал несколько миллионов рублей. Он был владельцем самой крупной фабрики бумажных, шёлковых и шерстяных изделий в Москве 40-х – начала 50-х годов XIX в. Формально ему принадлежала и собственность общины: «мельница, лавки в

разных частях города, покосы, рощи, кирпичные заводы на Веденских горах, дома (около тридцати. – *Д.Р.*) в Лефортовской и других частях Москвы», пожертвованные умиравшими федосеевцами. Неизвестный информант особо подчёркивает, что Гучков пользовался уважением, что помогало в торговых и промышленных делах. «Уважение это он приобрёл кредитуя: купцов иногородних, мещан, торгующих крестьян, даже крестьян, на торговлю права не имущих, платя им за изделия наличной монетой. Всё состояние их от него зависит, но он не помогает иначе как федосеевцам. Сбыт произведений его фабрики простирается по ярмаркам Сибири, везде слепое доверие к нему, и его – к одним собратьям федосеевцам» (14). Видно, что эта была особая корпорация, сплочённая духовным авторитетом и успешно осваивавшая экономическое пространство.

Таким образом, тетради и ведомости из фонда А.А.Титова, материалы из которых приведены в настоящей статье, позволяют не только существенно расширить круг купцов и промышленников, принадлежащих к числу старообрядцев (65 новых имён), но и получить более объёмную и детальную картину о характере предпринимательской деятельности уже известных купцов-старообрядцев. Период, к которому относятся рукописи, делает эти сведения особенно ценными, поскольку, с одной стороны, он в гораздо меньшей степени документирован, с другой – является наиболее ярким и характерным для истории старообрядческого предпринимательства.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России (на примере московской промышленности XIX века) // Экономическая история России: проблемы, поиски, решения: Ежегодник. Вып.3. Москва; Волгоград,2001. С.404–428. В тексте приводятся таблицы конфессионального состава московского купечества в 1850, 1857 гг., участия старообрядцев в бумаготкацкой и шерстоткацкой промышленности Москвы и Московского уезда (1843–1879). Собранные данные показывают, что в середине XIX в. наблюдался «пик» участия староверов в различных отраслях текстильной промышленности, начиная же с 1870-х годов их роль на фоне более динамичного развития всей экономики заметно снижалась.

2. Любопытно, что Е.В.Барсов, узнав о покупке А.А.Титовым рукописного собрания О.М.Бодянского, писал своему другу: «Поздравляю тебя, Андрей. Ты действительно получил клад: словно с неба упал. Одни лекции Бодянского уже дорого стоят. Материалов же не перепечатать во всю жизнь. Чтобы разобрать только и привести в надлежащий порядок – для этого нужен

не один месяц. Шутка сказать – 15 пудов. Я чрезвычайно, сердечно рад, что всё это попало в твои руки, а не в Исторический музей. Бог даст, я к тебе приеду и мы оценим твой клад, как должно. "Чтения" наши теперь обеспечены» (Цит. по: Смирнов Я.Е. Андрей Александрович Титов (1844–1911). М.,2001. С.45). Как мы видим, надеждам этим удалось сбыться.

3. Книги II–IV за 1885 г., книга I за 1886 г., книги I–II за 1892 г. Сами рукописи в настоящий момент хранятся в рукописном отделе РНБ.

4. Рындзюнский П.Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории Московской общины федосеевцев в 40-х годах XIX века) // Вопросы истории религии и атеизма. М.,1950. С.188–249.

5. Там же. С.198–199. В настоящее время эти тетради хранятся уже не в г.Ростове Великом, а, согласно завещанию собирателя, в фонде А.А.Титова рукописного отдела Российской национальной библиотеки.

6. РО РНБ. Фонд Титова. №2334. Л.94–106.

7. Справедливости ради следует отметить, что список купцов 1-й гильдии должен быть несколько шире, поскольку далеко не у всех купцов была отмечена гильдия. Составитель этого списка после указания 50 первых купцов оговаривается: «У нижеследующих гильдию по скорости припомнить не могли, а по коммерческим их занятиям люди значительные» (Л.98). Неслучайно П.И.Мельников-Печерский, один из владельцев списка, в «Очерках поповщины» указывал, что в 1838 г. 138 купцов из прихожан Рогожского кладбища были приписаны к 1-й и 2-й гильдии. (См.: Мельников П.И. (Андрей Печерский) Полное собрание сочинений. Т.13. 1898. С.325).

8. Ср.: Материалы для истории московского купечества. Т.VIII. М.,1889; Стадников А.В. Список купеческих старообрядческих фамилий Москвы (XIX–начало XX в.)// Мир старообрядчества: история и современность. Вып.5. М.,1999. С.341–377.

9. РО РНБ. Фонд Титова. №2334. Л.94–106. В первом столбце помещён номер, соответствующий порядковому номеру в списке рукописи. В тексте сделаны небольшие сокращения: знач. – значительный, бол. – большой, фабр. – фабрика, бум. – бумажный, изд. – изделия, кам. – каменный, разн. – разные, обш. – обширная.

10. Там же. Л.96, 98, 99.

11. Там же. Л.97–98. В данном случае приводим имена не самых известных фабрикантов, а тех, которые не попали в список купцов-старообрядцев, опубликованный в качестве приложения к статье: Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России (на примере московской промышленности XIX века)// Экономическая история России: проблемы, поиски, решения: Ежегодник. Вып.3. Москва;Волгоград,2001. С.404–428.

12. Купцы И.Ф.Трицкой и Е.Ф.Воробьев имели «мукомольное заведения» и торговали мучным товаром, купцы 1-й гильдии братья И.С., Г.С. и Е.С. Кулаковы держали «крупчатую» мельницу и торговали мукой в Санкт-Петербурге и Москве. Торговцы хлебом уже были приведены.

13. РО РНБ. Фонд Титова. №2294. Л.93–133, 170–211, 253–258, 297–306.

14. Там же. Л.93, 96–97.



В.К.СЕМИБРАТОВ

ИЗ ВЯТСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ: ПРЕДПРИНИМАТЕЛИ Л.А.ГРЕБНЕВ И А.Т.СМЕТАНИН

Расположенные в сравнительной близости друг от друга сёла Рожки и Старая Тушка Малмыжского уезда Вятской губернии всегда отличались предприимчивостью своих жителей-старообрядцев. Именно здесь успешнее, чем где бы то ни было, развивалось промышленное садоводство (не случайно образовавшийся позднее в Старой Тушке колхоз был назван именем И.В.Мичурина), внедрялись передовые методы ведения сельского хозяйства. Памятными страницами культурной и экономической истории края первой трети XX в. останутся деятельность тушкинской старообрядческой типографии и чугунолитейного завода в Рожках.

Основателем первой явился уроженец д.Дергачи соседнего Уржумского уезда Л.А.Гребнев (1862—1932) (1). Освоив типографское ремесло у своих единоверцев-федосеевцев в Москве, он сначала тайно печатал книги у себя на родине под маркой «типографии почаевской» и «типографии христиан соловецкого и старопоморского потомства» (2). Когда появилась возможность открыто вести «религиозно-нравственное просвещение ... молодёжи, которая сильно нуждается в религиозных книгах», он в 1908 г. открыл в с.Старая Тушка «типографию христиан древлеправославно-кафолического вероисповедания и благочестия» (3).

Огромную помощь в её устройстве сказали жившие в Казани земляки Л.А.Гребнева братья В.Т. и Е.Т.Семеновых: «Василий занимался добыванием средств для типографии, которая существовала в значительной степени за счёт пожертвований старообрядцев. Евтихий активно помогал Гребневу в изготовлении орнаментики для изданий, занимаясь травлением на цинке, тогда как сам печатник резал клише на дереве и на меди» (4).

Семибратов Владимир Константинович – аспирант кафедры истории и краеведения Вятского государственного педагогического университета.

Типография размещалась в двухэтажном деревянном доме. Л.А.Гребнев с семьёй жил наверху, где стояли и печатные станки. Нижний этаж был отведён под литейную мастерскую. В кирпичном складе хранились старинные книги и рукописи, часто служившие печатнику оригиналами. В типографских делах Л.А.Гребневу помогали его сын Фома, брат жены М.Т.Черезов, племянники Г.М. и Н.М.Фукаловы, З.М.Черезов. По воспоминаниям последнего, для лучшего освещения рабочего помещения в вечернее время к потолку были подвешены стеклянные шары, заполненные водой: они хорошо отражали свет установленных поблизости керосиновых ламп (5).

Первым старотушинским изданием явилась азбука, вышедшая тиражом 4 тысячи экземпляров и предназначавшаяся для обучения детей церковнославянскому чтению и письму в организованной при молитвенном доме школе. Неоднократно печатались различные уставы, канонники, псалтыри, панихидники, часовники, листы «Целебника», карточки с изображением «райских» птиц Алконоста и Сирина, брошюры против карт и табака... Были и оригинальные издания, в числе которых «О степени отеческой московских, новгородских, псковских, поморских и вятских стран», «Беседы о таинстве брака» Т.С.Тулупова, «Путь, ведущий христианина к прощению» Г.Е.Фролова. Для Преображенской общины в Москве Л.А.Гребнев даже готовился напечатать объёмистые «Поморские ответы», однако не по его вине это намерение не осуществилось, как и попытка тиснения «Большого устава» (6).

Книги (самые ценные из них печатались на бумаге с водяными знаками XVIII в.) одевались в красивые кожаные и коленкоровые переплёты, украшались красочными заставками и рисунками, имели изящные застёжки, изготовленные в местной мастерской. Красивое оформление, чёткий шрифт, доступная цена делали гребневские издания «церковно-служебного и религиозно-нравственного направления» (7) популярными не только в Вятском крае, но и далеко за его пределами. Их можно было заказать по почте, купить в магазинах Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Нижнего Новгорода. До сей поры книги из Старой Тушки встречаются у старообрядцев Урала, Белоруссии и Прибалтики.

В 1918 г. новой властью типография была закрыта. После конфискации печатных станков и шрифта, Л.А.Гребнев с сыном Фомой и несколькими помощниками отливал в своей мастерской медные иконы и кресты, а также колокольчики, втулки для тарантасных колёс, шестерни ручных дрелей (8). Эта нужная людям деятельность прекратилась с конфискацией в 1929 г. всей принадлежавшей вятскому подвижнику недвижимости.

Примерно в то же время был арестован другой предприниматель — А.Т.Сметанин (около 1864—1930), несправедливо обвинённый в финансовых злоупотреблениях на им же самим основанном в с.Рожках чугунолитейном заводе.

Выходец из семьи крестьян-старообрядцев, он после смерти отца, оставившего небольшой капитал и столярную мастерскую, «задумал организовать в Рожках производство простых, но крайне нужных в крестьянском деле сельскохозяйственных орудий: веялок, сеялок, конных молотилок, тяжёлых плугов». Но для этого нужны были знания, и А.Т.Сметанин, подобно Л.А.Гребневу, начал с того, что отправился осваивать новое для него дело в город. Таковым оказалась Уфа. Проработав здесь 12 лет на чугунолитейном заводе и овладев рядом необходимых специальностей, Авдей Терентьевич в в 1900 г. вернулся в Рожки. Однако недостаток средств долго не позволял ему развернуть производство. Лишь когда в 1905 г. к делу подключился местный купец В.М.Платунов, «мастерская фактически стала заводом, который, кроме молотилок и чугунных приводов к ним, выпускал также веялки, сеялки и плуги. Было освоено производство нефтяных двигателей от 5 до 20 лошадиных сил собственной конструкции, которые нашли применение на паровых мельницах Малмыжского и соседнего с ним уездов» (9).

По воспоминаниям старожилов, для предприятия «металл и уголь привозили по р.Вятке. Станки приводил в движение локомобиль... Установили электрогенератор. Впервые в Рожках загорелись электролампочки» (10).

Большой вклад в это дело внёс одно время работавший на заводе уроженец с.Старая Тушка В.М.Черезов (1885—1938), сменивший затем поприще электротехника на борьбу с самодержавием (11).

В 1909 г. в четырёх цехах нового здания завода трудилось

около 150 человек, которые переработали в общей сложности 17 тысяч пудов чугуна и железа. Заведение Сметанина-Платунова стало «наиболее крупным промышленным предприятием подобного профиля (если не сказать единственным) не только в уезде, но и в губернии. Его деятельность способствовала тому, что в окрестных сёлах плуг и молотилка вытеснили соху и цеп. Повысилась культура земледелия. Продукция завода отличалась добротностью и надёжностью в работе и получила в своё время широкое признание» (12). Неслучайно молотилка с приводом удостоилась на промышленных и сельскохозяйственных выставках в Санкт-Петербурге, Казани и Омске бронзовой и серебряных медалей.

В годы первой мировой войны рожкинские рабочие в ущерб выпуску основной продукции вынуждены были производить артиллерийские снаряды и подковы для кавалерии.

В иных местах и землях организатора, подобного А.Т.Сметанину, ещё при жизни увенчали бы всевозможными лаврами. У нас же он после перемены власти в стране в 1917 г. был сразу заключён в тюрьму, где и пробыл 3 месяца, пока ему не разрешили вернуться на остановившийся без хозяина национализированный завод: Красной Армии требовались конские подковы и втулки для колёс к тачанкам.

Удивительно, но вплоть до ареста А.Т.Сметанин являлся фактическим руководителем предприятия, преобразованного в 1925 г. в промартель «Двигатель». Он входил в состав правления, отвечал за решение технических задач, оставшись в памяти тех, кто его знал, человеком, начинавшим своё дело с продажи «последних юбок» из приданого супруги, дававшим вдовам «в долг на год молотилку, привод ли, жнейку, косилку» (13).

Но у представителей новой власти и завистников бывший хозяин был бельмом в глазу. Состряпать на него липовое дело труда не составило. Несмотря на заступничество земляков, собравшихся в феврале 1929 г. на заседание выездного суда в Рожках со всех окрестных селений, А.Т.Сметанину был вынесен приговор о лишении свободы сроком на 5 лет. А уже через несколько месяцев 3 года лагерей получили «за антисоветскую деятельность в форме агитации, направленной к срыву колхозного строительства в с.Рожки», работавшие на заводе брат предпринимателя Агафон и родственник Т.П.Сметанин (14).

Авдей Терентьевич был отправлен на один из островов Соловецкого архипелага, где вполне мог оказаться и его компаньон В.М.Платунов, предусмотрительно уехавший с семьёй в Казахстан.

7 декабря 1929 г. А.Т.Сметанин написал родным письмо с просьбой о присылке ему денег. Перевод был срочно послан, но вскоре вернулся. Самые худшие предположения подтвердило письмо дяди А.Т.Сметанина Фёдора Михайловича, сообщавшего 5 марта 1930 г. уже покинувшим Рожки родственникам: «Любезной наш неоценной бывшой наш кормилец АВДЕЙ ТЕРЕНТЬЕВИЧ ушёл от нас к своему отцу в гости, не увидим больше его кости. Перенести стало не под силу, сошёл в чужой земле в могилу. Вечная память, в(ечная) память, в(ечная) память! Царствия небесного дай ему, Господи. Каждой Божий день об нём плачем и рыдаем, молимся и милостиню подаём...» (орфография подлинника) (15).

В этом же письме сообщается об очередном аресте Л.А.Гребнева. Вынужденный после освобождения оставить Старую Тушку, он перебрался в другой крупный федосеевский центр — с.Русский Турек Уржумского района, но прожил там всего 2 месяца, после чего, по его словам, «в марте 1931 г. переехал в д.Б.Пальники Немского района, где жил у своего знакомого Бабкина Леонтия Филипповича. С октября 1931 г. стал служителем культа в поморской общине старообрядцев» (16).

«Народная» власть и в Пальниках не оставила в покое вятского самородка. Осуждённый вместе с Л.Ф.Бабкиным по пресловутой 58 статье за «контрреволюционную пропаганду и агитацию» на трёхгодичную ссылку, он по пути следования в Северный край умер в г.Котласе.

Такова судьба двух предпринимателей — выходцев из среды вятских крестьян, занимающих достойное место среди тех, «кто оставил след в истории края, его хозяйстве, промышленности, науке, образовании, культуре» (17).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Подробнее о нём см.: Семибратов В.К. Подвижник вятских старообрядцев Л.А.Гребнев в контексте российской истории и культуры кон-

ца XIX—первой четверти XX в. // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: Материалы научной конференции. Пермь,2001. С.164—169.

2. Починская И.В. Из истории старообрядчества Вятского края: Федосеевцы (вторая половина XVIII—начало XX вв.) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург,2000. С.55.

3. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.582. Оп.139. Д.287. Л.3.

4. Починская И.В. Указ.соч. С.57.

5. Письмо З.М.Черезова из г.Кременчуг (Украина) от 6 мая 1982 г. // Архив автора.

6. Подробнее см.: Мосин А.Г. Экспедиции уральских археографов на Вятку в 1986—1989 гг. // Уральский сборник: История. Культура. Религия. Вып.II. Екатеринбург,1998. С.175—176.

7. ГАКО. Ф.582. Оп.139. Д.287. Л.3.

8. Письмо З.М.Черезова из г.Кременчуг (Украина) от 6 мая 1982 г.

9. Салматов Н.Я. Рожкинский чугунолитейный // Сельская правда (Малмыж). 1986. 15 июля.

10. Семибратов В.К. Восстановить доброе имя // Наш вариант (Киров). 1992. 4 января.

11. О нём см.: Черезов Б.Г. Династия Черезовых // Религия и Церковь в культурно-историческом развитии Русского Севера (к 450-летию преподобного Трифона, вятского чудотворца): Материалы международной научной конференции. Т.2. Киров,1996. С.424—427.

12. Салматов Н.Я. Указ. соч.

13. Семибратов В.К. Клубок неведомой судьбы // Уральский следопыт (Екатеринбург). 1998. №4—6. С.162.

14. Архив Прокуратуры Кировской области. Д.96/789. Л.161.

15. Семибратов В.К. Клубок неведомой судьбы. С.164.

16. Уголовное дело на Л.А.Гребнева цит. по: Семибратов В.К. «Умер по пути в ссылку...» // Наш вариант. 1991. 5 октября.

17. Кокурина С.П. Алфавит имён // Энциклопедия земли Вятской: Откуда мы родом? Т.6.: Знатные люди. Киров,1996. С.5; Биографические справки на Л.А.Гребнева и А.Т.Сметанина см.: С.113—114, 412.



Е.С.ДАНИЛКО

«КАЗАКИ ВСЕ ВООБЩЕ С ЖЁНАМИ И ДЕТЬМИ СУТЬ СТАРООБРЯДЦЫ...»

Старообрядчество, возникшее как общественная оппозиция церковной реформе, в ходе исторического развития приобрело сложную микроструктуру, разделившись на множество субконфессий. Его социальный состав также не отличался монолитностью. Представленность старообрядцев в различных категориях русского населения была неодинакова в тех или иных региональных группах. Для Южного Урала на ранних этапах формирования там старообрядческого социума существенную роль сыграло казачество. Изолированное положение последнего на окраинах Российского государства способствовало консервации в казачьей среде древних православных канонов в целостном и неизменном виде. Староверие здесь не было явлением, занесённым извне, а существовало изначально, как органическая форма религиозного миросозерцания казаков: «в то время как в половине XVII в. на Руси были введены однообразные и новоисправленные обряды и книги, уральские ... казаки продолжали жить обычаями и обрядами старины XIV столетия, унаследованными от предков, считая их как бы святынею, отступать от которой казалось изменою и грехом» (1). Лишь в конце XVIII столетия определённая замкнутость казачьего общества была нарушена появлением «пришлого элемента», хоть и незначительного, первый же православный храм был возведён по инициативе Оренбургского духовенства (2).

Количество старообрядцев на территориях, занимаемых казачеством, постоянно пополнялось за счёт беглых, искавших и находивших там надёжное убежище. Значительный приток их произошёл после разгрома Керженских скитов в Нижегородской губер-

Данилко Елена Сергеевна – к.и.н., Центр этнологических исследований Уфимского научного центра РАН.

нии; селились они в особой слободе Яицкого казачьего войска – Шацком монастыре (3).

Приверженность яицких казаков к расколу подтверждают как авторские исторические свидетельства (4), так и более поздние архивные материалы. Так, в «Отчёте Оренбургской губернии за 1832 г. по части Департамента полиции исполнительной» говорилось: «...казаки Войска Уральского все вообще с жёнами и детьми суть старообрядцы» (5). А статистические сводки за 1840 г. фиксировали наличие более 30000 раскольников в 126 казачьих поселениях Уральской области (станицах, форпостах, умётах и хуторах). Наибольшее число их приходилось на города Уральск (6465) и Гурьев (1433), Сакмарскую станицу (2275), форпосты Рубежный (765), Генварцовский (699), Круглозерный (681), Иртецкий (561), Круглый (405), крепость Сахарную (501) и др. (6). Согласно же данным 1872 г., старообрядцев в Уральском казачьем войске было больше, чем приверженцев официального православия – 46347 и 32062 человек соответственно (7). Оренбургское казачье войско, возникшее позже Уральского (1748 г.) и сформированное в основном из пришлого элемента, было менее однородным в конфессиональном плане, старообрядчество не играло в нём доминирующей роли. Так, в том же 1872 г. здесь на 61177 человек православного населения приходилось 8899 староверов (8).

Вместе с передвижением казаков-старообрядцев на новые земли распространялось и их вероучение. В многочисленных записках о состоянии «раскола» в Оренбургской губернии встречаются замечания о времени и причинах его появления: «Поповцы, преимущественно казаки, в Сакмарскую пришли во время заселения их станицы из Уральска; в Рассыпную раскольников переселили в XVIII столетии с Дона за возмущение; из донских раскольников поселились в Буранной и других местах по р.Илеку» (9); «В ст.Гирьяльской и Ильинской раскольники появились со времени образования станиц из Самарской губернии» (10); «В Преображенской и Александровской волостях (Троицкий уезд. – *Е.Д.*) раскол занесён от казаков Сакмарской станицы Уральского казачьего войска, когда крестьяне отлучались в Сакмарск под видом работ» (11) и т.д. Описанные моменты стали результатом деятельности Оренбургской экспедиции (1730-е годы). В течение 30–40-х годов XVIII в. было построено шесть линий крепостей с центром в Оренбурге (12), жителя-

ми которых становились солдаты гарнизонных полков, уфимские, сакмарские, исетские и яицкие казаки, а также служивые люди с упразднённой Закамской черты. Все они составили впоследствии ядро Оренбургского казачества (13).

Сохранился любопытный документ, в котором описывается ситуация, ярко иллюстрирующая отношение населения некоторых крепостей (в данном случае – Челябинской) к официальной церкви. Из донесения князя А.А.Путятина Исетскому воеводе Хрущёву следует, что заложенная в 1748 г. в крепости Челябе каменная церковь «за неудачею к работе людей» даже в 1764 г., через 16 лет (!), не была построена и причина тому называлась известная: «понеже тамошние казаки, находятся уклонёнными в Раскол, то статься может, что они к строению той церкви не усердствуют» (14).

Яицкое казачество, нёсшее службу на далёкой азиатской границе, пользовалось, как известно, многими вольностями, в том числе и религиозными. Подчинялось оно протопопу Михаило-Архангельского собора г.Уральска, выбиравшемуся из казачьей среды и обладавшему при этом неограниченной личной властью (15). В 1748 г. стараниями епископа Луки Конашевича состоялся перевод яицкого войска в ведение Оренбургской духовной консистории, а в 1754 г. была предпринята попытка установления контроля за здешней религиозной жизнью. С этого момента назначение протопопов предполагалось вверить епархиальному начальству, а в Яицкий городок с указанием явиться к исповеди и причастию для проведения поприходной переписи направлялся представитель официального духовенства. Однако оренбургский генерал-губернатор И.И.Неплюев, опасаясь бунта и памятуя о недавних гарях в Исетской провинции, передал дело в Военную коллегию, которая решила его в пользу казаков (16).

Тем не менее, розыски беглых в казачьем войске продолжались и стали одной из причин открытого протеста в 1772 г. Казаки расправились со своим атаманом, перебили многих старшин, разграбили их имущество и т.д. Для усмирения бунта потребовались жёсткие, энергичные меры (17).

Политика просвещённого абсолютизма, проводимая Екатериной II, отразилась и на старообрядческом законодательстве. Вышел ряд указов, значительно облегчающих положение «раскольников», и специальный Манифест о переселении их из-за

рубежа (Ветковский поповский центр в Польше). В реестре специально отведённых для этого мест значилась, в числе прочих, и Оренбургская губерния. В это время в степном левобережье Волги вдоль по р.Б.Иргизу (сегодняшняя Саратовская область) появились знаменитые Иргизские монастыри, оставившие огромный след в истории всего российского старообрядчества (18). С момента возникновения обителей установились активные контакты между ними и старообрядческими центрами южноуральского региона. Иргиз выступал основным поставщиком кадров духовенства и координатором жизнедеятельности для местных беглопоповских общин: «Эти раскольники в совершении треб зависели от Иргизских монастырей, получая от них лжесвященников, которые вообще совершали нарочитые поездки для требоисполнений по всем старообрядцам Оренбургской губернии» (19).

Попытки позитивного подхода к решению старообрядческих проблем в екатерининскую эпоху не привели, однако, к созданию стройной системы законодательных норм, но вылились в ряд мероприятий, направленных на легализацию старообрядчества и включение его на правах относительной автономии в православное церковное управление. С соизволения императрицы некоторым старообрядцам «даровались» священники с разрешением служить по старопечатным книгам. Такие приходы позже стали называться единоверческими и подчиняться епархиальному начальству (20). В 1795 г. было положено начало единоверию в Уральском казачьем войске — подтверждались привилегии относительно избрания протопопов из казаков для ведения служб по старому уставу. Всего в ведении уральского протопопа находилось к тому времени 7 церквей: 4 в г.Уральске и по одной в городках Илек, Сакмарск и Калмыков (21). Обращение казаков в единоверие носило в тот период формальный характер и никаким образом не отразилось на их контактах с Иргизом.

О том, что «раскол» на исследуемой нами территории на рубеже XVIII и XIX вв. составлял «сильное явление», свидетельствует факт образования в 1799 г. отдельной Оренбургско-Уфимской епархии. В числе способствующих обстоятельств называлось и «умножение раскольников» (22). Границы вновь созданной епархии несколько раз менялись, впоследствии к ней была присоединена Уральская область (23). В 1853 г. с целью ограничения влияния старообрядцев среди казаков был запрещён приём в Оренбургское казачье вой-

ско «раскольников» из податных сословий (24).

В казачьих военных ведомствах (Уральском и Оренбургском) к этому времени уже существовала налаженная система контроля над конфессиональной принадлежностью личного состава войск. Ежегодно в губернскую администрацию предоставлялись так называемые «Ведомости о движении раскола», где помимо общего числа старообрядцев в казачьем сословии по уездам и отдельным посёлкам, приводились статистические сводки об их прибытии и убытии («движении»). При этом выделялись графы, где отмечались естественный прирост (рождения и смерти), смена религиозных убеждений (отклонение в раскол или переход в официальное православие), брачные связи, переселение в другие места (миграции, побеги, высылки в арестантские роты), вновь обнаруженные, не известные ранее властям старообрядцы. Существовал раздел с указанием ошибок предыдущих отчётов. Такие ведомости обладали высокой информативной ценностью, однако сохранились в далеко не полном объёме и представляют собой довольно разрозненный материал. Анализ подобных документов показывает, что во второй половине XIX в. идёт постепенное увеличение числа старообрядцев. Темпы его невелики, однако отсутствие спадов свидетельствует об определённой стабильности позиции, занимаемой старообрядчеством. Прирост, помимо естественного фактора, обуславливался переселениями, миссионерскими успехами старообрядцев, а также обнаружением не зарегистрированных ранее приверженцев старой веры.

В «Ведомостях по движению раскола» указывалось и количество заведённых за год следственных дел с перечнем религиозных преступлений казаков. Так, только в 1848 г. было осуждено «за вероотступничество 20 старообрядцев, упорство в некрещении своих детей – 99, за отрицательство от данной подписи, коими обязались состоять в православии, – 18, за уклонение из православия в раскол – 290, за неповиновение правительству в принятии единоверческого священника – 2» (25) и т.д. В 1851 г. под следствием находилось более 540 казаков (26). Заподозренные в причастности к расколу отсылались в Духовное правление, чтобы там им могли «сделать об оставлении оного увещевание» (27).

Особое положение старообрядчества как религии гонимой непосредственным образом отразилось на организации его церков-

ной жизни, когда состояние религиозных институтов не отличается стабильностью и целиком зависит от государственной политики. Правительственные указы, запрещавшие строительство молитвенных зданий, организацию моленных в частных домах, ограничивающие передвижение священников и т.д., значительно затрудняли существование конфессиональных общин. Если деятельность официального православия концентрировалась вокруг крупных монастырей, городских и сельских храмов, то в отношении старообрядчества вопрос стоял несколько иначе. Функции религиозных центров здесь выполняли скиты или тайные монастыри, которые, также будучи под запретом (с 1745 г.), подвергались постоянным разрушениям.

Архивные документы донесли информацию о скитах на территории Уральского войска. В 1848 г. их было 7. Располагались они в непосредственной близости от казачьих поселений, при них имелись молитвенные дома, всего 6, а также деревянные избы-кельи. Самый большой Садовский женский скит состоял из 40 изб и 2 молитвенных домов, Кизлярский – из 20 жилых построек, в остальных было от 10 до 15 келий. Общая численность насельников составляла 151 человек, из них 118 женщин и 33 мужчины, имелись послушники и послушницы (28). Приведённая статистика в силу известных причин не может считаться абсолютно точной.

Тайные старообрядческие монастыри в Уральской области были известны издавна, и против них не раз предпринимались репрессивные меры. Так, в ходе преследований старообрядцев, скрывавшихся на Яике и в Иргизских монастырях, была уничтожена старообрядческая слобода в Яицком городке – Шацкий монастырь (около 1741 г.). Сергиевский скит, который мог «своей доходностью перещеголять любой из древнейших православных монастырей в России» и был «главным рассадником уральской беглопоповщины», также неоднократно подвергался разорениям. В 1830 г., вместе с женским Гниловским скитом, он был разрушен, часть иноков и настоятель заточены в монастырь господствующей церкви (29). Однако восстановление обителей произошло, видимо, достаточно быстро, так как, по архивным данным, в 1848 г. в Гниловском скиту уже имелось 16 келий, а в Сергиевском – 11 (30). Последнее обстоятельство объяснялось ещё и тем, что раскол был популярен не только среди простых казаков, но и среди «высшей уральской

аристократии», бороться с которой «было не всегда удобно и возможно». В случае возникновения очередной угрозы скитников незамедлительно предупреждали о нависшей опасности (31).

Всесторонний анализ следственных документов позволяет локализовать места расположения отдельных скитов на территории Уральского казачьего войска, а также свидетельствует о наличии между ними тесной связи. В частности, материалы допросов «бродяг», схваченных властями по дороге на богомолье, дают возможность проследить направление их передвижений, а также примерный путь от начального до конечного пункта. Даже с долей коррекции на необъективность сведений география получается довольно обширной, она далеко не ограничивается рамками исследуемого региона. Обозначаются и координирующие центры. Для казаков-беглопоповцев это был Иргиз, от него тянулись связующие нити к скитам, расположенным в Уральской области, на западе Уфимской губернии, и далее, в Исетский край.

Беглопоповщина была самой популярной формой вероисповедания среди казаков. В середине XIX в. в Оренбургской и Уфимской губерниях появляется «австрийская вера». В это время в знаменитых скитах Уральской области — Сергиевском и Бударинском — побывал Симбирский архиерей Софроний (Жиров), однако на первых порах его миссия не увенчалась успехом (32). О широком распространении среди уральских казаков нового согласия, видимо, можно говорить уже после посещения их епископом Арсением (Швецовым). В 1898 г. он побывал, по донесению местного священника, в станице Рассыпной с миссионерской целью, и «большая часть раскольников отнеслась к нему сочувственно, и он, отъезжая из Розсыпной станицы, взял с собою казака Назария Никитина Секретова с намерением поставить ... попом» (33).

В начале XIX столетия в Уральской области появляются различные беспоповские направления — поморское, федосеевское, странническое. Кроме того, среди уральского казачества встречались так называемые «никудышники». Происхождение названия дореволюционные авторы связывали с наречием «никуда». Название это «обозначает на Урале людей, которые не признавая современного священства греко-российской церкви, не присоединились также ни к одному из "поповских" старообрядческих согласий» (34). В начале XX в. в казачьих станицах насчитывалось 769 никудышников (35).

Как было сказано выше, со второй половины XVIII в. на территории Уральского казачьего войска начинает вводиться единоверие. Однако, несмотря на наличие в г.Уральске 6 единоверческих церквей, большинство казаков продолжало тайно придерживаться старообрядчества и не прерывало связи с Иргизскими монастырями. В этой связи массовое обращение в единоверие сделалось возможным лишь во второй половине XIX в., когда Иргиз прекратил своё существование как старообрядческий центр. Отсутствие священников создало для казаков безвыходную ситуацию, которой поспешил воспользоваться наказной атаман Уральского казачьего войска А.Д.Столыпин. Он немало поспособствовал тому, чтобы перестали действовать Сергиевский и Бударинский скиты (36). На организованных им собеседованиях Столыпин сделал предложение старообрядцам принять священников, рукоположенных православным епископом, оставив неизменным порядок службы. Первой церковью, где была применена подобная практика, стала Никольская, которая «в народе считалась истинною, имела священников, совершающих правильно все службы, народ привык чтить её как самую святую и уподобленную древним храмам; сам атаман посещал её и молился истово и руку на себя так накладывал, чтобы сзади его стоявшие видели двуперстное сложение» (37). Таким образом, именно 1858–1859 гг. можно считать временем окончательного утверждения единоверия в Уральском казачьем войске.

Дальнейшее существование старообрядческих общин на территориях, занимаемых казачеством, протекало в едином русле с общероссийскими тенденциями. Заметное оживление религиозной жизни наблюдалось, согласно архивным источникам, в начале XX в., после выхода в свет указа об укреплении начал веротерпимости (1905 г.). В это время легализуется деятельность религиозных групп, возводятся культовые сооружения (38). Однако уже в послереволюционные 1920-е годы казачество, как один из социально активных слоёв населения, оказалось и наиболее уязвимым для репрессий. В последующие десятилетия старообрядцы преследовались уже как религиозные сектанты, а в так называемый «застойный» период старообрядческие приходы были обречены на естественное вымирание.

Религиозное оживление постсоветского периода охватило все

имеющиеся в стране конфессиональные номинации, не оставив в стороне и различные направления старообрядчества, в том числе на Южном Урале.

Как показывают современные полевые материалы, процессы религиозного возрождения в ряде мест имеют свою специфику, связанную как с историческим прошлым, так и с реалиями сегодняшнего дня. Указанные процессы в официальном православии протекают гораздо динамичнее, чем в старообрядчестве в силу известных причин: большие материальные возможности Московского патриархата, поддержка со стороны властных структур. В этой связи в некоторых сёлах Оренбургской области (в частности, в бывшей казачьей станице Илек) восстанавливаются именно приходы РПЦ, хотя в начале XX в. здесь доминировали старообрядчество и единоверие. Последнее обстоятельство не вызывает негативной реакции у жителей села, так как конфессиональная самоидентификация их довольно расплывчата. Немногие могут вспомнить, что их предки принадлежали к старообрядчеству («австрицкой вере»), называют себя православными и посещают службы в новой церкви. Здесь они нередко сталкиваются с неприятием со стороны духовенства и даже обвинениями в расколе, так как отдельные элементы обряда выполняют «нетрадиционно», «по-своему» (двуперстие, поклоны при молении и т.д.), в соответствии с древними канонами, заложенными в генетической памяти (39).

В другой станице – Затонной отсутствует культовое здание, но пожилые жители собираются для проведения служб по церковным праздникам в одном из частных домов. Одна часть опрошенных нами верующих относит себя к православным, другая вспоминает, что они из «астрицких». Однако и те, и другие уже затрудняются объяснить разницу и не видят ничего предосудительного в совместных богослужениях. Здесь бытует традиция пения духовных стихов, сохраняются старообрядческие иконы, нередко соседствующие на одной полке с «мирскими» (40). Исследования были проведены нами и в других населённых пунктах.

Объяснение описанному феномену, как нам видится, уходит корнями как в недавнее историческое прошлое (послереволюционный период), так и в более ранний пласт, в середину XIX столетия, когда в Уральском казачьем войске с подачи атамана

А.Д.Столыпина вводилось единоверие. Старообрядцы, оставшись без священников, вынуждены были пойти на этот шаг. В Илеке этот процесс протекал гораздо успешнее, чем в Уральске (41). Соответственно, православие существовало здесь в той форме, в которой различия в обрядовой стороне двух церквей (официальной православной и старообрядческой) практически отсутствовали, последнее способствовало процессу их естественного сближения. Достижение преследуемых при этом целей не было рассчитано на ближайший срок. «Действительное приобретение для православия произойдёт только в следующем поколении, которое не останется некрещённое», – писал А.Д.Столыпин (42). Таким образом создавались условия для латентного и безболезненного перехода старообрядцев в лоно официальной церкви.

Совместные богослужения православных (единоверцев) и старообрядцев, по рассказам информаторов, стали совершаться уже после разрушения культовых сооружений в ходе антирелигиозной кампании советского периода. Препятствий для этого верующие не видели: «Молились мы одинаково, и церкви у нас тоже одинаковые были» (43).

Однако те же уральские казаки, попавшие в несколько иные исторические условия, сохранили старообрядческое самосознание и испытывают всплеск религиозности. В г.Уральске действует старообрядческий приход, поддерживаются контакты с беглопоповцами г.Бугуруслана (44).

Самоидентификация старообрядцев-беспоповцев в исследованных сёлах продолжает оставаться достаточно чёткой. Они отделяют себя от окружающих по конфессиональному признаку: «Мы поморской истинной веры». Согласно архивным источникам, их существование в Оренбуржье протекало в условиях численного превосходства представителей других субконфессий – беглопоповцев, единоверцев (45). Соответственно, в целях самосохранения социума включались уже дополнительные защитные механизмы – максимально возможная замкнутость общины, строгая регламентация всех сторон жизни: «Нас называли "чистенькими", потому что мы ото всех отделялись и не мирщились никогда». В настоящее время небольшие группы поморцев имеются в г.Соль-Илецке, с.Трудовом (бывшая Мертвецовская станица), Изобильном и т.д. (46).

Таким образом, периферийное положение уральского казачества относительно российского центра стало детерминирующим фактором для сохранения в его среде дореформенного варианта восточно-

го православия. Репрессивные меры, неоднократно применяемые к казакам за их религиозные убеждения, не приводили к ожидаемому результату, в этой связи в середине XIX в. были предприняты попытки косвенного воздействия на раскол. Введение единоверия в ряде мест способствовало постепенному размыванию субконфессиональной и конфессиональной самоидентификации старообрядцев. Процесс ускорился антирелигиозной политикой советского периода. Однако выявленная тенденция не распространяется на все старообрядческие общины, расположенные в бывших казачьих поселениях. Часть из них, напротив, переживает в настоящий момент заметный всплеск религиозности.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Чернавский Н. Оренбургская епархия в прошлом и настоящем // Труды Оренбургской учёной архивной комиссии. Оренбург,1900. Вып.VII. С.270.
2. Там же. С.273–283.
3. Любавский М.К. Обзор истории русской колонизации с древнейших времён и до XX века. М.,1996. С.327.
4. Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этографическом, географическом и промышленном отношении. Уфа,1859. С.120; Чернавский Н. Указ. соч. С.158.
5. Центральный Государственный Исторический Архив Республики Башкортостан.И-6. Оп.1. Д.79. Л.5.
6. Центральный государственный архив Оренбургской области (ЦГАОО). Ф.6. Оп.18. Д.139. Л.24–26об. В официальной статистике, как правило, в силу ряда обстоятельств приводились цифры, далёкие от реальной численности староверов, то есть существенно заниженные.
7. Там же. Оп.13. Д.3503/1. Л.222–231.
8. Там же. Л.280об.–282.
9. Там же. Ф.10. Оп.8. Д.97. Л.21.
10. Там же. Л.93об.
11. Там же. Л.22.
12. Тарасов Ю.М. Русская крестьянская колонизация Южного Урала (вторая половина XVIII—первая половина XIX вв.). М.,1984. С.42.
13. Иванов В.А., Чугунов С.М. История казачества на Урале. Стерлитамак,2001. С.35–36.
14. Цит. по: Дегтерёв И., Боже В. Купола над городом: Историческая судьба челябинских церквей. Челябинск,1992. С.15–16.
15. Чернавский Н. Указ. соч. С.113, 158.

16. Там же. С.161, 170.
17. Любавский М.К. Указ. соч. С.331.
18. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.,1996. С.125–128.
19. Чернавский Н. Указ. соч. С.167.
20. Покровский Н.Н. Указ. соч. С.94–97.
21. Чернавский Н. Указ. соч. С.171–172.
22. Там же. С.212.
23. Сергеев Ю.Н. Православная церковь в Башкортостане. Вторая половина XVI–середина XIX в. Уфа,1996. С.9.
24. Там же. С.61.
25. ЦГАОО. Ф.6. Оп.13. Д.3503/1. Л.34об.–35.
26. Там же. Л.33об.–34.
27. Государственный архив Челябинской области. И.33. Оп.1. Д.3827. Л.1–1об.
28. ЦГАОО. Ф.6. Оп.15. Д.1159/2. Л.138–139.
29. Юдин П. В Сыртовских дебрях (Очерк из прошлого уральского старообрядчества) // Русская старина. 1896. №1. С.110.
30. ЦГАОО. Ф.6. Оп.11. Д.1993/2. Л.138–139.
31. Юдин П. Указ. соч. С.113.
32. Очерки по истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург,2000. С.137.
33. ЦГАОО. Ф.175. Оп.2. Д.19.
34. Хохлов Г.Т. Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство» с предисловием В.Г.Короленко. СПб.,1903; Записки императорского географического общества по отделению этнографии. Т.XXVIII. Вып.1. С.4.
35. ЦГАОО. Ф.175. Оп.1. Д.45. Т.1. Л.1об.–115.
36. Чернавский Н. Указ. соч. С.779–781.
37. ЦГАОО. Ф.167. Оп.1. Д.30. Л.73.
38. Там же. Ф.11. Оп.1. Д.955. Л.14–16; Д.378. Л.2–3; Д.913. Л.1–3об.; Д.963. Л.1–2об.
39. Полевые записи автора 2001 г. Село Илек Илекского р-на Оренбургской обл.
40. То же. Село Затонное Илекского р-на Оренбургской обл.
41. Чернавский Н. Указ. соч. С.859.
42. Там же. С.854.
43. Полевые записи автора 2001 г. Сёла Илёк, Затонное Илекского р-на Оренбургской обл.
44. То же. Город Бугуруслан Оренбургской обл.
45. ЦГАОО. Ф.175. Оп.1. Д.20. Л.37–42.
46. Полевые записи автора 2001 г.



И.Н.РУЖИНСКАЯ

СТАРООБРЯДЦЫ ВЫГА В ГОДЫ ПРАВЛЕНИЯ АЛЕКСАНДРА II

История Выговской старообрядческой пустыни за всё время своего существования знала немало периодов процветания, но и много лет «прискорбия». Одни из самых трагичных страниц в истории Выга были вписаны антистарообрядческой политикой императора Николая I, финалом которой стал даниловский погром 1854–1855 гг. Последовавший вслед за этим период жизни общежительства в царствование императора Александра II изучен меньше. Восполнить это стало возможным с помощью группы документов, обнаруженных в фондах канцелярии Олонецкого губернатора и духовной консистории Национального архива Республики Карелия (соответственно: НАРК. Ф.1. Оп.10, 36, 46, 48, 55 и Ф.25. Оп.7, 16, 20). Среди них — переписка архиепископа Аркадия и олонецких губернаторов с МВД, официальная документация этих ведомств, «секретные» рапорты чиновников, побывавших в это время на Выге, отчёты миссионеров, именные списки проживавших в скитах старообрядцев, допросы арестованных. Учитывая известную тенденциозность данных документов, нельзя не заметить их ценности, так как на этой основе можно воссоздать малоизученную эпоху в истории Выга, периода с 1856 по 1881 гг.

Одной из важнейших мер в борьбе со старообрядчеством власти считали ликвидацию центров старой веры. Разгром Выговского общежительства в Олонецкой губернии как духовно-хозяйственного центра беспоповцев был предопределён. Ещё в 1828 г., в момент образования Олонецкой епархии, пресекая «дальнейшее распространение» старообрядчества в крае, официальные власти делали упор на «...воспрещение принимать на воспитание старообрядческим монастырям Олонецкой губернии малолетних детей обоего пола...» (1). Это привело бы к постепенному уменьшению

Ружинская Ирина Николаевна – к.и.н., Петрозаводский государственный университет.

численности обитателей Выга и его постепенной ликвидации в дальнейшем. Именно такими «политическими мерами», а не »гонениями», по мнению архиепископа Игнатия, следовало уничтожить киновию, «...ибо гонения не истребляют, а только усиливают раскол, при благоразумных мерах правительства, из коих главное — есть возвышенное состояние Священноцерковнослужителей в нравственном и физическом отношении, сам собою уничтожится раскол...» (2). Это «благоразумные меры» 1830-х годов вместе с запретом устраивать моленные, снятием колоколов, уравнением в правах с казёнными крестьянами и отнятием пашенных дворов, сопровождались неоднозначным отношением к выговцам со стороны местного начальства. Так, например, в 1835–1836 гг. губернатор А.И.Яковлев обращался к Выговскому киновиарху «...с приглашением отпустить для нужд продовольствия весною в Повенецкий уезд до 200 кулей муки заимообразно...» (3).

Помимо экономической мощи Выга, местные власти понимали огромное культурное значение выговских книг и рукописей. Поэтому, когда А.И.Яковлев в декабре 1832 г. получил письмо от коллежского советника, профессора римского права Дерптского университета Ф.Клоссиуса о наличии в губернии «библиотек, заслуживающих внимание», губернатор вспомнил именно о библиотеках старообрядческих монастырей. За 4 месяца сбора сведений им был составлен подробный ответ с приложением «реестра томов и рукописей» Данилово и Лекса. Описанная Яковлевым библиотека состояла из 139 «печатных» изданий, среди которых более всего было старообрядческих Псалтырей, Миней, Октавов, Апостолов, Прологов, Шестидневников, и 170 рукописей (4).

Ужесточение мер против Выга заметно усилилось с отъездом А.И.Яковлева и назначением в губернию А.В.Дашкова (1836–1840). Именно тогда начинают составляться подробные списки обитателей киновии с дальнейшей целью удаления из неё приезжих, особенно зажиточных старообрядцев и детей. Так, по данным 1837 г., в Данилове, Лексе и пашенных дворах находилось 1382 старообрядца. Из них:

– 162 мужского и 1220 женского пола;

– 519 «записных» и 863 «проживающих»;

– купчиха, 35 мещан, 3 «дочери мастеровых», 3 «солдатки» и 1340 крестьян;

– помимо обитателей Олонецкой губернии — жители Москвы, Санкт-Петербурга, Шлиссельбурга, Ревеля, Романово-Борисоглебска, Новой Ладоги;

– 430 чел. — дети и молодёжь до 30 лет, 549 чел. — взрослые от 40 до 60 лет, 408 чел. — пожилые люди (5).

Таким образом, очевидно преобладание женщин-старообрядок крестьянского сословия, но явного доминирования какой-либо из возрастных групп не наблюдалось. Особенно выделили из списка «проживающих» власти тех старообрядцев, материальный достаток которых способствовал экономической стабильности общежительства. Среди таковых оказались: московский мещанин М.Ф.Осипов, петербургские мещане Ф.П.Бабушкин, И.Ефремов, П.Бурляева и отличавшаяся большим состоянием тридцатипятилетняя купчиха Н.Галашевская, «покровительница» всех местных старообрядцев-даниловцев. Именно поэтому первой из киновии удаляют Галашевскую с «воспрещением въезда в Олонецкую губернию», а вскоре и пять связанных с ней петербургских мещанок, имевших «средства и влияние». Но подобные «высылки» не носили ещё массового характера, а касались наиболее активных выговцев.

С переводом из губернии архиепископа Игнатия и губернатора Дашкова репрессии против Выга несколько ослабли, но к началу 1850-х годов властям стало очевидно, что «благоразумными мерами» обитель не уничтожить, а «...раскольники, живущие в Данилово, весьма упорны, из других приходов здесь находится весьма много народа...» (6). Решая нанести смертельный удар по общежительству, духовные власти ставят во главе Олонецкой епархии крупного антистарообрядческого деятеля архиепископа Аркадия, имевшего опыт подобной деятельности в Пермском крае. МВД посылает чиновника по особым поручениям Смирнова для составления полной картины о местном старообрядчестве. В 1851 г. составляются подробные именные списки проживавших в обители «с видами» и «без видов», с указанием цели проживания («для пропитания», «для богомоления» и т.д.) (7), выявляются «сношения выголексинских раскольников» с иными старообрядческими центрами, начинается слом молельных зданий «за ветхостью». Получив широкие полномочия по выселению из общежительства «не приписанных к ним селениям по ревизии лиц», Смирнов, вместе с Повенецким земским исправником, приставами, представителями палаты государ-

ственных имуществ прибыли в 1854 г. на Выг и устроили настоящий погром. Позже видный миссионер господствующей церкви Д.Островский напишет об этом: «...несомненно, что разгром пустыни сопровождался тою жестокостью, которая всегда отличала наших низших исполнителей высоких приказаний...» (8). Упорствующих и «били», и «секли», и «обливали холодной водой». Немедленной высылке подлежали «молодые грамотные девки», а также руководители киновии, среди которых уставщицы и большухи А.Дорофеева («лучшая грамотница на Лексе»), Н.Макарьева («совершавшая постоянные отлучки в Санкт-Петербург к Галашевской») (9), Н.Аникина, Ф.Горшкова, А.Фролова, М.Филиппова. Вместе с ними сразу же были высланы выговцы, занимавшиеся «сборами доброхотных пожертвований» для обители — Г.Богданов и Н.Кондратьев.

В процессе выяснения обширных контактов выговцев с иными старообрядческими центрами было определено, что в Москве их «покровителями считаются Л.С.Глебов (на Тверской) и А.П.Зайцев (на Рогожке) (10); в Петербурге — купцы Пиккиев, Галашевская, Скрябина, Кокорева; в Рыбинске — купец А.С.Зайцев; в Романово-Борисоглебске — купчиха А.Е.Фомина. Поэтому в 1855 г. первыми будут выселены купцы и мещане, в особенности иногородние. После объявления Смирновым «предписания», их «отправят на родину с воспрещением въезда» на Выг, а с приездом домой — «учреждением над ними полицейского надзора». Так, в Санкт-Петербургскую губернию отправились Н.Г.Кухнов (умер в Петрозаводске), Е.Семёнова, И.Сапожникова, К.Иванова; в Архангельскую — 28 человек; в Петрозаводск — М.Веденеева и А.Буторина; в Олонец — М.Тюшная; в Вытегру — В.Красильникова; в Повенец — сёстры Силины и А.Телегина. Со всех них были «...взяты подписки, что они нигде не будут рассеивать лжеучение своей ереси и возвратятся домой к назначенному сроку...» (11). Осенью 1855 г. Смирнов приступил к высылке «раскольниц из государственных крестьян Повенецкого округа».

Отправив на родину остальных к 1856 г., он отрапортует губернатору: «раскольников осталось на жительство в Данилове 56 душ мужского пола и 84 женского пола, в Лексе 29 душ мужского и 90 женского...» (12). Таким образом, на Выге число обитателей сократилось до 259 человек. За помощью к покровителям выговцев с 19 письмами отправились Т.Кичугин и Е.Васильев, но были арестованы в пути и преданы суду. Выговские часовни

подлежали закрытию «через запечатывание», имущество описывалось и подлежало вывозу.

Серьёзные перемены в жизнь обители внёс 1858 г. С одной стороны, воцарение императора Александра II принесло надежды на либерализацию политики в отношении старообрядчества, с другой — местные власти столкнулись с новой проблемой. С 1852 г. в губернии появилась «новая и весьма вредная беспоповская секта, известная в народе под названием странников или бегунов...» (13). «Размах распространения странничества в крае принял такие масштабы, что потребовало от властей пристального наблюдения и преследования...», — сообщали духовные власти (14). Воспользовавшись изменением ситуации, почти все выдворенные из общежительства старообрядцы вернулись обратно, о чём неоднократно уведомлял архиепископ Аркадий губернатора Н.П.Волкова. Но так как светские власти не предприняли никаких шагов, препятствующих возрождению Выга, то в 1859 г. архиепископ пишет письмо министру внутренних дел С.Ланскому: «уничтоженные селения по-прежнему остаются главными пунктами раскольничьих сборищ, а проживающие в Лексе раскольницы собираются тайно для богомоления... в оба селения беспрепятственно входя высланные из оных в 1855–1856 годах...» (15). Жалуясь на «послабление местного гражданского начальства» по отношению к выговцам, владыка сообщает, что «...число их так начинает возрастать, что уже покупается для них более 300 кулей хлеба, производятся значительные порубки дров, нанимаются работники и работницы... как было в прежние, счастливые для Данилово и Лекса годы...» (16). Активнейшее участие в этом принял старообрядец, «торгующий крестьянин» Архангельской губернии, Кемского уезда, Сорокской волости, д.Шиженской А.А.Тукачёв. Именно он собрал для Выга в 1858 г. немалые средства и в январе 1859 г. привёз их в киновию, именно он в июле этого же года прибыл в обитель для совещания «о нуждах» с большаком С.Ивановым и казначеем А.Рачутным. По приезде же своём в августе он доставил выговцам большие запасы продуктов: «370 кулей ржаной муки и других запасов» (17). Дабы проверить действительное положение дел на Выге, из МВД губернатору Волкову было приказано «произвести следствие», а в общежительство отправлен чиновник по особым поручениям Калугин. «Под предлогом частного посещения» чиновник осматри-

вает дом большака С.Иванова, больницу, столовую. В результате в его рапортах губернатору сообщается о действительном увеличении численности выговцев, но «...сектаторской цели в этом нет...» (18). Оставшиеся на Выге 153 человека «...по старости лет не способны своим трудом снискать пропитание...» (19), ибо «...нет закона, запрещающего раскольникам даниловской секты нанимать кого-либо в услужение, в том числе и православных...» (20). Последующие рапорты Калугина отличались ещё большей поверхностностью, изобиловали сетованиями на нехватку денег и страшную занятость другими делами так, что дело о выговцах он даже просит «...передать другому чиновнику» (21). В то же самое время сведения духовного ведомства свидетельствуют о возросшей активности Выга. Большак С.Иванов совершает постоянные выезды в Каргополь и Вытегру за мукой, в Петербург к Галашевской и Пиккиеву, в Рыбинск с купцом Козляковым. Некогда Иванов даже «ускользнул из новоладожского острога». Именно в Иванове архиепископ видел «...главную опору всего происходившего в селениях, к нему привыкли все жители, и каждое его слово там служит законом, у него весь капитал монастырский и все денежные счета и документы, к нему всегда приходят за советом...» (22).

Таким образом, документы свидетельствуют, что «...сколько было выслано, ... едва ли не все возвратились обратно...» (23), «...земская и сельская полиция не обращает должного внимания на действия раскольников...» (24). Волостной голова Даниловского волостного правления Ф.Егоров вообще доводится С.Иванову зятем. Итоговый рапорт губернатора Волкова в МВД от 16 января 1860 г. базировался не на данных духовного ведомства, а на отчётах Калугина, поэтому полностью отличался от обращения архиепископа Аркадия:

1) приезжающие на Выг люди — «для свидания с родственниками»;
2) о действиях Тукачёва — а в чём «противозаконность его проступка?»;
3) окрестные жители «собираются в Данилово и Лекса на "торжки" 21 июня и 14 сентября»;
4) средства выговцев — «от продажи скота», «рукодельных изделий» и от доходов с петербургского дома на Моховой улице;
5) становой пристав ввиду «обширности стана» не может постоянно находиться в одном месте;
6) в Данилово и Лекса проживают крестьяне Псковской губернии, «въезд к которым воспретить едва ли возможно»;

7) земской полиции сложно следить за всеми «прибывающими лицами» (25).

В конечном итоге, сообщает губернатор, надо «или усилить полицию», на что нет средств, или «распространить общее запрещение на въезд в селения Данилово и Лекса», что «...я не считаю себя вправе решать...» (26). Тем не менее, до окончания результатов следствия по этому делу Архангельский губернатор Н.И.Арандаренко «отобрал паспорт» у Тукачёва, через которого на Выг шли основные поставки хлеба. Ссылаясь на «крайнюю раздражительность» невозможности выезда, Тукачёв обращается к Волкову, а тот в свою очередь к Арандаренко. И вот уже 25 марта 1860 г. Тукачёв посетил Шунгунскую ярмарку, но «без всяких товаров. А только для получения каких-то расчётов...» (27). Видя подобное, архиепископ упрекает Волкова в пристрастии «открытия истины», на что губернатор с раздражением замечает, что вмешиваться в дела гражданского ведомства «консистории не дано право...» (28). Новый губернатор А.А.Философов, заменивший Волкова в 1860 г., дважды посещает Выговскую обитель — зимой 1861 и зимой 1862 гг. В последней поездке его сопровождал известный член Русского археологического общества Д.В.Поленов, благодаря которому ценное выговское рукописное наследие было перевезено в Петрозаводск. Следствие же передавалось от чиновника к чиновнику и практически замерло. А.Тукачёв беспрепятственно посещал выговских старообрядцев, общался с С.Ивановым, доставлял письма от столичных покровителей, деньги и продукты (200 кулей). Когда же устьволгский пристав обыскал Тукачёва и нашёл у него «два письма неизвестно какие» в сапогах, то «...уничтожил их, а Тукачёва уволил свободно...» (29). «Влекомые таковою вольностью пополняются выговские монастыри новыми обитателями ... даже с малыми детьми, которые таким образом знакомятся с расколом с малолетства...» (30). Воспрепятствовать этому архиепископ надеялся в совместных действиях с новым губернатором Ю.К.Арсеньевым, но видя и его бездействие в этом вопросе, сокрушался: «...на самом деле ничего видимого не сделано...» (31). Благодаря новому возвышению Выга «...раскол в Олонецкой губернии 1868 г. не только не ослабевает, но развивается...» (32), по преимуществу в Повенецком уезде. Если по официальным епархиальным данным в 1865 г. в губернии было 8327 старообрядцев, то в 1868 г. — уже 8799 (33). С назначением нового епархиального начальства в 1870 г.

духовные власти вынашивают идею открытия в Данилове единоверческого монастыря, а в Комитете Министров даже был проект об учреждении здесь монастыря господствующего православия, но «...по несочувствию к этому делу губернатора Арсентьева и до сих пор остаётся проектом... раскол же принял другую, более скрытую форму, продолжает почти по-прежнему оставаться в той же силе...» (34).

Особенно обнадёжило выговцев посещение общежительства известным этнографом В.Н.Майновым в 1874—1875 гг.: «...Майнов во всё пребывание своё в Данилово и Лекса изображал на себе крестное знамение двуперстно, очень истово и благословенно и с особенным ударением пальцами чела, персей и плеч, как это делают сами раскольники... он обнадёживал их, что монастыри их будут восстановлены в прежнем виде... говорил о своём намерении ходатайствовать перед правительством о восстановлении их... большак Иван Михайлов ввёл его в свой секретник, в котором хранились древние книги, иконы, рукописи и другие драгоценности...» (35).

Посетивший Выг с миссионерской целью в 1881 г. П.Мегорский отметил «...большее число живущих там лиц, чем официально числится. Тут были и молодые женщины, и девушки, занимающиеся плетением "готянов" из разноцветного шёлка...» (36). В лексинской «больнице» совершалось общее богомоление, в «братском доме» проживала купчиха из Зарайска П.Типицина, недостаток хлеба восполняется «...от благотворителей каждогодно более 100 кулей ржаной муки...» (37). Закупкою хлеба в это время у выговцев занимался торгующий крестьянин, лексинский нарядник А.Дмитриев, и к моменту посещения миссионером обители её жители ожидали привоза муки из Рыбинска. Все эти обстоятельства позволил Мегорскому сделать вывод, что через 25 лет после правительственного погрома «сторонняя поддержка Выгорецких раскольников и безбедное их существование служит доказательством, что они не потеряли ещё своего значения...» (38).

Может ли всё вышеизложенное служить доказательством своеобразного возрождения Выговского общежительства? Однозначного ответа нет. С одной стороны, Выг перестал быть хозяйственным центром беспоповцев, не имел того числа обитателей, как в годы своего расцвета. Но с другой стороны, пережив репрессии, он сохранил себя как духовный центр прежде всего для старообрядцев даниловского согласия Олонецкой губернии. Живя ожиданиями «лучших

времён», выговцы не потеряли контактов с другими старообрядческими центрами и авторитета «ревнителей веры».

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Национальный архив республики Карелия (НАРК). Ф.1. Оп.36. Д.29/12. Л.1.
2. Там же. Л.13.
3. Там же. Ф.25. Оп.20. Д.78/906. Л.44.
4. Там же. Ф.1. Оп.36. Д.38/17. Л.5—5об.
5. Там же. Д.43/14. Л.152—204.
6. Там же. Ф.25. Оп.16. Д.50/89. Л.11.
7. Там же. Ф.1. Оп.36. Д.79/2. Л.1—6.
8. Островский Д. Выговская пустынь и её значение в истории старообрядчества. Петрозаводск, 1914. С.105.
9. НАРК. Ф.25. Оп.20. Д.83/960. Л.238об.
10. Там же. Оп.16. Д.63/22. Л.22.
11. Там же. Ф.1. Оп.48. Д.2/10. Л.32об.
12. Там же. Л.67об.
13. Там же. Оп.55. Д.3/21. Л.125.
14. Там же. Оп.10. Д.12/89. Л.167об.
15. Там же. Ф.1. Оп.36. Д.86/17. Л.1—1об.
16. Там же. Л.5об.
17. Там же. Л.3об.
18. Там же. Л.19.
19. Там же. Л.22.
20. Там же. Л.22об.
21. Там же. Л.16об.
22. Там же. Л.14а.
23. Там же Л.9а об.
24. Там же. Л.15а об.
25. Там же. Л.87об.—88.
26. Там же. Л.88об.
27. Там же. Л.122об.
28. Там же. Л.150.
29. Там же. Л.170.
30. Там же. Л.197об.
31. Там же. Л.255об.
32. Там же. Д.93/20. Л.9.
33. Там же. Л.8—9.
34. Там же. Ф.25. Оп.20. Д.83/960. Л.134об.
35. Там же. Л.150об.
36. Там же. Л.194об.
37. Там же. Л.195.
38. Там же.. Л.152.



А.А.ГЛЕБОВ

СТАРООБРЯДЦЫ В СЕЛЬЦЕ СЕМЁНОВСКОЕ МОСКОВСКОГО УЕЗДА МОСКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ

В данном сообщении сделана попытка рассмотреть историю старообрядцев сельца Семёновское Московского уезда. Работа основана на опубликованных и архивных источниках, а также на устных воспоминаниях бывших жительниц. По численности старообрядческого населения этот уезд занимал третье, после Богородского и Бронницкого, место в Московской губернии. Староверы проживали, в основном, в юго-восточной его части, компактным массивом (в селениях по обоим берегам Москвы-реки, начиная от Нагатино, Кожухово и Печатников и постепенно переходя в «старообрядческий угол» Бронницкого уезда) (1).

Внимание современных исследователей привлекают, как правило, именно крупные старообрядческие районы, в то время как история населённых пунктов с незначительным процентом староверов, располагающихся к тому же вне мест основных старообрядческих поселений, остаётся за пределами их интересов. Между тем, помимо указанного «угла», староверы проживали и в других селениях Московского уезда, в том числе в приходе с.Воробьёво, куда относилось и Семёновское, в 1958 г. вошедшее в состав Москвы (2).

До сих пор не известно, когда в Семёновском появились первые старообрядцы. Не исключено, что староверие проникло сюда через с.Воробьёво (3). В клировых ведомостях Замоскворецкого сорока за 1835 г. из 46 дворов Семёновского (376 человек) только 1 двор (19 человек) значится как «раскольный» (4). Но этим сведениям особенно доверять не приходится, так как во всех приходских отчётах численность старообрядцев всегда занижалась.

Согласно данным вышедшей в 1871 г. «Карты раскольничьих селений Московской губернии», в сельце проживало 26 старооб-

Глебов Андрей Андреевич – аспирант НИИВК

рядцев и 342 представителя официального православия. В соседних Воробьёве и Гладышеве в это же время старообрядцы составляли четверть населения (5).

«Карта», равно как и все другие источники, утверждает, что в Семёновском и в окружающих его селениях проживали исключительно староверы, приемлющие священство.

По рассказам старожилов Семёновского (6), до возникновения в 1924 г. в интересующем нас сельце самостоятельного прихода, своего кладбища в селении не было. Хоронили в Воробьёво, причём кладбище было единым, только участок, где погребали старообрядцев, был особо отгорожен. Впоследствии, когда у семёновцев появилось собственное кладбище, порядок погребения сторонников «древлего благочестия» за особой изгородью был сохранён. В более же раннее время в приходе существовали «с давнего времени» отдельные старообрядческие кладбища при с.Воробьёво и д.Каменная Плотина (7), из чего следует, что прежде в приходе практиковалось раздельное погребение. Что же касается д.Каменная Плотина (приход с.Троицкое-Голенищево), располагавшейся в районе современной Минской улицы, то за XIX столетие это единственное упоминание о ней в связи со старообрядчеством. Таким образом, следует полагать, что прежде староверие в ней было, но впоследствии в силу ряда причин исчезло. Этот факт также заставляет задуматься относительно давности истории старообрядцев на территории Воробьёвского и Троицко-Голенищевского приходов, в том числе и в рассматриваемом Семёновском.

В Центральном историческом архиве г.Москвы сохранилось несколько дел, касающихся, в основном, «уклонения в раскол» и вступления в брак «по раскольничему обряду» староверов сельца Семёновское. Именно таким образом, по словам местного священника, поженились в 1869 г. крестьянин Семён Филиппов Орлов и Марья Лукина Крутова, будучи повенчаны неизвестно где и неизвестно кем (8). Интересно, что по рассказам упоминавшихся выше старожилов Семёновского, в 1930-х годах там проживал старовер Трифон Васильевич Крутов. Из этого следует, что Крутовы были одной из местных старообрядческих фамилий «со стажем».

В 1862—1863 гг. в Московской духовной консистории рас-

сматривалось дело об «уклонении в раскол» жительницы Семёновского Елены Васильевны Рыжовой, принявшей старообрядчество ещё в 1860 г. и крестившей дочь «по обряду поповской секты» в Москве (9). В мае 1858 г. «неизвестно где» вступил в брак по старому обряду семёновец Алексей Чекслин (10).

Быть может, непосредственное отношение к Семёновскому имеет интересное дело, датированное 1896 г., из которого следует, что крестьянская жена с.Воробьёвы Горы Пелагея Карпова обучала у себя на дому письму и чтению детей местных старообрядцев, причём приходило к ней ежедневно до 15 детей. Из дела не ясно, были ли это дети только воробьёвских староверов, или же и из соседних селений, включая Семёновское. В том же деле упоминается существовавшая в Воробьёве с 1885 г. земская школа, в которой в 1895/96 гг. из 120 обучавшихся детей 11 были детьми старообрядцев. «Семёновская принадлежность» некоторых из них также не исключена (11).

Судя по воспоминаниям информаторов, в начале XX в. в Семёновском не было не то что общественной молельни, но даже и места, куда бы старообрядцы собирались на молитву. Они также не смогли припомнить ни одного лидера, руководившего общиной. В случае необходимости (похорон, свадьбы, крестин и т.п.) обращались в Москву на Рогожское кладбище, откуда и приходил священник с певчими. Называли также д.Курьяново, где была своя церковь-моленная, куда так же, как и на Рогожку, старались ходить по праздникам. Из окрестных селений общались с одноверцами из Воробьёва, а также из Конькова, Дубровок и Деревлева, где в первой половине XX в., по их словам, также проживали какие-то староверы. Интересно, что в рассказах опрошенных совсем не фигурировали Коломенское, Новинки и другие известные старообрядческие селения Московского уезда, располагавшиеся значительно ближе, чем Курьяново.

Умерших поминали на могилах в Пасху и в родительские субботы следующим образом: становились напротив креста, читали про себя молитву и кланялись «до сырой земли». Отпевали на дому, приглашая священника.

В 1920–1930-х годах, по словам информаторов, чуть ли не половину Семёновского составляли старообрядцы. Конечно, в этом наверняка есть заметное преувеличение, но оно говорит о

высоком проценте лиц данного вероисповедания в селе. Резкое расхождение с данными полувековой давности, приводимыми выше, можно объяснить либо значительным переходом из официального православия в старообрядчество в этот период, либо очень сильным занижением истинных цифр в официальных отчётах прежних лет. Могло же иметь место и то и другое одновременно.

Особого компактного «конца» в Семёновском старообрядцы не составляли, а жили вперемежку с «церковными», причём были и такие части села, где старообрядцы практически отсутствовали. Особого антагонизма между представителями разных вероисповеданий не было. Имели место смешанные браки. В 1950-х годах Семёновское вошло в состав Москвы, а в 1958—1964 гг. исчезло, уступив место жилой застройке.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Карта раскольничьих селений Московской губернии. М.,1871.
2. Семёновское располагалось в районе нынешнего пересечения Ленинского и Ломоносовского проспектов.
3. Из пяти населённых пунктов, входивших в состав прихода церкви с.Воробьёва, старообрядческое население имелось только в самом Воробьёве и Семёновском. В деревнях Раменки, Никольское и Никулино старообрядческое население, по крайней мере для конца XIX в., источниками не фиксируется. — См.: Московский уезд. Регионы церковных приходов и волостей. М.,1877.
4. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.203. Оп.744. Д.1976.
5. Карта раскольничьих селений Московской губернии. М.,1871.
6. Елена Алексеевна Игнатова, 1922 г.р., и Анна Алексеевна Тарачкова, 1930 г.р.
7. ЦИАМ. Ф.483. Оп.3. Д.996. Л.16.
8. Там же. Ф.203. Оп.337. Д.73. Л.1, 26.
9. Там же. Оп.313. Д.55. Л.1—5.
10. Там же. Оп.287. Д.24. Л.1—2.
11. Там же. Оп.390. Д.53. Л.1—6.

В.В.БОРИСОВ

МУМРИКОВЫ

Долгие годы имена мстёрских единоверцев Мумриковых, известных в XIX–начале XX вв. своей благотворительностью, находились в забвении. Данный доклад посвящён Ивану Егоровичу Мумрикову и 3 его сыновьям, много сделавшим на благо слободы Мстёра.

Установить, из какого староверческого толка вышел род Мумриковых, пока не удалось. В метрических книгах единоверческой церкви слободы Мстёра сохранились записи, касающиеся представителей этой фамилии; по ним и удалось восстановить их родословную (1).

Первым представителем Мумриковых, упомянутым в метрических книгах, был Никита Никифорович (ок.1802–1869), имевший троих сыновей: Михаила, Егора и Петра. Заслуживающими наибольшего внимания являются представители ветви родословного древа, пошедшей от среднего брата, Егора Никитича Мумрикова (ок.1823–1891), из девятерых детей которого особенно много сделал для Мстёры сын Иван, родившийся около 1845 г. Первый его брак оказался трагическим: его жена Мария Алексеевна умерла при родах. 24 октября 1865 г. Иван Егорович женится на крестьянской дочери слободы Мстёра Анне Николаевне Чиркиной. Она родила 13 детей, из которых в живых осталось 8.

Как большинство жителей Мстёры и как его предки и старший брат Михаил, Иван Егорович стал иконописцем, причём иконописцем-старинщиком, то есть был знатоком всех древнерусских стилей иконописи и мог писать иконы в этих стилях. Цены на такие иконы доходили «до 1000 рублей и более» (2).

Открыв во Мстёре иконописную мастерскую и заработав на этом первоначальный капитал, Иван Егорович расширил производство и создал ещё фольговое заведение для проката фольги,

Борисов Владимир Вячеславович – пос.Мстёра Владимирская обл.

применявшейся в огромных количествах для украшения производившихся во Мстёре икон. Произошло это, вероятно, в конце 80-х годов XIX в. В 1895 г. фольговое заведение было перестроено и преобразовано в фольгопрокатную фабрику с паровым двигателем, при которой была устроена паровая мельница. Её земская оценка составляла 9 434 рубля (3). Таким образом, к этому времени у Мумрикова, по свидетельству В.Т.Георгиевского, посетившего его мастерские, «в небольших размерах находятся все виды иконописного производства, существующие в слободе Мстёре. У него и фольгопрокатное заведение, и выделка сусального серебра и потали, золочёной бумаги, приготовление киот, ризочеканная мастерская, иконописное заведение и, наконец, лавка, в которой продаются всевозможные товары и даже древние иконы и старинные вещи... Производство всего понемножку возможно для Мумрикова потому, что у него весьма хорошие помощники в лице его сыновей, даровитых и сметливых...» (4). К 1890 г. И.Е.Мумриков уже числился вязниковским купцом (5).

Наладив своё производство и зарабатывая хорошие деньги, Иван Егорович принимает активное участие в общественной жизни слободы. В 1878 г. его избирают старостой Троицкой единоверческой церкви, каковую должность он занимал до начала XX в. В 1884 г. благодарные прихожане через отца благочинного преподнесли ему адрес, в котором, в частности, перечисляются труды Ивана Егоровича «на поприще службы: 1)...на собственные средства приведена к окончанию новая каменная церковь...; поставлен прекрасной работы иконостас с престолом, жертвенником и клиросами, иконы написаны лучшими Мстёрскими мастерами в древнем греческом стиле...; 2) в старом деревянном храме возобновлены все иконы в главном иконостасе и поставлен новый иконостас в трапезе церковной...; 3) приобретён постройкой новый весьма удобный дом для диакона... с помощью которого ныне учреждается хор певчих древнего распева по нотам и крючкам...» (6). На всё это Мумриковым было затрачено 2175 рублей, за что епархиальное начальство объявило благодарность и Св. Синод благословение с выдачею грамоты (7). В 1902 г. Ивану Егоровичу было также преподано благословение архиепископа Владимирского и Суздальского за пожертвование пяти деревянных крестов, обитых золочёной

медью, стоимостью 75 рублей на устройство ограды, часовни и паперти при единоверческой церкви.

Заботясь об образовании детей единоверцев и старообрядцев, И.Е.Мумриков построил в 1887 г. здание единоверческой церковноприходской школы, снабдил её всеми принадлежностями и принял на своё содержание.

Когда, обеспокоенное плохим качеством иконописи, особенно дешёвых расхожих икон, Владимирское братство св. благоверного Великого князя Александра Невского открыло во Мстёре школу иконописи в 1889 г., её попечителем был также избран И.Е.Мумриков. В 1890 г. ему была объявлена признательность братства за его «усердную деятельность, направленную к преуспеванию» этой школы (8). В 1902 г. И.Е.Мумриков предложил новую программу обучения иконописи, направленную на «создание нового типа иконописца, более просвещённого вообще и более искусного в работе» (9).

Как видно из приведённых выше материалов, Иван Егорович много средств выделял на улучшение образования. И не только мстерян. Так, в конце 80–начале 90-х годов XIX в. он пожертвовал 50 рублей в Общество вспомоществования нуждающимся ученикам Шуйского духовного училища, за что был избран в его пожизненные почётные члены (10). 20 декабря 1900 г. за заслуги по духовному ведомству И.Е.Мумриков произведён в потомственное почётное гражданство (11).

Умер Иван Егорович 29 марта 1913 г.; похоронен во Мстёре на кладбище при единоверческой церкви.

Старший сын И.Е.Мумрикова, Пётр, родился 17 августа 1866 г. Отец обучил его иконописанию, причём иконописец из него получился замечательный. Иконы его работы продавались в иконной лавке Высочайше утверждённого Комитета попечительства о русской иконописи в Санкт-Петербурге (12), куда плохо написанные иконы попасть просто не могли.

Со времени открытия единоверческой церковноприходской школы во Мстёре и до 1916 г. Пётр Иванович Мумриков был в ней учителем. За учительские труды он в 1913 г. был награждён серебряной медалью «За усердие» на александровской ленте (13).

В начале XX в. к Петру Ивановичу перешли все производства его отца. Но в 1907 г. все работы на фольгопрокатной фабрике

были прекращены и сама она закрыта (14). Очевидно, это было связано с проблемами по сбыту фольги. К 1911 г. П.И.Мумриков сдал фабрику в аренду промышленному товариществу «Латунь» (15), а иконописное и киотное заведение продолжало работать.

Как и его отец, Пётр Иванович не чужд был благотворительности. Так, в 1913 г. он пожертвовал в церковь с.Ивонино Судогодского уезда Владимирской губернии крест стоимостью 20 рублей (16). По воспоминаниям племянницы, Софьи Александровны Касаткиной, в 1920-е годы Пётр Иванович был старостой мстёрской единоверческой церкви. На это указывает и И.А.Андрющин в своих воспоминаниях (17).

Второй сын Ивана Егоровича Мумрикова, Фёдор, занялся другим делом – торговлей книгами. Его торговая лавка, открытая в конце XIX–начале XX вв., располагалась в жилом доме и официально числилась за его женой, Ольгой Иоанновной (18). Кроме жителей слободы, книги у Мумрикова покупали офени (19).

Умер Фёдор Иванович 13 января 1914 г. и был похоронен на кладбище при единоверческой церкви.

Третий сын Ивана Егоровича, Василий Иванович, родившийся 15 марта 1870 г., был хозяином торговой лавки (20), а по воспоминаниям А.И.Андрющина, ещё и фольгопрокатной фабрики (21). В 1900—1901 гг. В.И.Мумриков пожертвовал 15 рублей на строительство часовни и ряда других построек при мстёрской единоверческой церкви, за что ему было объявлено благословение архиепископа Владимирского и Суздальского.

О других детях Ивана Егоровича на сегодняшний день известно гораздо меньше. Его сын Иван Иванович родился в 1875 г.; дочь Анна Ивановна — в 1879 г. В 1907 г. она вышла замуж за Александра Николаевича Касаткина и супруги покинули Мстёру. Мария Ивановна Мумрикова родилась в 1880 г. Она стала учительницей в Мстёрской единоверческой церковноприходской школе. В 1908 г. ей была выражена благодарность от Владимирского епархиального училищного совета за усердные труды (22). В 1887 г. родился Алексей Иванович, о студенческой юности которого сохранился интересный документ — представление земского начальника 2-го участка Вязниковского уезда Владимирскому губернатору от 19 июня 1906 г. «В слободе Мстёра на ок-

раинах в лесу и даче Голышевой часто собирается значительное количество людей... для устройства митингов под руководством студента Алексея Иванова Мумрикова, ученика Строгановского училища Николая Иванова Миронова, Николая Васильева Крестьянинова, Василия Яковлева Козлова и бывшего ученика Вязниковского технического училища Василия Иванова Куликова и обсуждают противоправительственные вопросы с пением революционных песен» (23). Интересно то, что все перечисленные лица — дети довольно крупных предпринимателей Мстёры.

Младшая дочь Ивана Егоровича, Александра Ивановна, родилась в 1889 г. С 1913 г. работала в Петринском народном земском училище Вязниковского уезда (24).

Рассказ о роде Мумриковых приходится заканчивать на грустной ноте. Представители этого семейства сильно пострадали от советской власти. У Петра Ивановича были реквизированы иконописная мастерская и 2 двухэтажных дома, каменный и деревянный; у наследников Фёдора Ивановича — каменный одноэтажный дом с торговой лавкой, Василия Ивановича — фольгопрокатная фабрика и двухэтажный каменный дом (25). Это была «благодарность» новой власти за все полезные труды Мумриковых на благо жителей слободы Мстёра.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ныне эти книги хранятся в архиве Вязниковского районного ЗАГСа.

2. Голышев И.А. Богоявленская слобода Мстёра // Труды Владимирского губернского статистического комитета. Вып.IV. Владимир,1865. С.104.

3. Журналы очередного Вязниковского уездного земского собрания 1895 г. Владимир,1896. С.188–189; Доклады Владимирской губернской земской управы очередному губернскому земскому собранию 1895 г. Владимир,1895. С.352.

4. Илларионов В. (Георгиевский В.Т.). Иконописцы-судальцы // Русское обозрение. Кн.3. М.,1895. С.206.

5. Журналы очередного Вязниковского уездного земского собрания 1890 г. Владимир,1891. С.72.

6. Владимирские епархиальные ведомости (ВЕВ). 1884. №8. Часть неофициальная. С.248.

7. Там же. 1884. №10. Часть официальная. С.243; там же. №18. Часть официальная. С.431.

8. Там же. 1890. №23. Часть неофициальная. С.785–791.

9. Известия Высочайше утверждённого Комитета попечительства о русской иконописи. Вып.1. СПб.,1902. С.92–93.

10. ВЕВ. 1894. №2. Часть официальная. С.52.

11. Там же. 1901. №4. Часть официальная. С.31.

12. Там же. 1905. №9. Отдел неофициальный. С.252.

13. Там же. 1913. №28. Отдел официальный. С.220–221.

14. Журналы экстренных и очередного Вязниковских уездных земских собраний 1908 года. С.151.

15. Описание фабрик, заводов и торгово-помышленных заведений Вязниковского уезда // Вязниковский историко-художественный музей. №2719.

16. ВЕВ. 1913. №43. Отдел официальный. С.377.

17. Андрющин И.А. Хозяйства, выбывшие из Мстёры по реквизиции и раскулачиванию. Рукопись. 1964–1966 гг. Л.4об. Опубликована: Новая Вязниковская газета (г.Вязники). 1997. №21.

18. Журналы очередного и чрезвычайного Вязниковских уездных земских собраний 1907 года. Т.2. Владимир,1908. С.15–16.

19. Материалы для оценки земель Владимирской губернии. Том.IV: Вязниковский уезд. Вып.3: Промыслы крестьянского населения. Владимир,1903. С.44.

20. Журналы экстренного и очередного Вязниковских уездных земских собраний 1905 года. Владимир,1906. С.69.

21. Андрющин И.А. Указ.соч. Л.4об.

22. ВЕВ. 1908. №49. Отдел официальный. С.267.

23. Научный архив Вязниковского историко-художественного музея. Раздел IV. Д.13. Л.40.

24. Сметы и раскладки по Вязниковскому уезду Владимирской губернии на 1914 г. Владимир,1914. С.76.

25. Андрюшин И.А. Указ. соч. Л.4об., 5, 5об.



С.В.РУДАКОВ

ЧАСОВЕННЫЕ ГОРОДЦА

Обычно говоря о часовенном согласии имеют в виду старообрядцев-софонтьевцев Урало-Сибирского региона, которые, будучи первоначально беглопоповцами, в первой половине XIX в. перешли на беспоповские позиции.

Однако процессы, происходившие внутри софонтьевского согласия, характерны были не только для востока России, но и для её центра. Известны часовенные (бывшие беглопоповцы) Иргиза и его окрестностей, Саратова, Балакова и других местностей Поволжья, Ветки. Сходные процессы проистекали и на Нижегородчине. Ещё Мельников-Печерский замечает, что в 1830-х годах (во время николаевских репрессий) многие беглопоповцы стали «самосправщиками» (то есть стали отправлять богослужения и требы сами, без попов), а уже из самосправщиков многие переходили в спасово и другие беспоповские согласия.

В настоящем сообщении мы хотели бы рассмотреть процесс этой эволюции и его последствия на примере Городецкой часовни, бывшей на протяжении почти 200 лет одним из важнейших центров беспоповского согласия.

Деревянный, клетского типа храм во имя Успения Пресвятой Богородицы был построен в Городце с разрешения Екатерины II в 1780 г. на месте Ионинои пустыни, где, по преданию, находился древний Фёдоровский монастырь, ставший последним приютом для умирающего Александра Невского. Городецкое старообрядческое общество было одним из первых обществ в Российской империи, которое получило в 1803 г. право приглашать к себе исправленных и обученных в иргизских монастырях священноиереев. Иргизская исправа признавалась всеми прихожанами часовни, коих в первой трети XIX в. насчитывалось, по мнению

Рудаков Сергей Владимирович – главный редактор газеты «Старообрядец» (Нижний Новгород).

Мельникова-Печерского, до 50 тыс. человек, проживавших в Нижегородской, Костромской и Владимирской губерниях. В эти годы часовня стала руководящим центром для старообрядцев-поповцев всего Верхнего Поволжья. Её авторитет признавали и семёновские скиты, недаром говорили: «На чём станет Городец, на том станет и Керженец».

После разгрома в 1830-х годах иргизского старообрядческого центра беглопоповство оскудело священством, и около трёх десятков лет городецкая часовня вынуждена была обходиться без постоянных попов, хотя жизнь в общине не замирала в эти годы николаевских репрессий. При часовне постоянно находилось несколько десятков различного рода служителей, существовала своя система обучения детей дьячками и инокинями, была своя богадельня. Руководство общиной осуществляли попечители, выбираемые на общем собрании, на котором присутствовали несколько сот прихожан. Собрания эти проходили шумно, напоминая новгородские вече, где побеждала та партия, которая всех перекричит. Как правило, в попечителях состояли именитые городецкие купцы. Попечители распоряжались всем, касающимся хозяйственных и административных дел: определяли и увольняли всяких служителей, наставников, дьячков, сторожей и проч. На их усмотрение — иметь ли какого батюшку или не иметь.

Ситуация резко изменилась в 1865 г., когда попечители «раздобыли» в Москве нового беглого попа. «По приезде к нам попа Дмитрия Беляева, — вспоминал один из служителей часовни, — в прихожанах образовалось две партии: приемлющие этого попа и сомневающиеся в его законности». Дело в том, что Беляев был поставлен в попы подозреваемым (и не без оснований) в обливанстве епископом Калужским Григорием Миткевичем. Среди прихожан стали возникать разговоры: «Какое уж нынче священство, нет уж его!» С этого времени значительная часть часовенных прихожан фактически (но не юридически!) отделилась от беглопоповщины, продолжая, как и ранее, исправлять свои требы без священника. Отделившиеся продолжали считать часовню и все заведения при ней, включая и кладбище, принадлежащими всему часовенному обществу. Это право на совладение за беспоповцами признавали и прихожане, оставшиеся со священством. В по-

печители избирались представители обеих партий. Часть часовенных прихожан завела свои моленные под опасением греха и даже ереси ходить в часовню, где освящение было от попа-обливанца, но большинство продолжало посещать храм. Сторонний наблюдатель так описывает сложившуюся ситуацию (называя беспоповскую часть прихожан нетовцами): «В Городецкой старообрядческой беглопоповской часовне строго содержатся издавна выработанные неизвестно кем правила в отношении к братии иного упования... С беспоповцами-нетовцами совокупляются, яко единая братия. Эта практика до того крепко у них держится, с таким упорством и настойчивостью соблюдается, как будто нарушение кого-нибудь из них будет нарушением и поруганием всего городецкого благочестия.

Братание и тесный, неразрывный союз с нетовцами до того прекрасно и удовлетворительно у них обставлен, что, со стороны глядя, радуешься, до чего покладисты, миролюбивы и исполнены веротерпимости обе половины часовенных прихожан, имеющих в самом корне понятий о священстве непримиримые друг другу противоречия.

Во время оно, как и всегда, были и есть перерывы, когда в Городце у старообрядцев отсутствует священник. В такое время в небытии в часовне попа за службой бывает усиленный приток молящихся. А как появится новый священник, не придёт и половины на службу — это значит, что за службу без попа приходит и беспоповская часть часовенных прихожан, тогда как с его прибытием они блистают своим отсутствием. Потом, привыкнув и как бы примирившись с неизбежным присутствием попа в часовне, начинают и беспоповцы по-прежнему ходить на службу. Но под ограждение крестом священника, ни к доре — ни под каким видом не подходят.

В часовне этой учреждены два разряда требоисправителей: чего хочешь, того и просишь.

Желающему получить таинство от священника имеется священник. Для нетовцев в часовне в числе клира всегда имеется официально всеми признанный старичок, который вместо попа погружает младенцев, сводит браки и желающим отпущения грехов читает "скитское покаяние". Когда попа в часовне нет за службой, старичок исправляет его должность, а за всенощной и

часами вместо попа "замолитствует" и кадит ручной кадильницей народ и иконы.

Случается, однако, и попу, и старику одновременно в храме службу отправлять. И вот священник среди храма служит заказную панихиду об усопших для поповцев, а немного подальше, в сторонке, служит старик другую панихиду для беспоповцев, причём певчие делятся поровну для каждого требоотправителя. Такой же практики держатся они при отпевании умерших, крещении детей и прочего».

Во время Великого поста, когда беглого попа развозили по домам для исповеди, беспоповцы, дождавшись, когда уйдут из часовни дьячки, читали скитское покаяние и причащались богоявленской водой. Значительная часть (как поповцев, так и беспоповцев) ходила читать скитское покаяние к инокиням-матушкам, к келейным девам, к различным авторитетным старичкам. Иногда та или иная группа часовенных начинала посещать моленную каких-либо авторитетных старцев или стариц. Так, в 1880-е годы открылась моленная у Елизаветы Никитишны и наполнилась молящимися ради усердного их проповедования о гибельности табака, чая, кофе, картофеля и о последнем времени. Всего в Городце действовало около 40 моленных разных толков и упований (часовенных-беглопоповцев, часовенных-беспоповцев, поморцев, спасовцев, самокрещенцев, средников, странников, белокриницких и т.д.), ревностно соблюдавших древние обычаи благочестивых предков, уходящих корнями далеко в глубь веков, обычаи, освящённые если не Церковью, так временем и традицией.

В 1893 г. деревянное здание Городецкой часовни вместе с древнейшими иконами, книгами и всем добром сгорело дотла. На средства нижегородского купца Николая Бугрова храм был устроен в находящемся в 30 саженях каменном здании богадельни, при нём была выстроена величественная колокольня. Сюда присылал Бугров из разных мест священников да дьячков, которых он же и содержал. Кроме того, на средства Бугрова существовали при часовне старообрядческая школа и богадельня. Как покровитель и благодетель, Николай Бугров пользовался большой популярностью у городецких староверов.

После издания законов о веротерпимости и о старообрядчес-

ких общинах городецкому часовенному обществу пришлось приступить к регистрации своей общины. И вот тут строитель храма и его попечитель Бугров вполне резонно заметил, что не признающие священство должны покинуть часовню. Среди часовенных поднялось смятение, разгорелись споры. На стороне беспоповцев выступила и часть попечителей-поповцев, протестовавших против порушения традиций и устного договора, но сила закона была на стороне Бугрова, права беспоповской части часовенных на бумаге никогда зафиксированы не были. Беспоповцы потеряли права на часовню и земли при ней, в общем пользовании осталось лишь часовенное кладбище.

Бывшие беглопоповцы-часовенные со временем окончательно слились с прочими беспоповцами, густо населявшими нижегородское заволжье, ибо все обряды и обычаи их ничем не отличались от обычаев заволжских спасовцев-большеначальных. Беглопоповцы, оставшиеся в часовне, претерпели ещё не одно разделение. В конце 1920-х годов сама часовня была разделена на две церкви — нижнюю и верхнюю, в которых молились различные партии старообрядцев во главе со своими священниками. Советская власть прекратила эти споры, закрыв часовню и передав её здание под учебное заведение, которое пребывает в нём до сего дня. Ныне бывшие беглопоповцы вместе с частью белокриницких и беспоповцев молятся в бывшей белокриницкой церкви, стоящей, как и часовня, на берегу Волги. Община входит в состав Русской Древлеправославной Церкви. А большая часть беспоповцев так и продолжает молиться в различных небольших моленных, разбросанных по разным частям древнего Городца.

В.В.МАШКОВЦЕВА

ИЗ ИСТОРИИ НАЙМУШИНСКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ МОЛЕЛЬНИ ГЛАЗОВСКОГО УЕЗДА ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ

Одним из крупнейших центров старообрядчества Вятской губернии являлся Глазовский уезд. По сведениям статистического комитета, в 1883 г. численность старообрядцев только в юго-западной части уезда составляла 11369 человек (1). В последующие годы их количество значительно увеличилось. Так, согласно данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г., в Глазовском уезде проживало 30602 старовера (2). Большую роль в деле поддержания и развития старообрядчества играли молельные дома. Молельни служили средоточием духовной культуры старообрядцев, где они, по словам священника Н.Полянского, объединялись «как бы в одну семью, в одно Христово братство», воодушевлялись «на борьбу с миром» и «на домашние подвиги поста и молитвы», укреплялись в истинности своей веры (3). Для староверов Глазовского уезда таким центром духовного единения долгие годы выступала Наймушинская молельня, история которой рассматривается нами в данной статье.

В конце XVIII в. при починке Песчаный Ключ (позднее – д.Наймушинской) без соответствующего разрешения властей было открыто старообрядческое кладбище. Там староверы поповского толка построили молельню. К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении источники не позволяют точно установить год её основания. По документам Вятской духовной консистории, она была построена около 1814 г. (4). Согласно сведениям, представленным Глазовским уездным исправником в октябре 1870 г. после осмотра молельни, годом её постройки следует считать 1826 г. (5). Сами старообрядцы в прошении, направленном в 1901 г. в Министерство внутренних дел, указали, что их молельня существует при починке Песчаный Ключ с

Машковцева Виктория Вячеславовна – аспирант кафедры истории и краеведения Вятского государственного педагогического университета.

1822 г. (6). Вероятно, наиболее точная дата – 1814 г., поскольку известно, что в 1823 г. молельня уже заново перестраивалась. Получив сведения об этом, министр внутренних дел распорядился её закрыть. 8 марта 1823 г. Глазовский земский исправник Ковалдин осмотрел здание молельни, её внутреннее убранство. В своём рапорте исправник отметил, что внешне молельня была похожа на обычную крестьянскую избу. На крыше, посередине, имелось возвышение наподобие главы с деревянным крестом. Рядом с молельней, на столбах, висел медный колокол, предназначенный для созыва верующих на богослужение. Внутри молельни восточная стена была уставлена святыми образами древнего, дониконовского письма. Перед иконостасом стояли два аналоя, на одном из которых лежали Евангелие и крест, а на втором – икона Воскресения Господня (7). Такое внутреннее убранство было типично для молельного дома старообрядцев-поповцев, которые, в отличие от беспоповцев, не утратили веры в благодать священства, в святые таинства.

Лишь через 2 года Министерство внутренних дел признало возможным отменить своё распоряжение о закрытии молельни и разрешило староверам отправлять в ней богослужения. Однако епархиальное начальство после этого неоднократно заявляло о необходимости закрытия Наймушинской молельни, ссылаясь на то, что старообрядцы, несмотря на запрет государственной власти, постоянно ремонтировали её. Например, в 1855 г. во время пожара в д.Наймушинской старообрядцы, чтобы спасти свою молельню от огня, разложили западную часть оплота часовни – «лицевую сторону к пожару» (8). После того как пожар был потушен, молельня, не пострадавшая от огня, обрела свой прежний вид: староверы восстановили разобранное звено здания. Епископ Вятский и Слободской Елпидифор сообщил об этом Вятскому губернатору и просил его распорядиться о запрещении старообрядцам исправлять их молитвенный дом. Ещё ранее, 4 июня 1846 г., Кабинет министров постановил: «вменить местному полицейскому начальству в обязанность иметь строгое наблюдение, дабы с оной (с молельней) не было допускаемо никаких поправок или возобновлений» (9). Учитывая это, губернатор сделал соответствующее распоряжение, обратившись к земскому исправнику. Спустя несколько лет, в 1863 г., епископ Вятский и Слободской Агафангел сообщил губернатору о вновь произведённых старообрядцами без разрешения властей исправлениях Наймушинской молель-

ни. По предписанию губернатора, Глазовский уездный исправник осмотрел молельню и обнаружил, что в ней перестилали пол, сделали железную трубу, возможно, меняли или ремонтировали печь (10). Однако решением Вятской палаты уголовного и гражданского суда данное дело было оставлено без последствий, ввиду того что не были найдены виновные и выявленные в ходе следствия поправки молельни оказались малочисленными.

Местные власти не ограничивались только наблюдением за действиями старообрядцев и запрещением им вносить какие-либо изменения, касающиеся внешнего вида молельни. Вятский губернатор ходатайствовал об её уничтожении и передаче всех икон, богослужебных предметов в ведение духовного начальства. При этом он основывался на отзыве епархиального преосвященного о «весьма вредном влиянии в деле православия» Наймушинской молельни (11). Кроме того, губернатор обратил внимание министра внутренних дел на ветхость молельни. Данный факт был установлен помощником Глазовского уездного исправника Кастальским, который 5 октября 1870 г. произвёл осмотр Наймушинской старообрядческой молельни. Рапорт помощника исправника даёт достаточно полное представление о её внешнем облике. Деревянная молельня была установлена на кирпичном фундаменте. Крышу украшала обитая листовым железом маковка, которую венчали 2 небольших медных креста. Кастальский отметил, что крыша молельни находилась «в крайне ветхом виде, и во многих местах свалились тесины» (12). Вследствие этого во время дождя вода проникала внутрь здания. Из-за сырости штукатурка на потолке отпала. Деревянный пол осел и начал гнить. Заплот, которым была огорожена молельня, также находился в полуразрушенном состоянии. Осмотрев здание, помощник исправника сделал вывод о небезопасности дальнейшего существования молельни и распорядился её закрыть. Вятский губернатор уведомил министра внутренних дел о том, что в день запечатания молельни 26 старообрядцев приняли единоверие, составили «приговор об обращении часовни в кладбищенскую единоверческую церковь» и представили его епископу Вятскому и Слободскому. Преосвященный одобрил их намерение и предложил Вятской духовной консистории сделать соответствующее распоряжение. 6 октября 1870 г. Наймушинская старообрядческая молельня была запечатана, затем перестроена в кладбищенскую единоверчес-

кую церковь и освящена 20 июля 1871 г. Старообрядческое кладбище, существовавшее при молельне, закрыли, а для погребения умерших отвели особое место рядом с единоверческим кладбищем.

Молельни являлись не только центрами духовного единения старообрядцев, но и сокровищницами их самобытной культуры. Так, в Наймушинской молельне хранилось достаточно много древних книг, старинных икон дониконовского письма, предметов церковной утвари. По описи имущества, составленной благочинным единоверческих церквей М.Рябовым, мы можем судить о внутреннем убранстве Наймушинской молельни. Среди предметов, хранившихся в ней, значатся: трёхъярусный иконостас с колоннами, Царские врата резной работы, священный антиминс, три литона, два креста (восьмиконечный кипарисовый и медный), напрестольное Евангелие и др. Молельню украшало множество икон старинной работы. Отметим запрестольную икону Господа Вседержителя. Справа от Царских врат находился образ Господа Вседержителя с медным позолоченным венцом, рядом – образ Воздвижения Честного Креста Господня в медной позолоченной ризе. На правом клиросе выделялась икона апостола Иоанна Богослова, на левом – икона Святителя и Чудотворца Николы. Во втором ярусе, над Царскими вратами, был помещён образ Святой Троицы «Триипостасное божество», а над ним, в верхнем ярусе – икона Распятия Господа. Трапезную украшали две иконы: с правой стороны – образ Господа Вседержителя на холсте в деревянной раме, с левой — икона Божьей Матери Казанской. Мы назвали лишь некоторые иконы, являвшиеся неотъемлемой частью интерьера Наймушинской старообрядческой молельни, но уже они позволяют судить о богатстве её убранства. Как свято почитали староверы иконы, писанные в дониконовские времена, с таким же благоговением относились они и к старопечатным книгам. В Наймушинской молельне хранились Апостол, Минея праздничная, Минея общая, Триодь цветная, Триодь постная, Пролог, Шестоднев и др. Как видим, особое внимание староверы уделяли литургической, богослужебной книге (13). Книга была настолько нужна и близка душе старовера, что «даже говоря о важнейшем», он помнил о ней (14). Одна из главных черт старообрядческой книжности (как и всей традиционной книжной культуры) – преемственность. Через книгу осуществляется процесс накопления и передачи духовного опыта человечества. Для

старообрядцев это прежде всего христианская вера, религиозные обряды и обычаи. Книга рассматривалась ими как носитель святости и незыблемых традиций. «За эти книги дед погиб, отец и я в тюрьме сидели. Мы-то им свой долг заплатили. А ты чем право (посмотреть книги, лежавшие в красном углу избы) докажешь?» – так сформулировал свой «долг» по отношению к «истинной» книге один крестьянин-федосеевец (15). Осознание своей ответственности за наследие предков побуждало старообрядцев бороться за сохранение древних икон, книг и возвращение их в случае изъятия представителями местной власти. Так и наймушинские староверы, потеряв свою молельню и все предметы культа, находившиеся в ней, неоднократно предпринимали попытки вернуть их. Ещё в сентябре 1871 г. Вятский губернатор направил епископу Вятскому и Слободскому жалобу старообрядцев Архипа Вахрушева и Антипа Клюкина на несправедливую, с их точки зрения, передачу молельного дома в ведение Наймушинской единоверческой церкви. Крестьяне ходатайствовали о возвращении Наймушинской молельни и всех богослужебных предметов их обществу. Однако епархиальное начальство не сочло возможным и нужным перестраивать единоверческую церковь в старообрядческую молельню, полагая, что это может негативно отразиться на интересах православия. Староверам было отказано и в разрешении построить новую часовню в д.Бармашевской, поскольку на расстоянии от 2 до 20 вёрст от неё находились 4 старообрядческих молельни. Министр внутренних дел также не удовлетворил ходатайство старообрядцев. В присутствии Глазовского полицейского управления им было сделано «строгое внушение» ввиду необоснованности притязаний. Более того, за староверами учредили строжайший полицейский надзор (16).

Впоследствии, вплоть до 1906 г., старообрядцы неоднократно направляли ходатайства в Министерство внутренних дел о возвращении им Наймушинской молельни. В своих прошениях они заявляли, что показания об освящении молельни и обращении её в единоверческую церковь – это «ложь и вымысел, пущенные исключительно для того, чтобы ввести власти в заблуждение», и тем самым лишить их возможности совершать в ней богослужения (17). Вятский губернатор направил в Министерство внутренних дел копию указа Св. Синода от 10 мая 1903 г., опровергающую сведения старообрядцев: после ходатайства 26 единоверцев и 39 старообрядцев перед вятским епархиальным начальством

молельня была перестроена в единоверческий кладбищенский храм, освящённый 20 июля 1871 г. Вследствие этого действия староверов вновь не увенчались успехом. В 1905 г. они направили прошение на имя бывшего председателя Совета министров графа Витте. В новом ходатайстве они в очередной раз подчёркивали, что их молельня никогда не освящалась по обрядам Русской Православной Церкви и что её «ошибочно отождествляют с соседней единоверческой церковью» (18). Граф Витте обратился к министру внутренних дел с просьбой оказать содействие в возвращении старообрядцам их молельни. Для рассмотрения дела в д.Наймушинскую был командирован Вятский вице-губернатор Шидловский. 24 февраля 1907 г. он представил в МВД подробный отчёт о проведённом расследовании. Шидловский подчеркнул особую значимость для старообрядцев Наймушинской молельни. Её ценность, как отмечает вице-губернатор, возросла в связи с теми трудностями, которые претерпели ревнители древлего благочестия, пытаясь сохранить молельню в своих руках. По мнению Шидловского, просьба старообрядцев заслуживает удовлетворения в силу объективных причин. Одна из них – либерализация конфессиональной политики правительства. Кроме того, большую часть жителей д.Наймушинской и прилегающих к ней селений составляли староверы и православные, а число единоверцев – незначительно (в самой деревне до 300 человек), и они могли бы совершать богослужения в построенном в 1866 г. единоверческом храме. В заключение вице-губернатор выразил опасение, что «в недалёком будущем... могут произойти в д.Наймушине серьёзные осложнения между единоверцами и старообрядцами, особенно если последним будет отказано в удовлетворении их ходатайства» (19). Министр внутренних дел признал приведённые Вятским вице-губернатором доводы убедительными и согласился с необходимостью возвращения старообрядцам их молельни. Однако это встретило возражения со стороны обер-прокурора Св. Синода. Последний мотивировал своё несогласие следующими причинами. Во-первых, молельня перешла в распоряжение православного духовного ведомства законным образом. Во-вторых, её здание было перестроено и отремонтировано на средства православных и единоверцев. В-третьих, передача единоверческого храма, освящённого по канонам Русской Православной Церкви, нанесёт «глубокое оскорбление религиозному чувству православных людей» (20). Для рассмотрения возникшего противоречия дело было передано в Совет министров, который 28 сентября 1908 г. вынес

окончательное решение: ходатайство старообрядцев о возвращении им Наймушинской молельни следует отклонить.

Таким образом, на протяжении всей истории существования старообрядчества ревнители древлего благочестия вынуждены были в борьбе отстаивать свои права. В конце XIX–начале XX вв. наблюдается значительная либерализация вероисповедной политики государства, издаются законы «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» (3 мая 1883 г.), «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апреля 1905 г.), «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» (17 октября 1906 г.). Старообрядцы получили целый ряд прав и свобод, закреплённых законодательно. Правительство пыталось уравнять их в правах с представителями других конфессиональных групп. Однако, несмотря на это, официальная православная церковь продолжала опасаться возможного негативного влияния староверов на адептов РПЦ. Старообрядчество по-прежнему рассматривалось духовными властями как «внутренний враг», с которым нужно бороться, как зло, требующее искоренения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Календарь Вятской губернии на 1885 год. Вятка, 1884. С.29.
2. Первая всеобщая перепись Российской империи. 1897. Вятка, 1904. Т.X. С.84.
3. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.811. Оп.1. Д.667. Л.8об.
4. Там же. Ф.237. Оп.15ж. Д.215. Л.15.
5. Там же. Оп.15з. Д.764. Л.159.
6. РГИА. Ф.1284. Оп.222. Д.73а. Л.1.
7. Там же. Ф.1276. Оп.4. Д.822. Л.30.
8. ГАКО. Ф.237. Оп.14. Д.1747. Л.1.
9. Там же. Ф.582. Оп.85. Д.181а. Л.2об.
10. Там же. Ф.237. Оп.15ж. Д.215. Л.37–37об.
11. Записка с изложением извлечённых из дел Св. Синода и канцелярии обер-прокурора за последнее десятилетие сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу. СПб., 1874. С.131.
12. ГАКО. Ф.237. Оп.15з. Д.764. Л.159об.
13. Поздеева И.В. Традиционная книжность современного старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып.1: Личность. Книга. Традиция. М., 1992. С.18.
14. Рябушинский В. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М., 1994. С.102.
15. Поздеева И.В. Указ. соч. С.12.
16. РГИА. Ф.797. Оп.40. Д.35. Л.16–17.
17. Там же. Ф.1284. Оп.222. Д.73а. Л.24об.
18. Там же. Ф.1276. Оп.4. Д.822. Л.3.
19. Там же. Ф.1284. Оп.222. Д.73а. Л.97об.
20. Там же. Ф.1276. Оп.4. Д.822. Л.3об.



М.В.ПУЛЬКИН

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ МОЛЕННЫЕ В XIX–НАЧАЛЕ XX ВВ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ОЛОНЕЦКОЙ ЕПАРХИИ)

В существовании старообрядческих моленных в России отчётливо прослеживаются 2 этапа. На первом этапе шло формирование моленных как особой разновидности зданий для тайного совершения богослужений по старообрядческим канонам. Имеющиеся данные позволяют предположить, что появление моленных связано с нарастающей волной репрессий в отношении старообрядцев. Основатели «древлего благочестия» предпочитали совершать богослужения в часовнях. Попытки продолжить эту традицию в XIX в. натыкались на жёсткое сопротивление духовных и светских властей. Так, в 1846 г. в одной из часовен Повенецкого уезда местный священник обнаружил «расколоучительницу крестьянскую жёнку» Наталью Назарову, которая пыталась совершать богослужение по старообрядческим правилам. Уездный суд признал Назарову «виновной в распространении раскола» и приговорил её, «лишив всех прав состояния, сослать в Кавказский край» (1). Разумеется, столь суровые меры вынуждали старообрядцев задумываться о новых способах организации богослужений. В отличие от часовен, моленные не имели никаких внешних признаков, по которым посторонний наблюдатель мог безошибочно определить, что перед ним старообрядческий храм.

Легализация моленных связана с существенными изменениями в религиозной политике российского государства. Поворотным пунктом здесь стал закон от 3 мая 1883 г., благодаря которому старообрядцы получили право «творить общественную молитву», «исполнять духовные требы и совершать богослужения не

Пулькин Максим Викторович – к.и.н., Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН.

только в частных домах, но и особо предназначенных для сего зданиях». Согласно этому же закону, старообрядцам разрешалось «исправление и возобновление часовен и других молитвенных зданий, без изменения, однако, внешнего вида их». В дальнейшем это решение повторилось 17 апреля 1905 г., в высочайше утверждённом положении Комитета министров об укреплении основ веротерпимости (2). Таким образом, закон 1883 г. стал началом второго этапа в отношении власти к старообрядческим моленным, заставив местную администрацию отказаться от устоявшегося порядка выявления и последующего уничтожения старообрядческих молитвенных зданий.

Разрушенный новыми веяниями порядок борьбы со старообрядческим движением отличался высокой отлаженностью: в основу репрессивной политики было положено чёткое взаимодействие церковной и светской властей. Как показывает анализ следственных дел, инициатива в выявлении новопостроенных старообрядческих моленных чаще всего исходила от приходских священников, которые, благодаря длительному опыту, без труда могли обнаружить оную моленную по косвенным признакам. В числе таковых особое значение имели: отказ допустить в дом приходского иерея или миссионера господствующей церкви, регулярные массовые посещения жилища одного из старообрядцев его единомышленниками (особенно в дни церковных праздников), наличие особого кладбища, на котором без участия духовенства совершаются обряды погребения, и пр. Излагая свои наблюдения, священник тут же просил местную светскую власть, и в особенности её «силовые структуры», чаще всего в лице урядника, вмешаться и прекратить незаконные собрания.

Местное начальство считало выявление моленных непростым и, главное, небезопасным делом. Так, Каргопольский уездный исправник доносил Олонецкому губернатору: «доказать путём свидетельских показаний посещение посторонними лицами моленной немыслимо, и если там бывает сборище молящихся, то обнаружение сего, при предпринимаемых в подобных случаях раскольниками предосторожностях, также нелегко и может быть разве делом случайным, когда удалось бы накрыть это сборище в момент совершения богослужения, каковое действие, впрочем,

требует особой осмотрительности, дабы не возбудить возможных в данном случае столкновений» (3).

Дальнейшее зависело от служебного рвения и темперамента служителя закона, а также, возможно, способности старообрядцев откупиться и таким традиционным способом прекратить преследования. Но даже при самом неблагоприятном стечении обстоятельств разгрому старообрядческой моленной предшествовал её внимательный осмотр, целью которого было выявление утвари, предназначенной для богослужения, картин на религиозные темы, икон и прочих признаков старообрядческих молитвенных собраний. Протоколы этих досмотров стали ценнейшим источником по истории старообрядческого движения в XIX–начале XX вв. Как правило, составители документов в качестве улик отмечали запах ладана в помещении, наличие отдельной комнаты, предназначенной для богослужения, и другие, столь же веские, доказательства старообрядческих мероприятий.

Набор икон, в большинстве случаев, не отличался оригинальностью: это были те же самые лики святых, которые проверяющие могли видеть в ближайшей церкви. Лишь в отдельных случаях убранство старообрядческой моленной отличалось чем-либо необычным. Так, в 1850-х годах миссионер иеромонах Исихий неоднократно пытался войти в дом олонецкого купца П.А.Мясникова для церковно-просветительской беседы, но получал отказ. Позже иеромонах выяснил, что «не для олонецких только священнослужителей не бывает входа в дом Мясникова, но даже и для всех лиц духовного ведомства». В дальнейшем помощнику миссионера удалось узнать, что в доме находится старообрядческая моленная и совершаются церковные службы по старообрядческим правилам. Внезапный обыск, проведённый при помощи местной полиции, дал ожидаемый результат. Оказалось, что Мясников хранит дома картину, «противную учению православной церкви». Ужасная сцена, изображённая на полотне, должна была, по мнению духовных властей, неизбежно «весьма соблазнительно действовать на людей простых и утверждать в них превратные понятия о суете мира». Картина была конфискована, а за домом П.А.Мясникова установлено постоянное наблюдение (4). Почти одновременно в консистории рассматривалось другое, аналогичное, дело, связанное с «отобранием икон и картин у оло-

нецкого старообрядца П.И.Кобелева». Однако в данном случае речь шла об изображениях канонизированного поморскими старообрядцами Корнилия Выговского и Выговской пустыни (5).

Учитывая опыт гонений, старообрядцы приняли меры для усиления конспирации. В некоторых случаях необходимые для богослужения предметы появлялись в моленной только на время совершения ритуалов. Так, расположенная в одной из деревень Вытегорского погоста изба крестьянина А.Воронова становилась моленной лишь на краткий срок: как говорилось в рапорте исправника, туда «в большинстве случаев лишь на время молитвословий (старообрядцы. – *М.П.*) приносят свои образы» (6). Уличить крестьянина в том, что в его доме находится моленная, становилось трудноразрешимой задачей. Кроме того, невозможным было изъятие у него предметов богослужебного обихода.

Между тем судьба конфискованного в моленных имущества во всех случаях оставалась одинаковой. Пригодное для богослужений в единоверческих церквях поступало в распоряжение консистории и затем передавалось по назначению. Обнаруженные в моленных книги пополняли библиотеку семинарии и в дальнейшем использовались при разработке «противораскольнических» учебных курсов. Редкие и, возможно, представляющие художественную и историческую ценность иконы (например, обнаруженное в моленной в г.Петрозаводске изображение Иоанна Многострадального) уничтожались. Никакой компенсации за конфискованное имущество старообрядцам не полагалось. В дальнейшем, после прекращения гонений, старообрядцы ставили вопрос о возвращении имущества, но их просьбы не были удовлетворены: к началу XX в. всё отобранное безвозвратно исчезло.

Неизменным в существовании моленных оставался лишь круг приверженцев: в подавляющем большинстве случаев при моленной формировался небольшой коллектив единомышленников, для которых хозяин дома, в котором она размещалась, являлся несомненным авторитетом. В то же время в источниках сохранилось упоминание лишь об одном случае, когда моленная стала постоянным пристанищем для довольно значительного числа старообрядцев. В марте 1843 г. в Петрозаводске завершилось следствие по делу об обнаруженной в 1837 г. неподалёку от духовной

консистории «старообрядческой моленной даниловской секты». Моленная размещалась в доме, купленном в 1824 г. старообрядческим руководителем («большаком») на средства Выговского «общежительства». Жизнь в моленной протекала, как говорилось в материалах следствия, «в виде какого-то монастыря», «ибо при ней проживают грамотницы из даниловских раскольников для отправления службы по расколу, из коих старшая именуется большухою, каковое заведение, состоя близи губернского города и будучи открыто для всех приходящих, производит соблазн правоверным и распространяет раскол». Производимая в моленной продажа свечей рассматривалась как подрыв доходов церкви. Кроме того, представители духовной власти не сомневались в том, что в моленной «по секрету» совершаются церковные обряды. Таким образом, надлежало принимать решительные меры. Губернатор доложил об обнаружении моленной министру внутренних дел, который, в свою очередь, передал сведения императору. Царь утвердил принятое к этому времени решение Петрозаводской палаты гражданского и уголовного суда о закрытии моленной и передаче всех вещей, «до богослужения относящихся», в консисторию (7).

Репрессивные меры в отношении старообрядческих моленных и их хозяев дифференцировались в зависимости от того, где располагалась моленная. Наиболее решительно духовные власти, всегда опирающиеся при решении подобного рода проблем на содействие полиции, действовали в том случае, если моленная располагалась в отдельном нежилом помещении: в этом случае она подвергалась немедленному разрушению. Если же моленная в жилом доме и её разрушение могло привести к уничтожению жилья целой семьи, действия полиции отличались большей осторожностью. Так, хозяин старообрядческой моленной, расположенной в одной из деревень в Олонецком уезде, в 1837 г. дал земскому исправнику подписку о том, что в дальнейшем не станет собирать в своём доме старообрядцев, «а также и раскольничьей моленной в доме не устраивать под опасением строжайшего за неисполнение сего по законам взыскания» (8).

Таким образом, в XIX–начале XX вв. моленные стали неотъемлемой частью истории старообрядчества, своеобразными духовными центрами. В них, помимо удовлетворения религиозных

потребностей приверженцев древлего благочестия, совершались церковные требы, велась торговля предметами церковного обихода. Но самое главное предназначение моленных состояло в поддержании групповой идентичности в старообрядческой среде. Непрерывные контакты с собратьями по вере позволяли старообрядцам преодолевать гонения, которые обрушились на них в первой половине XIX в. В дальнейшем сформировавшиеся при моленных сообщества верующих послужили основой для возрождения старообрядчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Российский государственный архив древних актов. Ф.1431. Оп.1. Д.1961. Л.5, 16.
2. Ясевич-Бородаевская В.И. Борьба за веру. Историко-бытовые очерки и обзор законодательства по старообрядчеству и сектантству в его последовательном развитии: С приложениями статей закона и высочайших указов. СПб.,1912. С.31.
3. Национальный архив Республики Карелия. Ф.25. Оп.10. Д.78/42. Л.2.
4. Там же. Оп.14. Д.35/45. Л.11.
5. Там же. Д.27/56. Л.1—2.
6. Там же. Ф.1. Оп.10. Д.88/21. Л.10—10об.
7. Там же. Оп.48. Д.1/2. Л.19—41.
8. Там же. Оп.46. Д.10/270. Л.73.



В.Н.ВОДОЛАЗКО

СТАРООБРЯДЧЕСТВО ОЛОНЕЦКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ XX В.

«Миссионерский отчёт о состоянии и движении раскола и сектантства Олонецкой губернии и о деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1913 год» – так называется документ, который положен в основу данной статьи.

Олонецкая противостарообрядческая миссия состояла к 1913 г. из 8 миссионерских округов, затем вынуждена была образовать новый, девятый округ из приходов главным образом Каргопольского уезда «вследствие сильной заражённости расколом» его населения: в 5 его приходах проживало 849 старообрядцев. Общее же их число в Олонецкой губернии в отчётном году составляло 4208 человек обоего пола, и, кроме того миссионеры пришли к выводу, что «колеблющихся в православии» насчитывается около 3000 прихожан. Вообще, хорошо известно, и церковные служители всегда отмечали, что вести более или менее точные подсчёты раскольников невозможно: например, «некоторые старообрядцы скрывали свою принадлежность к тому или иному толку, особенно в местности, где было мало храмов, а также «бывали случаи, — пишет автор отчёта, — когда человек считает себя старообрядцем, а принимает в свой дом священника с крестом, иногда посещает храм Божий, почему и нельзя установить точно количество старообрядцев». О ненадёжности подсчётов численности старообрядцев в XIX в. много писал П.И.Мельников-Печерский, более того, сами староверы не имели точных сведений о собственной численности. В 1913 г. известный старообрядческий статистик и писатель И.А.Кириллов не смог получить информацию по этому вопросу от двух ведущих старообрядческих иерархов, потому что «дать сведения о численности старообряд-

Водолазко Владимир Николаевич – к.и.н., Карельский институт повышения квалификации работников образования.

цев нельзя: таковых не имеется». Динамика численности старообрядцев в Олонецкой губернии за предыдущие годы — мы берём данные более, чем из официальной статистики — из ежегодных «Всеподданнейших отчётов» начальников Олонецкой губернии за 1892—1895 и 1900—1904 гг., — представляет весьма интересную картину. В самом деле, в 1892 г. число старообрядцев составляло всего-навсего 1394 человека обоего пола; в последующие годы количество их заметно меняется в сторону увеличения: в 1893 г. старообрядцев было 1679 человек, в 1894 – 1430, в 1895 – 1423. Это было время управления Олонецкой епархией епископом Павлом, при котором в 1892 г. было создано при Олонецкой духовной семинарии Православное братство во имя преподобного Александра Свирского, специально для внедрения в народное сознание «здравых понятий об истинах Православной веры и нравственности, правил благочестия» и противодействия старообрядческому движению, для «борьбы с расколом» в губернии. Последнее выражение стало с началом XX в. чуть ли не расхожим словом в лексиконе служителей официальной церкви, например: в протоколах VII съезда миссионеров Олонецкой губернии в сентябре 1911 г. словосочетание «борьба с расколом» употребляется 11 раз; возможно, на терминологической культуре епархиального начальства сказались события конца XIX—начала XX вв., когда слово «борьба» было особенно в ходу. Однако, несмотря на «борьбу», в первые годы XX в. численность старообрядцев, судя даже по официальным отчётам, в губернии резко выросла: 1900 г. – 5733 человека и 11422 сочувствующих «раскольникам», 1902 г. – 5594 и около 3000 соответственно, 1903 г. – 5174 человек старообрядцев и 1904 г. — 4758 человек

В Олонецкой епархии действовало в 1913 г. 6 старообрядческих толков, среди которых «самым распространённым был филипповский», самым малочисленным австрийский толк. Авторы отчёта отмечают, что «внутреннее состояние» старообрядческого движения практически остаётся неизменным: «то же непримиримое отношение к православной церкви, как и раньше», за исключением старообрядцев даниловского согласия, которые «более снисходительно смотрят на православную церковь». Миссионеры утверждают, что от собеседований и разговоров со старообрядцами «так и веет стариной 17 и 16 века, они говорят о

таких предметах, из-за которых родоначальник раскола Аввакум порвал связь с православною церковию, они нисколько не отошли от своих предков»; старообрядцы «до сего времени неохотно вступают в разговоры о вере с православными миссионерами и священниками, отговариваясь своей темнотой и малограмотностью, а с простыми мирянами говорят охотно, стараясь совратить последних в раскол». Молитвенных старообрядческих зданий в отчётном году не строилось: «новых не прибавилось, наши старообрядцы, — отмечается в миссионерском отчёте, — удовлетворяются частными домами, в которых имеются особо отведённые для молитвы части дома». Отдельных кладбищ также немного: старообрядцы «предпочитают хоронить своих умерших на православных кладбищах, вызывая иногда у пастырей церкви горечь», поскольку не всегда испрашивают у них на то разрешение.

В отчёте отмечаются некоторые тревожные для миссии и епархии тенденции, которые могут поставить под сомнение их деятельность по ослаблению старообрядчества в губернии. Например, в Даниловский приход, основанный после разорения Выговского общежительства в 1854—1855 гг. на месте Даниловского монастыря, стали часто наведываться «заправилы из Петербурга, Ярославля, Москвы и других городов, которые думают воскресить былую славу бывших здесь раскольничьих скитов. С этою целью они ходатайствуют о разрешении обнести оградой место, где схоронены основатели скитов — Данила Викулов, Андрей и Семён Денисовы и другие, а также об устройстве часовни, богадельни и т.д. Чем кончится эта опасная затея, покажет будущее». Кроме того, отношение старообрядцев к официальной церкви и главным образом к миссионерам и священникам носит откровенно враждебный характер, особенно когда дело касается религиозных, богословских вопросов, но основная позиция остаётся у них неизменной с середины XVII в.: «никонианская» церковь — безблагодатная, все, кто поклоняется ей — погибшие люди, поэтому от этой церкви «надобно удаляться». Это обстоятельство заставляет старообрядцев «не весьма охотно» отпускать своих детей в церковноприходские школы и «весьма часто» не давать им закончить обучение — они берут их домой «доучивать» по псалтири, внушая при этом неприязнь к православной церкви, так как, по словам «буесловных» старообрядческих начётчиков, деятель-

ность которых «особенно вредна», Автономова из Корель-ско-Масельгского прихода, Пантюкова и Серкова из Шильдского, «преподавание 10 заповедей Закона Божия есть "люторская ересь"». И вместе с тем составители отчёта констатируют, что «с православными мирянами старообрядцы живут лучше, не чуждаются их и имеют близкое общение в делах житейских», хотя в некоторых местах ещё сохраняется старообрядческий обычай «не есть совместно с православными», который не имеет такого значения, как прежде, и «понемногу уничтожается».

Отношение старообрядцев к гражданской власти также остаётся традиционным; по словам отчёта, они не являются «откровенными и искренними», потому что, во-первых, «власть не даёт потачки их незаконным стремлениям – верить по-своему, во-вторых, «из памяти раскольников не исчезли те строгие меры, которые предпринимались гражданской властью против вождей раскола», и, наконец, в-третьих, «не могут старообрядцы простить власти того, что она находится в союзе с православною церковью, которая по их воззрениям – просто учреждение антихриста». Прибавим, что у олонецких старообрядцев, как и у всех других, были основания недружелюбно относиться к официальной православной церкви, которая сама относилась к ним в повседневной жизни как к сугубо враждебной силе. Вот один из примеров: 15 июля 1898 г. в Гангинском приходе грозой зажгло церковь, в тушении которой приняли участие и старообрядцы, церковь спасли, не дали ей сгореть. Но как об этом написали «Олонецкие епархиальные ведомости»? «Было даже несколько человек раскольников и один из них, главарь, даже молился в храме». В ежегодных «Обзорах Олонецкой губернии» справка о старообрядцах помещалась между разделами «Арестанты и места заключения» и «Пожары».

Значительный интерес представляет аналитический раздел отчёта, в котором рассматриваются причины сохранения старообрядчества, «многочисленные условия, благоприятствующие расколу», как говорится в документе. В числе первых указывается «плохое знание верующими православных истин христианской веры», поэтому они сами себе не могут дать «отчёт, во что и как они верят»: священник Громов, например, сообщает в миссию, что во время бесед с прихожанами ему «приходилось

часто слышать такие слова: "Бог знает, чья вера лучше"». С душевным сокрушением и единогласно миссионеры признают, что «состояние православия в епархии оставляет желать лучшего», что православные миряне в большинстве своём не только плохо знают эти истины православной веры, но и «подвержены многим суевериям», облегчая тем самым пропаганду старообрядчества. Факт равнодушия к православной церкви авторы отчёта видят в «духе времени»: «кто теперь похвалится, — восклицают они, — что вера православная везде горит тем же пламенем, как и прежде?». Такая ситуация, по их мнению, вполне объяснима: «ведь сколько "трудятся" над развращением» православного народа: и печать, и театры с кинематографами, и неверующая интеллигенция и т.д., а в Олонецкой губернии величайший вред принесли и приносят ссыльные, которые вместе с «местными рабочими, бывающими на отхожих промыслах в Петрограде и других местах», проповедуют атеистические идеи, утверждают, что «нет Бога». Кроме того, «нравственные недостатки пастырей всегда служат великим камнем преткновения немощной совести не только старообрядцев, но и искренне верующих православных, увеличивая тем самым раскол и сектантство»; почти на каждом собеседовании, отмечает далее Громов, старообрядцы именно на недостатки православных священнослужителей указывают как на одну из главных причин своего «удаления от церкви». К этому прибавляется и такой грех, как свойственное «пастырям церкви торопливое, с пропусками, совершение богослужения и треб, нарушение постов и т.д.». Следующая важная причина состоит в том, что значительные расстояния деревень «от приходского храма лишают православных возможности посещать церковь и тем невольно приучают народ к равнодушию» в делах веры, чем пользуются «пропагандисты раскола, предлагающие учение, что-де храма вовсе не нужно», что «можно спасаться и дома, творя молитву Исусову». Один из опытнейших в Олонецкой губернии служителей церкви, миссионер и педагог, родоначальник целой династии школьных учителей в советской Карелии, протоиерей Ржановский относил к числу «условий, благоприятствующих расколу» «давнее существование его в Олонецкой епархии», ставшее традицией в духовно-культурной жизни населения, которое «привыкло видеть

среди себя староверчество», отчего, видимо, «многие православные молятся двуперстно», чему способствуют также «родственные связи старообрядцев с православными и их неуклонное следование благословению родителей держаться раскола».

В отчёте отмечается исключительное внимание старообрядцев к «старой книге»; они склонны к её фетишизации, потому что эти книги якобы способствуют спасению их душ, и таким образом, «из сознания старообрядца "старая книга" вытесняет всё существенное в религии». Придавая такую важность старым книгам, «наши старообрядцы, — подчёркивают авторы документа, — по достоинству ценят и тех лиц, которые умеют хорошо, а главное в пользу раскола объяснять их», и относятся с особым «почтением и безграничным доверием к своим наставникам и начётчикам, являющимся единственными руководителями старообрядческого мира».

Вместе с тем в «последние 2—3 года среди старообрядцев замечается появление многочисленной современной раскольничьей литературы, щедро присылаемой из Москвы и других центров раскола». Миссионерам были известны сочинения видных старообрядческих писателей Л.Пичугина, Агапова, Пермякова, их так называемые «Выписки», разные «подпольные цветники и сочинения австрийцев», а также новопечатные книги, «по преимуществу творения св. отцов и сочинения наших профессоров духовных академий — Каптерева, Голубинского, Смирнова и т.п.». Особенно много «таких книг посылает сюда и привозит из Москвы известный начётчик Жарников», живший до недавнего времени в Олонецкой губернии. О том, насколько были глубоки и талантливы эти произведения. особенно работы Пичугина и Агапова, говорят сами миссионеры: чтобы «опровергнуть имеющиеся в них возражения» против официальной церкви, требуется «не поверхностное ознакомление» с ними, а необходимо тщательное и скрупулёзное их изучение, для чего требуется «перерыть буквально груды книг».

Отмечается также, что старообрядцы умело пользуются доставляемыми им «сочинениями», например, старообрядческие начётчики Волосовского прихода Пётр Аввакумов, Кенорецкого — Чазов и др. на собеседованиях с миссионерами аргументировали свои «защиты» книгой Деяний поморского Собора 1909 г. и бро-

шюрами поморского начётчика Льва Пичугина.

Особый акцент миссионеры делают на значительно возросшей в отчётном году активности старообрядцев различных согласий в приходах губернии, в которых «разного рода руководителей и требоисправителей весьма много», и там, где имеется «хотя бы горсть старообрядцев, там уже и наставник есть». Больше того, «часто всем делом» руководят женщины, в отчёте они названы «старыми девами», например, в д.Масельге (ныне это крупная железнодорожная станция. — *В.В.*) «пропаганду раскола» ведут «сбежавшая от мужа крестьянка» Мария Михкоева, в Паданском приходе — Иустина Михкоева, в д.Пустынки – Анна Иванова, в Кенорецком приходе наставничеством и начётничеством занимаются ещё две женщины-старообрядки. Далее перечисляются лица, занимающиеся «особенно вредною деятельностью»: Фома Богданов из Лычноостровского прихода, который «для требоисправлений и совращения в раскол» часто «путешествует далеко за пределы своего прихода», например, в Ялгубский, Кончезерский (это столичный Петрозаводский уезд. — *В.В.*) и в другие места. Это также Матвей Ащеулов, Александр Пантюков, Иван Автономов, «старец» Зосима «и другие лица», которые «ведут сильную пропаганду раскола» и в значительной мере «вредят православию». Миссионеры вынуждены откровенно говорить, что «борьба с ними нелегка», тем более, что их авторитет и влияние «в мнении их последователей стоят высоко», они имеют возможность свободно передвигаться по епархии и вести также благотворительную деятельность, привлекая на сторону раскола новых последователей.

Относительно внутренней жизни каждого толка «в отдельности» больших изменений в 1913 г. миссионеры не заметили. Отмечается вместе с тем, что «толк страннический сильно стремится к пропаганде своего учения», но заметных успехов добиться не смог, так как серьёзной помехой являются постоянные распри между «заправилами толка». Например, в Кенорецком приходе наблюдались сильные раздоры «из-за первенства»; дискуссии между «странниками» и «филипповцами» – «собеседования», проводившиеся в 3 приходах: Волосовском, Устьвольгском и Ольховском, – «никакого успеха не имели и кончились взаимными проклятиями». Филипповцев, по словам документа, «силь-

но занимает вопрос о браке: отрицая брак в теории, они имеют его на деле», а в некоторых приходах, как отмечает миссионер Успенский, в Масельгском, например, «они — фанатичные бракоборы», то же происходит и в других местах епархии. «Австрийский» толк весьма активно «старается распространиться за счёт беспоповства», ведя усиленную пропаганду своих идей в некоторых уездах губернии. Особенно сильная работа проводится в Плесском, Заднедубровском и Луговском приходах, которые «часто навещает лжеепископ Ипатий» со своими помощниками Фёдоровым и Староверовым, которые провели в этих приходах 5 «публичных бесед» с целью «поднять упавшую австрийщину», которая «в нашей епархии совсем не прививается» – всего насчитывается 60 её сторонников.

Отцы миссионеры, отчитываясь о своей антистарообрядческой и противосектантской работе, отмечают, что вся их деятельность вместе с приходским духовенством, «проявлявшаяся по преимуществу в проповедании Слова Божия, устройстве религиозно-нравственных чтений, в частных беседах при отправлении треб и т.п.», «была на высоте своего положения». Действительно, в отчёте подробно перечисляются заметные пропагандистские усилия миссионеров и священнослужителей епархии совокупно с ревнителями православия, направленные «на ослабление раскола», но конкретные цифры, представленные в рассматриваемом документе, говорят об ином: «присоединений к православию было 47, а совращений 39». Можно сказать, миссия в течение года работала почти вхолостую. Кроме того, официальный «Обзор Олонецкой губернии» за 1913 г. противоречит миссионерскому отчёту. Вспомним: в этом документе численность старообрядцев по губернии составляла 4208 человек, а в «Обзоре» она равна 2124 (?). Миссионерский отчёт, безусловно, более правдив – его составляли люди, ежедневно соприкасавшиеся со старообрядцами, они были, как слуги официальной церкви, кровно заинтересованы в нейтрализации «раскола» и проводили свою деятельность на основе учёта реального состояния старообрядческого движения в епархии, а «Обзор Олонецкой губернии» составлялся с явным стремлением и расчётом на благосклонность со стороны имперской администрации к губернским властям.

ЛИТЕРАТУРА

1. Журнал заседаний VП съезда оо. Миссионеров Олонецкой епархии 10–12 сентября 1911 года. Петрозаводск,1912.

2. Инструкция приходским священникам Олонецкой епархии в деле борьбы с расколом, с приложением списка книг для приходской противораскольнической библиотеки и статей закона, относящихся к расколу, и Постановления первых трёх Олонецких миссионерских съездов. Петрозаводск, изд. Братства преп. Александра Свирского,1901.

3. Миссионерский отчёт о состоянии и движении раскола и сектантства Олонецкой епархии и о деятельности епархиальной миссии против раскола и сектантства за 1913 год. Петрозаводск,1914.

4. Обзор деятельности отделов Православного Карельского Братства Олонецкой губернии. Петрозаводск,1910. 27 с.

5. Обзоры Олонецкой губернии. Приложения к Всеподданнейшим отчётам за 1892–95, 1902–04 и 1912–14 гг. // Национальный архив Республики Карелии.

6. Олонецкие епархиальные ведомости, №4 от 15 августа 1898 г. Петрозаводск,1912.

7. Устав кружков ревнителей Православия в приходах Олонецкой епархии. 1912.

8. Шахназаров О.Л. Старообрядчество и большевизм // Вопросы истории. 2002. №4. С.72–97.

В.В.НИКОНОВ

ИЗ ИСТОРИИ РЕЖИЦКОЙ КЛАДБИЩЕНСКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ОБЩИНЫ. 1858—1940 ГГ.

Для восточной части Латвийской республики, именуемой Латгале, характерно большое количество русского старожильческого населения. Его контингент формировался на протяжении достаточно длительного исторического периода, уходящего корнями в X—XI вв. и заканчивающегося первым пятилетием XX столетия. При этом конец XVII—начало XVIII вв. и вторая половина XVIII — начало XX вв. характерны концентрацией именно старообрядческого русского населения (1).

Только в Режице (с 1920 г. — Резекне) и Люцине (Лудза) с уездами по состоянию на 1940 г. насчитывалось 36 старообрядческих общин. Настоящая статья представляет собой фрагмент исследования, посвящённого истории указанных общин, Режицкой кладбищенской старообрядческой общине старопоморского согласия (далее РКО).

Основная масса русского, в том числе старообрядческого, населения проживала в уездах. Так, в 1780 г. в Режицком уезде насчитывалось 778 староверов, в 1826 г. — 17390 (2), в 1912 г. — 36340 (3). Что касается непосредственно города, то я предполагал наличие в нём старообрядческого населения в XVIII в. (4). Вновь выявленные документы заставили меня изменить своё мнение. По данным 1792 г., «город (Режица. — *В.Н.*) населён Белорусским народом законов греко-российского, унианского, римско-католического и еврейского» (5). Посемейные списки городских старообрядцев 1837 и 1844 гг. указывают 18 семейств (79 душ) и 19 семейств соответственно (6), и только в 1848 г. чувствуется заметный прирост — 172 души (7). Во второй половине XIX в. сложились

Никонов Владимир Владимирович — председатель Резекненской кладбищенской старообрядческой общины, Латвия.

благоприятные условия для развития города, стало расти население, старообрядческое в том числе. Так, если в 1862 г. это 590 человек (18,45% от общего населения), в 1867 г. — 913 (12,51%), в 1912 г. — 2168 человек (8). По донесению Режицкого городничего (1826 г.), «моленных и прочих зданий, в которых совершаются старообрядцами богослужения, не находится», всё немногочисленное староверческое население ходит исполнять требы в моленную в трёх верстах от города (9). Позднее стали нанимать частные дома и самовольно там собираться.

В 1858 г. в 400 саженях за городским окопом отводится земля под старообрядческое кладбище, где впоследствии формируется весь комплекс построек РКО (10). Первый молитвенный дом, якобы по устному разрешению начальника западного края М.Н.Муравьёва, возвели на общественные деньги в 1863 г. Как затем показало следствие, к его постройке были причастны 42 человека, а руководил сбором пожертвований и строительством мещанин Семён Иванович Синицин (11). Сооружение имело длину 6 и ширину 4 сажени (12,8 х 8,53 м), было покрыто соломой и внутри разделено на 2 комнаты с печами. Режицкий благочинный о. Перлашкевич в связи с этим доносил, что при кладбище выстроена моленная больших размеров и при ней повешена рельса (12).

Просуществовала она недолго, уже в 1865 г. по распоряжению Витебского губернатора генерал-майора В.Н.Верёвкина её опечатали. Началось дознание, которое для строителей не имело последствий, главный же виновник С.И.Синицин к тому времени уже скончался (в 1864 г.). В ноябре 1868 г. Режицкий уездный суд вынес постановление, по которому «дом, выстроенный для моленной, отдать в жилище раскольникам под надзор полиции» (13). Предполагалось устроить там богадельню, используя её как прикрытие. Старообрядцы моленную восстановили; но уже в мае 1869 г., по доносу, Режицкий уездный исправник производит осмотр, в результате которого были обнаружены иконостас, аналой, книги, кадильницы и другие предметы, свойственные моленной. Здание тут же опечатали, причём присутствовавшие при этом наставник Иван Иванов и собравшиеся староверы подтвердили, что на службу собирался народ из города и окрестных деревень. Шестнадцать богослужебных книг изъяли для отправки в консисторию (14), и опять началось следствие. Старообрядцы же по-прежнему, вплоть до

1880-х годов XIX в., продолжали собираться на молитву: летом в сенях опечатанной моленной, зимой в избе сторожа (15). Нанимались для этой цели также и частные дома.

В 1880—1884 гг. доверенные от «Общества старообрядцев Федосеевского Московского Преображенского согласия» мещане В.А.Васильев, О.С.Синицин, Е.Д.Колосов и крестьянин В.Китов неоднократно ходатайствовали о распечатывании моленной, но безрезультатно. В это время к кладбищенскому обществу принадлежало 150 семей (около 500 душ), то есть третья часть всего городского старообрядчества 1486 душ (16).

После этих неудач избирается другая тактика: Е.Д.Колосов в апреле 1885 г. подаёт прошение о разрешении построить на собственном участке, вблизи кладбища, семейный молитвенный дом, правда, с правом допуска на молитву посторонних лиц. Разрешения он не получил, однако в том же году, в течение месяца и, очевидно, на общественные деньги, моленная была построена. Пристав Булыгин 8 июня 1886 г. усмотрел, что во вновь выстроенном доме «раскольники самовольно открыли моленную», где и собрались на молитву. Здание опечатали, в очередной раз началось дознание, а иконы, книги и прочая утварь были конфискованы. Уголовное дело в отношении Колосова впоследствии было прекращено (17). Кладбищенские старообрядцы на некоторое время примкнули к Васильковской моленной, при этом неоднократно и безрезультатно ходатайствовали о распечатывании моленной в доме Колосова.

В 1890 г. от Васильковской моленной отделилась группа лиц, начавшая новый этап борьбы. Для начала здание переоформили на Леона Воробьёва (впоследствии, в 1915 г., он подарит его общине). В дело вступили достаточно состоятельные и влиятельные старообрядцы: Л.Воробьёв, Г.А.Разумеев, И.П. и Д.П.Синицины, Е.Синицин, И.Воробьёв, М.Воробьёв, А.Ф.Разумеев и Н.В.Козлов (18). Благодаря их энергии, денежным средствам и связям (в 1896 г. они дошли даже до государя) и учитывая, что в 1893 г. закрыли Васильковскую моленную, 28 июля 1898 г. взамен неё было разрешено открыть Кладбищенскую, или Щербаковскую (Аггеевскую) моленную, что и явилось датой официального открытия существующего храма. Разрешённый к переделке дом Воробьёва имеет 8 саженей в длину и 4 в ширину (17,07 х 8,53 м) и

«...представляет вид обыкновенного жилого дома». На момент открытия моленной РКО насчитывала 1202 души (19). При этом следует заметить, что в 1893 г. в доме Воробьёва поселился наставник Е.А.Щербаков. Там имелись комната для моленной и комната для чтения Псалтыря (20). Совершенно очевидно, что проводились самовольные моления. Это подтверждает письмо помощника начальника Витебского губернского жандармского управления, где он пишет, что Щербаков разъезжает по разным моленным и по большим праздникам ведёт безнаказанно службу по той причине, что «...к уездному исправнику Корецкому сходит закоренелый раскольник, богатый и влиятельный купец Иван Петров Синицин, "походотайствует", и за тем Щербаков служит смело». Полиция, несомненно, имеет выгоду, но доказать это нельзя; хотя, по слухам, только за разрешение молиться на Рождество Корецкий получил 70–75 руб. около 25 руб. — другой полицейский чин» (21).

Новое законодательство существенно упростило старообрядческую жизнь и дало новые возможности, которые режицкие староверы использовали сполна. Уже в декабре 1905 г. директор Департамента общих дел МВД Арбузов телеграфировал: «Прихожанам старообрядческого молитвенного дома в городе Режице министерством разрешено поставить колокол» (22). На сегодняшний день мне удалось обнаружить лишь неутверждённый вариант проекта пристройки, датированный мартом 1906 г. и подписанный академиком архитектуры Крыловым (?) — подпись неразборчива. Однако возведённое сооружение лишь в общих чертах сохранило конфигурацию колокольни. Колокола являются одной из достопримечательностей общины. Отлиты они на заводе Товарищества А.С.Лаврова в Гатчине. Большой колокол имеет вес 302 пуда 5 фунтов и подарен И.П. и М.Е.Синицыными; средний сооружён на общественные деньги, его вес — 158 пудов 30 фунтов; малый колокол, весом 69 пудов, подарен М.Е.Воробьёвым и М.А.Трубициным.

Интерьер перестроенного храма в 1908 г. украшали 110 икон и крестов, причём 44 крупнейшие из них подарены И.П.Синицыным. Большое количество икон написано Г.Е.Фроловым, встречаются работы его ученика П.М.Сафронова (23).

В 1907 г. община получила статус юридического лица. К 1912 г.

количество её членов выросло до 800, причём только 180 имели право голоса, то есть соответствовали возрастному цензу и полностью уплатили взносы (24). В 1922 г. членами общины были 2275 человек (25), в 1935 г. — 2025, из них 250 полноправных (26), в 1940 г. — 1300 и 112 соответственно (27).

В районе кладбища издавна находился домик, в котором проживали старики. На его основе в 1879 г. открыли богадельню, где поселилось около 40 человек (28). В 1901 г. строится новое здание богадельни, ремонтируется старое, возводятся различные хозяйственные постройки. Спустя семь лет, в 1908 г., богадельня получает официальный статус и устав. В обновлённой богадельне призревалось 24 человека; преобладали женщины (29).

В предреволюционные годы у кладбища окончательно сформировался старообрядческий комплекс из храма, богадельни, домов эконома и наставника и ряда хозяйственных построек, оценивавшихся в 23310 руб. Кроме того, в центре города находился двухэтажный дом, приносивший ежегодно 1360 руб. чистой прибыли. По завещанию И.Л.Синициной был получен неприкосновенный капитал в ценных бумагах на сумму 102960 руб. (30). В целом, источником формирования денежных средств служили доходы от продажи масла, свечей, аренды недвижимости, процентов с капитала, тарелочного сбора, пошлин за выдачу документов и членских взносов, которые платились очень плохо.

Расходную часть составляли затраты на покупку свечного материала, масла, расходы по содержанию храма, в том числе жалованье старосте (60 руб. в месяц), пономарю (10 руб.), сторожу-звонарю (25 руб.), кухарке (8 руб.), коровнице (5 руб.), помощнику учителя (35 рублей). В цифрах хозяйственная деятельность выглядела следующим образом (31):

Год	Приход (руб.)	Расход (руб.)	Прибыль/убытки	Источник
1914	2066	1670	+396	Кн.№2. 1914.
1915	6394	7710	-1316	Кн.№2. 1915.
1917	5577	5794	-217	Кн.№2. 1917.
1939	5279 (лат)	4293 (лат)	+286 (лат)	ЛГИА. Ф.1370. Оп.1. Д.2677. Л.124.

Заканчивая краткий обзор истории РКО, было бы несправедливо умолчать о наставниках. На сегодняшний день о них имеются неполные данные. Так, одним из первых был Иван Иванов (32), упомянутый под 1869 г. Отмечен он и в 1875 г. (33).

С 1893 г. наставником становится Ефрем Щербаков; фигурирует он и в 1902 г. (34). 26 лет с перерывом отслужил Архип Семёнович Синельников (с 1905 по 1915 и с 1924 по 1940 гг.) (35). В 1917 г. благословлён на наставничество бывший до того 25 лет головщиком Д.Е.Миролюбов (36); в 1922 г. — Н.В.Цветков, с 1 февраля 1940 г. — Иван Никифорович Заволоко (37).

Известно также, что помощником наставника в 1929—1940 гг. служил А.М.Тимашев (38).

Резюмируя запутанную историю РКО, следует отметить, что моленная при кладбище впервые появилась в 1863 г.; её здание впоследствии, видимо, вошло в состав богадельни. В 1885 г. строится дом Колосова-Воробьёва, на базе которого в 1898 г. официально устраивается существующая моленная. И, наконец, в 1906 г. делается пристройка колокольни и храм приобретает современный вид. После революции сколько-нибудь заметных строительных работ не производилось. Большинство из строений комплекса сохранилось и используется общиной по сей день.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Заварина А.А. Русское население восточной Латвии во второй половине XIX—начале XX века. Рига,1986. С.43.
2. Там же. С.26, 33.
3. Национальный исторический архив Республики Беларусь (НИАРБ). Ф.1430. Оп.1. Д.48280. Л.52.
4. См.: Никонов В.В. Резекне: Очерки истории с древнейших времён до апреля 1917 г. Рига,2000.
5. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф.ВУА. Д.18354. Л.140.
6. НИАРБ. Ф.1430. Оп.1. Д.10543. Л.69; Д.6698, Л.2—4.
7. Там же. Д.824. Л.1об.
8. Никонов В.В. Указ. соч. С.139; НИАРБ. Ф.1430. Оп.1. Д.48280. Л.363.
9. НИАРБ. Ф.1430. Оп.1. Д.478. Л.18.
10. Там же. Д.36640. Л.14об.

11. Там же. Л.14об.—15.
12. Там же. Л.14.
13. Там же. Ф.1416. Оп.2. Д.14037. Л.1.
14. Там же. Л.3—4.
15. Там же. Ф.1430. Оп.1. Д.36640. Л.6—18.
16. Там же. Л.60.
17. Там же. Д.37856. Л.1, 7, 14, 29, 30.
18. Там же. Д.40057. Л.4—5; Д.52941. Л.4.
19. Там же. Д.37185. Л.78, 80.
20. Там же. Д.52941. Л.21.
21. Там же. Д.41337. Л.11—12.
22. Там же. Д.53607. Л.2.
23. Никонов В.В. Указ. соч. С.134.
24. НИАРБ. Ф.1430. Оп.1. Д.48280. Л.52.
25. Латвийский государственный исторический архив (ЛГИА). Ф.1370. Оп.1. Д.145. Л.71об.
26. Там же. Д.2450. Л.182.
27. Там же. Д.2678.
28. Никонов В.В. Указ. соч. С.134, 135.
29. См. «Журнал заседаний совета РКО за 1911 г.».
30. Никонов В.В. Указ. соч. С.136.
31. Кн. №2 — Книги прихода, расхода и состояния сумм молитвенного дома Режицкой Старообрядческой кладбищенской общины .
32. Латвийский государственный исторический архив.
33. НИАРБ. Ф.1430. Оп.1. Д.36640. Л.14об.
33. Записка настоятеля Никольского единоверческого монастыря игумена Павла о трёх его беседах с беспоповскими наставниками в городе Режицах Витебской губернии 26, 27 и 28 февраля 1875 г. // Истина. Кн.41. Псков,1875. С.41.
34. Полоцкие епархиальные ведомости. 1902. №2.
35. ЛГИА. Ф.1370. Оп.1. Д.1038. Л.19.
36. НИАРБ. Ф.622. Оп.2. Д.47. Л.1.
37. ЛГИА. Ф.1370. Оп.1. Д.145. Л.71.
38. Там же. Д.2518. Л.19.



А.Б.ОСТРОВСКИЙ

ФОРМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРИЗНАНИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ПОСЛЕ ПРИНЯТИЯ УКАЗОВ 1905–1906 ГГ., ЛЕГИТИМИРОВАВШИХ ВЕРОТЕРПИМОСТЬ

Исторический период 1906–1917 гг., то есть после принятия указа о веротерпимости (1905) и указа, регламентировавшего нормы образования и действия старообрядческих общин (1906 г.), и вплоть до отмены каких-либо вероисповедных ограничений после Февральской революции 1917 г., может быть охарактеризован как период институциализации старообрядчества в условиях ограниченного общественного признания. Проблема притеснения/признания старообрядчества теперь зависела, главным образом, от позиции одного из трёх социальных субъектов: местного чиновничества; местного «православного» духовенства; прихожан Православной церкви.

На страницах журнала «Церковь», выходившего в 1908–1914 гг., и преемственно сменившего его журнала «Слово Церкви» в 1914–1917 гг., издававшихся старообрядцами, приемлющими священство Белокриницкой иерархии, можно обнаружить обширные сведения, поступившие из многих губерний России, как о формах притеснения, так и формах нового для российской действительности признания старообрядчества как христианской конфессии. Журнал в течение всего этого периода выходил еженедельно, и значительная часть сведений об актуальном взаимодействии старообрядцев с тремя вышеуказанными субъектами была представлена в разделе «Приходские вести», позднее названном «Церковно-общественная жизнь». При том, что выходили и другие старообрядческие журналы, мы ограничиваемся анализом публикаций только журнала «Церковь» («Слово Церкви»), во-первых, потому что только издания этого журнала охватывают весь рассматриваемый историчес-

Островский Александр Борисович – д.и.н., Российский этнографический музей.

кий период и, во-вторых, поскольку именно белокриницкое согласие (в силу обладания иерархией священства и организованностью в масштабе России) объективно выступало главной альтернативой официальному православию. Приведём результаты контент-анализа публикаций журнала, описывающих факты гонений (притеснений), всё ещё имевших место, а затем — факты общественного признания.

Оставляя в стороне словесные оскорбления, совокупность всех прочих ситуаций притеснения можно, полагаем, разбить на 3 группы:

– препятствия к отправлению службы: противодействие сбору средств на храм, строительству, открытию и функционированию храма или моленной (упомянуты 2 ситуации); препятствия в проведении крестных ходов (12 ситуаций — во Владимирской, Вятской, Екатеринославской, Калужской, Московской, Саратовской, Смоленской, Томской, Ярославской губерниях, Донской области), в проведении публичных процессий при венчании, погребении (4 ситуации); преследования за ношение облачения старообрядческими священниками (3 ситуации); за именование себя духовным званием (2 ситуации) и др.; всего 25 ситуаций;

– притеснения в ситуациях межконфессионального характера: взыскания средств на содержание «православного прихода» (3 ситуации — в Архангельской, Московской, Нижегородской губерниях); привлечение к суду, запугивание за то, что священник присоединил к старообрядчеству «православного» или единоверца (7 ситуаций — в Вятской, Калужской, Пермской, Смоленской, Тобольской губерниях, Донской области); преследование за венчание с «православным» (5 — в Вятской, Калужской, Пермской, Саратовской губерниях, Донской области); отказ в отпевании по дониконовскому обряду того, кто лишь числился принадлежащим господствующей церкви, или преследование за проведение отпевания (4 ситуации) и др.; всего 23 ситуации;

– дискриминация экономического или социального характера: преследование учителей-старообрядцев (отказ выплачивать жалованье и др.); запрет на открытие старообрядческого училища; отказ в приёме документов в военное училище, отказ произвести в прапорщики ввиду принадлежности к старообрядчеству и др.; всего 12 ситуаций.

Более половины — 49 из 60 — ситуаций притеснения приходится на предвоенные 1908–1913 гг., но и в военные годы такой тип притеснений, как социальная дискриминация, не снижается (6 из 12 упоминаний по этой рубрике). Наибольшее число притеснений определялись нежеланием местных властей и «православного» духовенства признать право публичного изъявления — старообрядческие крестные ходы и другие процессии.

На фоне этого противодействия, отчасти обусловленного инерцией, отчасти — сознательной борьбой за паству, числившуюся за господствующей церковью, приведём результаты анализа того, как освещены в журнале формы признания старообрядчества:

– присутствие представителей власти и/или господствующей церкви на старообрядческой службе — на храмовом празднике, при закладке или освящении храма — упомянуто в 11 ситуациях (Виленской, Калужской, Курской, Московской, Пермской, Самарской, Томской губерниях, Донской области);

– заказ, предложение со стороны властей старообрядцам провести общественный молебен (от бездождия, при освящении места для постройки училища, нового фабричного здания и др.) или принять присягу выбранных должностных лиц — всего 11 ситуаций (во Владимирской, Московской, Оренбургской, Пермской, Саратовской, Томской, Херсонской, Черниговской губерниях, Донской области);

– содержание земством старообрядческих школ (2 упоминания — в Донской области и ряде губерний);

– устранение конфликта, возникающего при конфессионально-смешанном браке (2 ситуации — в Казанской, Ковенской губерниях).

Общее число обнаруженных нами ситуаций признания старообрядчества со стороны местных властей, священства РПЦ составляет 26, причём значительная часть (21) приходится на предвоенные 1908–1913 гг. Если сопоставить факты общественного признания с происходящими в основном в тех же губерниях фактами притеснения, то можно заключить, что на местном уровне признание института старообрядчества сочетается с попытками ограничить его публичное функционирование.

На уровне деревенской общины, где сосуществовали две и более христианские конфессии, появлялись новые формы противостоя-

ния, где субъектом выступал или священник господствующей церкви, или таковым оказывались крестьяне-«православные». Приведём материалы журнала.

Таблица 1. Межконфессиональное противостояние

Год	Типичные ситуации		Кол-во
	«Православный» (или единоверческий) священник выказывает противостояние старообрядцам	**Прихожане РПЦ выказывают противостояние старообрядцам**	
1911	*Попытка «правосл.» священника воспрепятствовать своей пастве участвовать в торжественной встрече иконы, написанной старообрядцем (список с иконы XIV в.) и переносимой из Яросл. г. (Костромск. г.). *«Правосл.» священник приказал разрушить здание церкви — только оттого, что её посещали старообрядцы-беспоповцы, а мотивировал тем, что будет построена новая (Арх. г.) *При встрече в праздник Преполовения крестных ходов — старообрядцев и единоверческого (там только несколько человек) единоверческий священник выказал злобу и затем окропил старообрядцев водой своего освящения (Кубанск. обл.). *По мнению местного корреспондента, «правосл.» священники «готовы растерзать всех старообр. священ-	*Старообрядцев-поморцев лишают земельного надела, не дают им из общественной лесной дачи дровяного леса для отопления молитвенного дома (Нижегор. г.) *Погром на старообр. кладбище: намогильные кресты сломаны, памятники побиты; по мнению местного корреспондента, кощунство совершено «казёнными православными» (Костромск. г.).	7

	нослужителей за то, что те не пренебрегают своими обязанностями» (Сарат. г.) (1). *Хотя в новом училище большинство составляют дети старообрядцев и его здание уже освятил старообр. священник, приехал назначенный законоучителем новообрядческий иерей и заново освятил училище, заявив, что он здесь хозяин (Тобольск. г.).		
1912	*Попытка миссионера запретить последователям господств. церкви приходить на освящение старообр. храма, совершаемое приехавшим московским епископом (не удалась, Владим.г.). *Приехавший миссионер, узнав, что «православные», посетившие старообр. богослужение, получили большое положительное впечатление, потребовал со старообрядцами не здороваться; придя в старообр. храм, заявил там: «ваша церковь — фальшивая бумажка»; по мнению корреспондента, миссионер «разорвал прежнюю тесную связь двух обществ — старообрядческого и никонианского» (2) (Кубанск. обл.).	*Под влиянием единоверч. священника члены его паствы не снимали шапок, когда мимо них шествовал крестный ход старообрядцев во главе с епископом, приехавшим на освящение старообр. храма (Донск. обл.).	3
1913	*Старообрядцы, встретившись на Иордани с крестным ходом единоверцев, вынуждены дожидаться, пока единоверч. священник не произне-	*В ответ на просьбу старообрядцев-поповцев (они составляют треть населения, остальные — «православные», единоверцы и беспо-	7

	сет речь против старообрядчества (Черниг. г.). *Архиерей прислал миссионера, чтобы тот не допустил присутствия «православных» на освящении старообр. храма (Владим. г.) *Не сумев отговорить свою паству от присутствия на освящении старообр. храма, «правосл.» священники пришли сами и вступали в споры и пререкания со своими прихожанами, «которые указывали отцам на несоответствие их слов с делом» (3) (Сарат. г.).	повцы) о выделении площади для постройки храма сельский сход отказал (Екатеринб. г.). *Под влиянием миссионера прихожане РПЦ на сельском сходе отказали старообрядцам в выделении земли для храма (Моск. г.). *Местное духовенство так настроило «православных» крестьян, что те отказали старообрядцам в отведении места для храма (Арх.г.). * «Много грубых насмешек со стороны врагов старообрядцев» (4), когда те из-за болезни священника не смогли совершить крестный ход на Иордань (Калужск. г.)	
1914	*Упомянуто, что в 1910 г. «правосл.» священник вымогал деньги за место на кладбище для похорон старообрядца (сначала 4 р., а узнав, что отпевает старообр. священник, в облачении, 10 и 25 р.). Возмущённые этим поступком, крестьяне-никониане заявили сторожу: «Земля не ваша, и вы не имеете права требовать даже что-нибудь», — отшибли топором запор на воротах, и старообрядцы предали тело земле (Яросл. г.)(5).	*В течение 4 мес. сельское общество отказывало в выделении земли для постройки старообр. храма; позднее во время постройки препятствовали, «никониане всячески над нами издевались, а их священник нашу церковь обзывал совсем неприличными словами» (Симб. г.)(6).	2
1915	*Старушку, которая ранее перешла из старообрядчества в «православие», а ещё через 20 лет присоединилась опять		3

	к старообрядчеству, вскоре умерла, по настоянию «правосл.» священника похоронили не на старообр. кладбище, а на «православном»; читать по покойнице «правосл.» отец разрешил старообрядкам, а на кладбище велел убрать у покойницы лестовку, венчик, рукописание и сам вёл отпевание; его прихожане возмутились таким поступком (Донск. обл.) *Епископ господствующей церкви, посетивший старообр. храм, не лобызал икон, и этот факт он акцентировал в миссионерской газете. *«Казённые миссионеры», при встрече с крестным ходом — переносившим, во главе со старообр. митрополитом, чудотворную икону — не сняли шляп, сделали это только при окриках публики (Владим. г.).		
Всего	14	8	22

Противостояние обычно выражалось в конкретных поступках, но иногда ограничивалось злобой в адрес старообрядческого священства и неуважительным отношением к старообрядческим святыням. Весьма показательны все случаи, когда субъектом размежевания общества по конфессиональному признаку выступали сами крестьяне-«православные», что часто проявлялось в отказе наделить старообрядцев землёй для постройки храма (5 случаев по 5 губерниям). Даже если подобные ситуации инициировались священством, именно крестьяне-«православные» выступали субъектом притеснения старообрядцев и раскола деревенского общества.

Однако, как отмечается на страницах журнала, ведущей тенден-

цией в ряде местностей становится не противостояние, а сближение, взаимопонимание крестьян, принадлежащих различным христианским исповеданиям: «...после провозглашения религиозной свободы в России, отношения новообрядцев к старообрядцам стали дружественными и братскими. Не говоря уже о том, что теперь более не слыхать со стороны их насмешек над старообрядчеством, они восхищаются уставностью старообрядческих богослужений, которые им приходится видеть при открытых церковных процессиях старообрядцев» (7).

Ещё в одной публикации 1911 г. из Нижегородской губернии противопоставлены эмоциональные аспекты отношения к старообрядцам «православных» крестьян и духовенства: миряне «только в редких случаях проявляли враждебное отношение к старообрядчеству, и не общей массой, а какой-нибудь один выскочка, пропитанный миссионерско-полицейским духом. Народ же ... очень благожелательно и добросердечно относится к старообрядчеству и его священнослужителям, с благоволением прислушивается к их богослужению и нередко открыто высказывает свою радость, видя истовое, уставное совершение служб старообрядческим духовенством. За весь прошлый год, как и за всё последнее время религиозной свободы, не произошло между старообрядцами и новообрядцами какого-либо столкновения или просто недоразумения во время публичного совершения старообрядцами богослужения. Враждебно к старообрядчеству только духовенство господствующей церкви и главным образом — её миссионерство, а мирянен-народ мирно уживаются со своими братьями-старообрядцами» (8).

Пожалуй, наиболее ярким подтверждением тенденции к исчезновению неприязни к старообрядчеству как к иной христианской конфессии служат многочисленные случаи присутствия прихожан «православной» и единоверческой церквей на богослужениях, крестных ходах старообрядцев.

Отметим, что наибольшее число упоминаний об участии официально православных и единоверцев в церковной жизни старообрядцев приходится на предвоенные 1912–1913 гг., более трети всех за 10 лет (41 из 121). Если рост числа упоминаний от 1908–1909 гг. (21 случай) к 1912–1913 гг. (41) вполне может объясняться усилением тенденции к терпимости и сближению, то заметный спад в числе упоминаний в годы войны, в 1914–1917 гг. (26) вряд ли

Таблица 2. Участие «православных» и единоверцев в церковной жизни старообрядцев (кол-во упоминаний; губернии)

Год	Присутствие на службе в храме в праздник и/или проводимой епископом	Присутствие при закладке или освящении храма и/или поднятии крестов, колоколов	Участие в крестном ходе и/или молебне на ярмарке, на реке, полях, кладбище	Присутствие на бракосочетании, похоронах старообрядцев	Кол-во
1908	Моск., Сарат., Черниг. г. 3	Моск., Сарат. г. 3	Сарат., Тверск. г. 3		9
1909	Екатеринб., Сарат. г. 2	Калужск., Нижегор., Сарат., Самарск., Томск. г. 6	Владим., Моск., Подольск. г. 3	Калужск. г. 1	12
1910	Екатеринос., Киевск., Иркутск., г. Юго-Вост. ж.д. 4	Вятск., Курск., Моск., Пенз., Сарат., Симбирск. г. 10	Владимир., Пензен., Сарат. г. 3		17
1911	Екатеринос., Моск., Казан. г. 3	Казан., Москов., Омск., Пермск., Томск. г. (у поморцев) 6	Екатеринб., Калужск., Костромск., Москов., Томск. г., г.Рига. 6	Оренбург. г. 1	16
1912	Екатеринос., Костромск., Тверск. г., Приморск. обл., г.Рига. 7	Донская, Кубанск. обл., Калужск., Пермск., Томск. г. 10	Бессарабск., Екатериносл., Самарская, Сарат. г. 5		22

1913	Екатеринб., Калужск., Московск., Тверск. г., Уральская обл. 6	Владимирск., Калужск., Нижегородск., Саратовск., Херсонск. г., г.Петроград 8	Калужск., Нижегородск., Тверск., Яросл. г., Донская обл. 5		19
1914	Калужск., Московск., Ставропольск. г. 3	Костромск., Пензенск., Симбирск., Тверск, Смоленск. г. 5	Московск., Херсонск. г. 2		10
1915		Донск., Уральск. обл., Московск, Пермск. г. 4	Московск. г. 1	Екатериносл. г. 1	6
1916	Екатериносл., Владимирск. г. 2	Донская обл., Костромск., Московск. г. 3	г.Петроград 1		6
1917	Донская обл. 1	г.Владивосток 1	Московск., Саратовск г. 2		4
Всего	31	56	31	3	121

свидетельствует о возникновении обратной тенденции. Похоже, это происходит ввиду снижения внимания корреспондентов с мест к данному аспекту церковно-общественной жизни, да и этот раздел занимает в военные годы весьма скромное место, помещаемые там сообщения довольно кратки.

Обращает на себя внимание, что в целом за 10 лет, в том числе в предвоенные годы, преобладает такая форма участия «православных» и единоверцев в церковной жизни старообрядцев, как присутствие при закладке, освящении храма или поднятии крестов, колоколов (в с.Верея Московской губернии «православные» даже

помогали поднимать колокол старообрядцам) (9). По-видимому, возникновение, довершение старообрядческого храма воспринимались и официально православным населением как знаменательное событие, обладающее духовной значимостью. В ряде случаев упомянуто, что прихожане РПЦ присутствовали, невзирая на противодействие этому со стороны «православного» священника. Наиболее деятельно их участие проявлялось в крестных ходах; здесь встречается упоминание о «представителях господствующей церкви», или «никонианах», «новообрядцах», как о молящихся, а не только как о зрителях.

Итак, наряду с инерцией притеснений, выявляются две тенденции в общественном признании института старообрядчества (в условиях сохраняющегося статуса «господствующей церкви» у официального православия): а) противоречивость этого признания, и в основном только права старообрядчества на определённую общественную роль, — со стороны местных властей и господствующей церкви; б) духовное признание со стороны «православного» населения.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Церковь. 1911. №29. С.707
2. Там же. 1911. №27. С.658
3. Там же. 1913. №24. С.587
4. Там же. 1913. №22. С.540
5. Там же. 1914. №26. С.624
6. Там же. 1914. №10. С.245
7. Там же. 1910. №49. С.1205
8. Там же. 1911. №2. С.40
9. Там же. 1910. №2. С.56

А.А.ГОРБАЦКИЙ

БЕЛОРУССКОЕ ИМЕНИЕ ВЕТКА И ЕГО СУДЬБА В НАЧАЛЕ XX В.

Сохранившиеся до наших дней очаги старообрядческих поселений представляют собой большую ценность как для изучения истории старообрядчества, так и для изучения традиционной русской культуры. Одним из таких районов в Беларуси, где в течение многих десятилетий учёные и краеведы проводят различного рода полевые исследования, является юго-восток Гомельской области (Ветковский, Добрушский, Гомельский районы).

В 1899 г. на юго-востоке нынешней Гомельской области старообрядцы были расселены следующим образом: г.Гомель – 1139 душ мужского пола и 1293 души женского пола; Гомельский уезд – 8619 душ мужского пола и 8447 душ женского пола (1).

Одним из самых сложных и насыщенных фактами и событиями периодов в истории старообрядчества была вторая половина XIX–начало XX вв. В это время очень быстро решались проблемы, на которые, казалось бы, необходимы были десятилетия. В России поменялась внутренняя ситуация и политика деятельности правительственных ведомств, а проблема старообрядчества встала так остро, что возникла необходимость дать старообрядцам определённые гражданские права и свободы.

Отмена крепостного права и социально-политическая ситуация в 50-е–60-е годы XIX в. в белорусских губерниях и с ними соседних Польше и Литве заставила царя и правительство обратить внимание на старообрядцев, которые проживали на белорусских землях. Причин было две: первая – решение земельного вопроса, вторая – решение вопроса об отношении между польскими помещиками и старообрядцами после того, как последние помогали царским войскам в подавлении крестьянских выступлений.

Горбацкий Андрей Александрович – д.и.н., Брестский государственный университета им.А.С.Пушкина..

22 мая и 3 июня 1876 г. царским указом были установлены правила об устройстве единоверцев и старообрядцев на собственнических землях в северо-западных и белорусских губерниях. На всех землях, где единоверцы и старообрядцы поселились до 17 июня 1863 г., занимаемые ими наделы оставались в постоянной и бессрочной их аренде на тех же условиях, на которых они пользовались наделами на то время. Эти условия могли быть изменены только в случае добровольного согласия двух сторон, с сохранением всех правил аренды. Территория таких наделов и условия пользования ими должны были подтверждаться мировыми посредниками и вноситься в отдельный по каждой бессрочной аренде акт (Министерство внутренних дел и Министерство юстиции должны были составить правила о порядке написания актов бессрочной аренды).

Участки, которые выделялись в постоянную и бессрочную аренду единоверцам и старообрядцам, могли быть приобретены ими в собственность как по согласию с их владельцами, так и по требованию владельца. Отметим, что само законодательство о приобретении земли в собственность старообрядцами на белорусских землях разрабатывалось очень медленно, а сам выкуп зачастую тормозился как представителями власти, так и представителями официальной православной церкви.

Примером тому является материал, обнаруженный нами в Российском государственном историческом архиве и озаглавленный: «О запрещении раскольническим обществам приобретать недвижимость имение Ветка».

10 апреля 1900 г. министр юстиции Н.В.Муравьёв получил письмо от обер-прокурора Св. Синода. В письме обер-прокурор, ссылаясь на информацию, полученную от преосвященного Могилёвского и Мстиславского Михаила, писал: «В пределах Гомельского уезда расположен ветковский приход, который в своём составе заключает большое число раскольнического населения и по своему центральному положению среди других слобод, с тем же населением, имеет особое значение в раскольническом мире. В судьбе этого прихода ожидается крайне нежелательное явление: местечко Ветка и прилежащие земли покупаются компанией купцов раскольников. Между тем, местное население прямо зависимо от помещика, так как все православные меща-

не, часть православных крестьян и до половины раскольников живут на помещичьей земле и пользуются различными угодиями ветковской экономии. При таких условиях будущим помещикам раскольникам возможны всякие интриги в отношении православной церкви и православной миссии, ибо при всяком удобном случае эти помещики могут поставить несогласных с ними в особый материальный гнёт. Легко ожидать при новых властях усиления большой сплочённости раскольников, а это обстоятельство вряд ли кому желательно, если смотреть на Ветку как на давнее гнездо раскола, неоднократно вызывавшее разные меры со стороны правительства» (2). Сообщалось далее, что преосвященный Михаил предлагает Св. Синоду не допустить перехода имения Ветка в руки старообрядцев во главе с Заворотным.

17 января 1900 г. купцы старообрядцы Заворотный, Скорняков и Нехаевский получили свидетельство на право покупки имения Ветка. Юридическое оформление выкупа имения планировалось на 28 апреля 1900 г.

Согласно существующему на то время законодательству купцы старообрядцы имели полное право на приобретение имения. В частности, законы от 10 июля 1864 г. и от 10 декабря 1865 г. запрещали выдачу свидетельств на право выкупа земли только евреям и лицам польского происхождения, а всем остальным дееспособным административная власть по своему усмотрению не имела права не выдать свидетельств на право покупки земли.

Лично от себя обер-прокурор Св. Синода далее в письме министру юстиции писал: «По поводу изложенного сообщения Могилёвского Преосвященного и с своей стороны нахожу, что в 1837 г. состоялось Высочайшее повеление, в коем изображено: Государь Император, принимая во внимание, что и церковь господствующего вероисповедания не иначе может приобретать недвижимую собственность как с особого каждый раз Высочайшего разрешения и это раскольническое общество, которое само не признаётся законным, не может законно приобрести недвижимую собственность, изволил признать необходимым и впредь принять сие правило в непосредственное руководство при рассмотрении дел об имуществах или их заведения. Но дабы, по вкравшемуся в прежнее время попущению, не совершались вновь незаконные акты в пользу раскольнических обществ и заведений,

Его Величество 13 февраля 1837 г. Высочайше повелеть соизволил: Министру внутренних дел сообщить Министру Юстиции секретно, предписать губернским прокурорам о тщательном наблюдении, чтобы таковые незаконные акты не были признаваемы и утверждаемы присутственными местами (собрание постановлений по части раскола стр. 191» (3).

В конце письма обер-прокурор Св. Синода просит министра юстиции Н.В.Муравьёва рассмотреть данный вопрос и помешать выкупу купцами старообрядцами имения Ветка. «О последующем покорнейше прошу не оставить меня уведомленным», – напоминал обер-прокурор.

Выкупная операция земли старообрядцами была намечена на 28 апреля, поэтому Министерство юстиции уже 15 апреля 1900 г. под грифом «секретно» направляет письмо обер-прокурору Синода. Письмо было написано в первом департаменте (часть юрисконсультская) и подписано товарищем министра юстиции сенатором Бутовским.

Анализируя данное письмо, можно выделить основные пункты, на которые было обращено внимание в Министерстве юстиции:

1. В Министерстве юстиции считали, что упомянутый указ императора 1837 г., даже если считать его не отменённым никакими последующими указами верховной власти, едва ли может рассматриваться в качестве руководства к действию для министерства по рассматриваемому вопросу.

2. В данном случае покупателями имения Ветка являются определённые три лица, которые, между прочим, лишь из-за принадлежности к расколу не могут быть ограничены в общих правах, то есть в приобретении недвижимого имущества. В действующем законодательстве не содержится соответствующих положений, и предложенный к заключению в ближайшем будущем договор о переходе названного имения к новым владельцам не может быть отнесён к числу незаконных актов.

Далее в письме обращалось внимание на то, что в прежнее время, при существовании губернских прокуроров, которые обязаны были следить за деятельностью местных объединений, Министерство юстиции действительно осуществляло контроль за правильностью совершения отдельных крепостных актов. С упразд-

нением же должностей губернских прокуроров и преобразованием всей судебной системы проверка возложена на нотариусов и старших нотариусов, представляющих соответствующие судебные учреждения. В руках же генерал-губернатора сосредоточен лишь общий надзор за указанными должностными лицами, как и за остальными членами судебного ведомства.

Далее в письме товарищ министра юстиции пишет: «По сим основаниям я крайне затрудняюсь в чём-либо оказать, с своей стороны, ведомству православного исповедания содействия в деле предупреждения перехода имения Ветка во владение лиц, причастных к расколу».

Заканчивается письмо разъяснением существующего законодательства и советом. По действующим правилам в Западном крае имения могут быть приобретаемы лишь лицами, получившими от местной администрации разрешение на это, свидетельство. Причём, согласно буквальному смыслу этого закона и неоднократным разъяснениям, в выдаче свидетельств может быть отказано по личному усмотрению генерал-губернатора или губернатора, независимо от того, к какой национальности или вероисповеданию относится проситель. Поэтому в данном случае принять меры по предотвращению приобретения имения Ветка Заворотным, Скорняковым и Нехаевским может Могилёвский губернатор (4).

Проследить до конца решение вопроса, связанного с выкупом старообрядцами имения Ветка, нам пока не удалось.

4 июня 1901 г. императором было утверждено положение о поземельном устройстве единоверцев и старообрядцев, проживающих на владельческих землях в северо-западных и белорусских губерниях. В положении говорилось об обязательном выкупе земли единоверцами и старообрядцами на основании добровольного их согласия с владельцами или по требованию последних. Правительство гарантировало своё содействие. Выкупные операции должны были завершиться к 7 августа 1901 г. Положение возлагало проведение выкупных операций на местах на учреждения по крестьянским делам. Для осуществления выкупных операций заявления старообрядцев и единоверцев были не обязательными. Крестьянские учреждения должны были по собственной инициативе приступить к налаживанию быта единоверцев и старообрядцев (5).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ведомость о количестве народонаселения по вероисповеданиям в Могилёвской губернии за 1899 год // Памятная книжка Могилёвской губернии на 1901 г. Могилев,1901.

2. Российский государственный исторический архив. Ф.1405. Оп.542. Д.1518. Л.1–2.

3. Там же. Л.2–4.

4. Там же. Л.4–8об.

5. Национальный исторический архив Республики Беларусь. Ф.1595. Оп.1. Д.50. Л.155–156.



Н.С.МУРАШОВА

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ ВАЖНЕЙШИХ ДАТ ИЗ ИСТОРИИ АЛТАЙСКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА*

Воссоздание хронологии событий помогает проследить историю возникновения и дальнейшего развития центров русского старообрядчества. Одним из таких самобытных центров является Алтай, где первые староверы появились в XVIII в. Некоторые из них оказались в числе прочих русских переселенцев, подпавших под правительственные указы о заселении новых земель в связи с основанием крепостей и заводов. Другие же были беглецами, скрывавшимися в труднодоступных ущельях Алтайских гор от правительственных повинностей, крепостной неволи и религиозных гонений. Таким образом, XVIII в. представляет собой период начального складывания традиций алтайского старообрядчества, поскольку это было время активных переселенческих процессов, когда на новое место жительства приезжали выходцы из различных мест европейской части России и Сибири.

В XIX в. наступает общая стабилизация в жизни алтайского старообрядчества. Переселенцы окончательно адаптируются к новым условиям, о чём свидетельствуют образование многочисленных деревень, налаживание связей между различными старообрядческими толками, появление уроженцев. Наиболее благоприятным периодом в истории алтайского староверия предстаёт время со второй половины XIX в. до 10-х годов XX в., что связано со смягчением политики правительства в отношении старообрядцев.

С установлением советской власти начались религиозные притеснения, в результате которых духовные устои алтайского старообрядчества были заметно подорваны. И лишь в последние десятилетия активизировался процесс религиозного возрождения:

*Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект 01-04-18027Е).

Мурашова Наталья Сергеевна – к.искусствоведения, Новосибирский государственный педагогический университет.

открываются новые храмы и моленные, в общины привлекается молодое поколение. Однако во многих отдалённых от городов деревнях, напротив, религиозные традиции разрушаются и угасают.

Такова общая картина исторического развития старообрядчества на Алтае. Как же выглядит она в конкретных фактах, сменяющих друг друга? На основе сведений из книжных источников, а также данных, полученных во время экспедиций сотрудников Новосибирской консерватории и был составлен хронограф алтайского старообрядчества XVIII–XX вв.

1720-е годы – появление первых старообрядцев на Алтае (9).

1737 г. – издано распоряжение об употреблении раскольников при казённых заводах к горным работам и о содержании их под крепким караулом (2).

1738 г. – издано распоряжение о переписи раскольников на демидовских заводах для включения их в феодальную податную систему (2).

1739 г. – Тобольская консистория объявила розыск раскольников в районе Томска, Кузнецка, Бердска, Белоярской слободы (12).

1742 г. – самосожжение старообрядцев в д.Лепехино Белоярской слободы (12).

1745 г. – арестован и отправлен в Тобольск старообрядческий начётчик Семён Тавдин, приписанный к Барнаульскому заводу (3).

1745 г. – в Барнауле состоялся богословский спор о вере между выходцем из Выговской пустыни Гаврилой Семёновым и католиком А.Беэром. Подробности религиозного диспута зафиксированы в рукописной книге Г.С.Украинцева «Вопросоответное разглагольство верою латынянина бригадира Беэра с завоцким жителем Оукраинцевым, чинимое в 745 году», хранящейся в Государственном Историческом музее в Москве (3).

1746–1747 гг. – самосожжение старообрядцев в деревнях современного Шипуновского района (12).

1747 г. – побег Семёна Тавдина из Тобольска в Барнаульский завод, где он исправлял обязанности духовного отца (3).

1748 г. – побег двух заводских рабочих Биткова и Плотникова через Убу в долину р.Бухтарма, в результате задержания которых властям стало известно о наличии поселений в глубине Алтайских гор (13).

1750 г. – из Тобольской консистории в Барнаул поступила

промемория с требованием арестовать всех старообрядцев, живущих по рекам Чумыш и Чарыш в деревнях Кашкарагаихе, Тайменской, Луговой, Кармацкой, Чесноковской, Бельмесевой и Беспаловой. Духовный заказчик Самсон Мефодиев массовых арестов не предпринял, опасаясь самосожжения староверов (3).

1753 г. – барнаульский протоиерей Василий Иванов донёс в Тобольскую консисторию о готовящихся самосожжениях старообрядцев, проживающих близ д.Шипицыно на Чумыше (3).

1760 г. – издан сенатский указ «О занятии в Сибири мест от Усть-Каменогорской крепости по р.Бухтарме и далее до Телецкого озера, о построении там в удобных местах крепостей и заселении той стороны по рекам Убе, Ульбе, Березовке, Глубокой и прочим речкам, впадающим в Иртыш-реку, русскими людьми до 2 тысяч человек» (1).

1761 г. – прапорщик Зелёный, сопровождавший горную партию, обнаружил первое тайное поселение старообрядцев-каменщиков около одного из притоков р.Тургусун (1).

1762 г. – Екатерина II издала манифест, в котором приглашала вернуться в Россию русских раскольников, бежавших от религиозных гонений в Польшу, при этом место жительства они могли выбрать либо прежнее, либо Сибирь, в том числе и Алтай (14).

1764 г. – образование первых посёлков староверов-поляков в Змеиногорском округе: Екатерининки, Шемонаихи, Лосихи, Секисовки, Бобровки (1).

1765 г. – издано специальное распоряжение, в котором повелевалось ссылать в Сибирь беглецов из Польши и Литвы (1).

1766 г. – основано старообрядческое с.Староалейское (материалы музея с.Староалейского Третьяковского района).

1770 г. – поездка на Алтай учёного и путешественника П.С.Палласа, в том числе уделившего внимание старообрядцам (8).

1779 г. – издано распоряжение о приписке к заводам крестьян-поляков, действовавшее вплоть до отмены крепостного права в 1861 г. (14).

1780-е годы – появление на Алтае сибирских и уральских часовенных (10).

1781 г. – основано бухтарминское с.Тургусун, в котором про-

живали старообрядцы-каменщики (материалы экспедиций сотрудников Новосибирской консерватории).

1786 г. – около 60 жителей Камня отправились к китайскому богдыхану с просьбой принять их под свою опеку (13); алтайские старообрядцы положили начало пчеловодству в Сибири (5).

1787 г. – основана д.Малая Убинка Владимирской волости Змеиногорского округа, в которой жителями были староверы-поляки (14).

1790 г. – основана д.Быструха Владимирской волости Змеиногорского округа, в которой жителями были староверы-поляки (14); обращение каменщиков к штрейгеру Приезжеву с просьбой о причислении к подданным Российской империи, о чём генерал-майор Штрандман отправил донесение в Санкт-Петербург (1).

1791 г. – возникновение легенды о Беловодье (13); издан рескрипт Екатерины II о принятии каменщиков в состав России в качестве ясачных инородцев (13).

1792 г. – объявлен указ Екатерины II о присоединении бухтарминских старообрядцев к числу верноподданных от 15 сентября 1791 г. 4 поверенным каменщиков: Даниле Кривошеину, Михаилу Булычёву, Алексею Шестакову, Василию Зайцеву (16); вследствие принятия в состав России каменщиков вместо отдельных мелких посёлков было образовано 9 деревень с населением более 300 человек: Осочиха (Богатырёво), Быково, Сенное, Коробиха, Печи, Язовая, Белая, Фыкалка, Малонарымская (Огнево) (1).

1793 г. – основание беспоповской моленной в д.Плоское Бийского округа (4).

1796 г. – замена каменщикам ясака денежной податью в размере 8 рублей 50 копеек в год (1).

1797 г. – привлечение поляков на заводские работы (1).

1799 г. – основание д.Черемшанка Риддерской волости Змеиногорского округа, в которой жителями были староверы-поляки (14).

1802 г. – основание моленной в бухтарминском старообрядческом с.Кондратьево (5); основание беспоповской моленной в д.Новая Шульба Бийского округа (4).

1805 г. – основание д.Бутаково Риддерской волости Змеиногорского округа, в которой жителями были староверы-поляки (14).

1807 г. – первые сведения о беловодской легенде, получен-

ные от поселянина Бобылёва и приводимые официальным историком МВД России Н.Варадиновым (13).

1809 г. – путешествие по Алтаю историка, этнографа, археолога, журналиста Г.И.Спасского, собравшего сведения о жизни и быте бухтарминских каменщиков (1).

1815 г. – основание старообрядческой моленной в бухтарминском с.Тургусун (4).

1817 г. – основание старообрядческой моленной в с.Белое Бухтарминской волости (7).

1820 г. – основание федосеевской моленной в с.Выдриха Риддерской волости (4).

1824 г. – ясачные каменщики были переведены в разряд оседлых инородцев с оброком по 8 рублей с человека (1).

1825–1826 гг. – первая документально зафиксированная попытка поисков Беловодья. В документе из архива Семипалатинского областного управления говорится, что китайский караул на левом берегу Бухтармы у перевала Бурхат задержал 43 крестьян, пришедших с Колывано-Воскресенских заводов (13).

1826 г. – описание жизни и быта бухтарминских старообрядцев, сделанное профессором Дерптского университета К.Ледебургом (3).

1828 г. – побег старообрядцев из двух селений горного округа и из бухтарминских деревень Чечулихи, Крестовки, Тургусун и Парыгино (всего более 100 человек) на Уймон (1).

1831 г. – в Барнаульское духовное правление поступил императорский указ: «по секрету, коим предписано, что старообрядцы не должны заводить для звону колокола и никаких нарядных исправлений у часовен» (3).

1832 г. – основание д.Поперечная Риддерской волости, в которой проживали староверы-поляки (14).

1835 г. – перепись Ясака, по итогам которой насчитывается 326 мужчин и 304 женщины (7).

1836 г. – основание беспоповской моленной в с.Секисовка Владимирской волости (4).

1837 г. – здание беспоповской моленной в Секисовке Владимирской волости передано единоверцам (священник Симеон Вавилов из Барнаула) (4).

1839 г. – побег в легендарное Беловодье 300 человек из Бух-

тарминской волости во главе с братьями С. и П.Огневыми и П.Мурзинцевым (13).

1840 г. – очередной побег в Беловодье крестьян из бухтарминских деревень (13).

1845 г. – газета «Санкт-Петербургские ведомости» (№20–22, 27–30) публикует статью С.Гуляева «Алтайские каменщики» (3).

1850 г. – основание д.Стрежная Риддерской волости, в которой проживали староверы-поляки (14).

1850-е годы – начало занятий мараловодством бухтарминскими каменщиками (5).

1856 г. – основание д.Волчиха Владимирской волости, в которой проживали староверы-поляки (14).

1858 г. – побег в Беловодье Семёна и Хрисанфа Бобровых (7); основание д.Орловка Владимирской волости, в которой проживали староверы-поляки (14).

1859 г. – из центральной России в бухтарминские деревни прибыла монахиня белокриницкого согласия Екатерина Карельских с целью распространения «австрийской веры» (4).

1861 г. – побег в Беловодье под предводительством Х.Боброва (7).

1862 г. – в с.Крутоберезовка Владимирской волости начинает служение белокриницкий священник отец Константин (4); рукоположение Савватия (Степана Васильевича Левшина) в епископа Тобольского и всея Сибири (до 1882 г.) (10); рукоположение епископом Савватием в священники Михаила Екимова из д.Выдриха Александровской волости, ставшего в 1883 г. сибирским архиереем (4).

1863 г. – поездка на Алтай А.Принтца, описавшего жизнь и быт бухтарминских каменщиков (9).

1865 г. – основание единоверческого монастыря в Бийском округе (15).

1867 г. – основание деревень Пихтовка и Зимовская Владимирской волости, в которых проживали староверы-поляки (14).

1869 г. – очередной побег в Беловодье крестьян из бухтарминских деревень (13).

1871 г. – основание беглопоповской церкви в с.Каменка Среднекрасиловской волости (материалы музея с.Залесово Алтайского края).

1878 г. – упразднение Бухтарминской и Уймонской инород-

ческих управ, превращение их в обычные крестьянские управы с ликвидацией всех льгот (1); первая экспедиция на Алтай Н.М.Ядринцева (3).

1880–1890-е годы – активизация процесса переселения крестьян из Центральной России в Сибирь вследствие аграрной реформы, приведшая к образованию новых старообрядческих поселений на Алтае: в Кабинской и Зайсанской долинах и Кулундинской степи (6).

1883 г. – рукоположение Мефодия (Михаила Екимова), жителя с.Выдриха Александровской волости, в епископы Древлеправославной Церкви Христовой, в ведении которого находились сибирские губернии (умер в 1898 г.) (10).

1884 г. – в Бийске создано противораскольничье братство (11).

1885 г. – в Барнауле создано противораскольничье братство имени святителя Димитрия Ростовского (3).

1888 г. – очередной побег в Беловодье крестьян из бухтарминских деревень (13).

1892 г. – открытие единоверческого храма в с.Орловка Владимирской волости (4).

1897 г. – очередной побег в Беловодье крестьян из бухтарминских деревень (13).

1898 г. – прибытие семей староверов на Алтай из Воронежской губернии (материалы музея с.Благовещенка Алтайского края).

1899 г. – основание женской поморской обители на р.Банная в 170 верстах от с.Лосиха сёстрами из Уфимской губернии: Покровского старообрядческого монастыря (уничтожен в 1930-е годы) (7); рукоположение Феодосия в епископа Томского, Иркутского и всея Сибири Древлеправославной Церкви Христовой (умер в 1909 г.) (10).

1903 г. – один из последних побегов в Беловодье (13).

1906 г. – рукоположение Иоасафа (Иоанна Семёновича Журавлёва) в епископа Томского и всея Сибири до 1911 г. (умер в 1921 г.) (10).

1908 г. – переселение староверов в с.Благовещенка (материалы музея с.Благовещенка Алтайского края); появление белокриницкого священника в с.Богатырево Бухтарминской волости (5).

1911 г. – состоялся съезд старообрядцев-белокриничников Томской епархии (3); рукоположение Иоасафа (Иоанна Семёно-

вича Журавлёва) в епископа Томского и Алтайского Древлеправославной Церкви Христовой до 1921 г. (10).

1917 г. – основание белокриницкой церкви в бухтарминском с.Коробиха (5); в Барнауле состоялся съезд старообрядцев белокриницкого, часовенного и поморского согласий, рассмотревший вопросы государственного строя и земельной собственности, принявший решение о поддержке Временного правительства и созыве Учредительного собрания (6).

1918 г. – состоялся съезд старообрядцев Томско-Алтайской епархии, приемлющих священство Белокриницкой иерархии (10); в Барнауле начинает издаваться журнал «Сибирский старообрядец» периодичностью 2 раза в месяц под редакцией Даниила Суворова, учреждённый исполнительным комитетом сибирских старообрядцев всех согласий (10).

1920-е годы – рукоположение Андриана в епископа Семипалатинского и Миасского, затем рукоположение Арсения (Антония Давыдова) в епископа Минусинского, Урянхайского и Семипалатинского Древлеправославной Церкви Христовой (10).

1922 г. – рукоположение Тихона (Трифона Григорьевича Сухова) в епископа Томского и Алтайского Древлеправославной Церкви Христовой (арестован в 1933 г., умер в 1938 г.) (10).

1980 г. – закончено строительство Покровского храма Русской Православной Старообрядческой Церкви в г.Усть-Каменогорск (материалы экспедиции сотрудников консерватории).

1987 г. – священником в Усть-Каменогорске назначен отец Глеб Казаченко (материалы экспедиции сотрудников консерватории).

1990 г. – возвращение исторического здания поморской моленной старообрядцам в Усть-Каменогорске (материалы экспедиции сотрудников консерватории).

1992 г. – рукоположение Силуяна (Симона Афиногеновича Килина) в епископа Новосибирского, всея Сибири и Дальнего Востока (10).

1994 г. – в Горно-Алтайске издаётся альманах «Старовер» русской православной старообрядческой церкви (10).

1996 г. – освящение храма РПСЦ во имя апостолов Петра и Павла в с.Благовещенка (материалы экспедиции сотрудников консерватории).

1997 г. – освящение храма РПСЦ во имя иконы Казанской

Божьей Матери в Бийске (материалы экспедиции сотрудников консерватории).

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеенко Н.В. Бухтарминские были. Алма-Ата,1981.
2. Алтай: Историко-статистический сборник по вопросам экономического и гражданского развития алтайского горного округа. Томск,1890.
3. Барнаул: Летопись города. Барнаул,1994.
4. Беликов Д.Н. Томский раскол. Томск,1901.
5. Бухтарминские старообрядцы: Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л.,1930
6. Инговатов В.Ю., Старухин Н.А. К вопросу об истории отношений старообрядчества к государственной власти на примере общин Алтая // Старообрядчество: история, культура, современность. М.,1998.
7. Кратенко А. У святых матушек // Молодёжная панорама. Усть-Каменогорск,1989, №3.
8. Паллас П.С. Путешествие по разным местам российского государства. Ч.II. Кн.2. СПб.,1786.
9. Принтц А. Каменщики, ясачные крестьяне Бухтарминской волости Томской губернии и поездка в их селения и в Бухтарминский край в 1863 г. // Записки Русского географического общества по общей географии. СПб.,1867.
10. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.,1996.
11. Старухин Н.А. К характеру полемики между представителями отдельных конфессиональных групп Алтая в конце XIX в. // Этнография Алтая. Барнаул,1994.
12. Старухин Н.А. Сибирь на путях верности древлеправославию // Старовер. Горноалтайск,1994.
13. Чистов К.В. Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР: Вопросы литературы и народного творчества. Вып.35. Петрозаводск,1962.
14. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Западно-сибирского отдела Императорского Русского географического общества. Том XXVI. Омск,1891.
15. Щеглов И.В. Хронологический перечень важнейших данных из истории Сибири: 1032–1882. Сургут,1993.
16. Ядринцев Н.М. Раскольничьи общины на границе Китая // Сибирский сборник. Кн.1. СПб.,1886.



Е.Е.ДУТЧАК

СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОБЩИНА ПОС. ГАРЬ: ВОЗМОЖНОСТИ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА*

Одной из самых важных проблем в истории раскола является исследование адаптивных ресурсов староверия, поскольку старообрядческие общины неоднократно демонстрировали поразительную способность к восстановлению собственной социальности. Выход из точки кризиса, как правило, сопровождался делением некогда единого социального организма и появлением целого ряда догматических и полемических сочинений, его предваряющих или обосновывающих post factum, по которым в значительной степени и проводится сегодня реконструкция внутренних течений в старообрядческой среде. Тем более интересной представляется возможность изучения латентных процессов в действующей и, что немаловажно, в многопоколенной старообрядческой общине, позволяющая в чистом виде выявить «живую традицию», пока не оформленную в письменные тексты. Именно этим вопросам посвящена настоящая статья (1).

Община пос.Гарь, расположенного в северо-западной части Асиновского района Томской области, принадлежит к Белокриницкой иерархии. Оставляя в стороне вопрос о предыстории возникновения поповского направления в староверии, заметим лишь, что его появление оказалось актуальным для сибирских старообрядцев. По свидетельству профессора богословия Императорского Томского университета Д.Н.Беликова, австрийское согласие, известное в Сибири уже с конца 50-х годов XIX в., оказывается необычайно популярным. Это объясняется, с одной стороны, тем, что постоянный институт священства делал повседневную жизнь общин (со службами, ритуалами жизненного цикла, легализованными и освящёнными христианской традицией) устоявшейся и гармоничной. С другой, устойчивый рост влияния Бело-

*Статья подготовлена при поддержке грантов РГНФ № 01-00-18066е и 02-01-18070е.

Дутчак Елена Ерофеевна – к.и.н., Томский государственный университет.

криницкой иерархии в сибирских пределах связан с личностью епископа Тобольского и всея Сибири – Савватия (С.В.Левшин) (2).

Сибирские белокриницкие делились на два течения – окружники и противоокружники с численным преобладанием первых. Главой окружников в конце XIX в. стал епископ Тобольский и Сибирский Антоний (Афанасий Парамонов), рукоположенный по протекции купцов Морозовых Савватием, с 1882 г. архиепископом Московским. Сведения о пребывании Антония в Сибири противоречивы (3), однако, Д.Н.Беликов был уверен, что проживал епископ в 80 верстах от Томска, в тайном монастыре на р.Юксе, где и составлял вместе со священноиноком Феофилактом (Фёдор Саввинов) пастырские послания к сибирским старообрядцам (4).

Итак, мужской и женский монастыри на р.Юксе и есть «идеальный предок» общины пос.Гарь (5). Вообще, история посёлка явно делится на 2 части – историю официальную и неофициальную. Первая из них связана с крестьянскими переселениями конца XIX –начала XX вв. и устройством хуторов и заимок: Пироги, Чикуры, заимка Тюкаловых и пр., жители которых «кормились от тайги»; с возникновением потом с.Иночевское, переименованного в советское время в колхоз «Красный орёл»; с созданием в 1950-е годы лесозаготовительного пос.Гарь, население которого сегодня живёт в условиях хронической безработицы и безденежья. Неофициальная же история, если не перечёркивает первую вовсе, то делает её менее прямолинейной.

Неофициальную историю, содержащую в себе реальный и мифологический пласты, совершенно не заботят хронологические несоответствия. Для неё важно другое – желание не только максимально «удревнить» собственный социокультурный опыт, но и сделать его похожим на возвышающий однообразную, рутинную действительность авантюрный роман, поэтому легенда и реальность становятся для современных жителей посёлка равнозначными. В одном событийном ряду оказываются вполне прозаические рассказы о происхождении названия посёлка («просто горела тайга») и предание о 3 купцах, которые не могли поделить богатые места и подожгли тайгу с трёх сторон (6). Аналогичным образом сплетённый факт и миф представлен в нарративных историях старообрядческих монастырей. Так, сведения о московском патронаже, о крепком хозяйстве и использовании труда наёмных «бельцов» вполне органично

переплетаются с сюжетами о несметных богатствах монастырей – обладателей и хранителей старинных книг, крестов, икон, пятикилограммового золотого козла и, конечно, колчаковского золота.

В рассказах современных жителей посёлка о монастырях можно заметить ещё одну любопытную деталь, связанную с реалиями жизни сибирского старообрядчества. Таёжные районы были одинаково привлекательны для представителей радикальных и умеренных течений староверия, поэтому в районе р.Юксы с конца XIX в. по заимкам по соседству жили странники и поповцы. Вероятно, для таёжного сосуществования было характерно следующее: диаметральная противоположность вероучений не давала исчезнуть практике «бесед», которая ещё более закрепляла культурную автономию согласий, но в то же время «непримиримые враги» действительно могли ходить на праздничные и воскресные службы друг к другу, руководствуясь при этом более соображениями удобства, чем конфессиональной чистоты. Однако сегодня представители старшего поколения общины дают свою интерпретацию событиям: сначала в этих местах возникли беспоповские монастыри, но потом их жители, «осознав истину», перешли к белокриницким. Но не случайно светские жители пос.Гарь разницы между таёжными жителями не видели, и нередко страннические скиты, существующие в этих местах и по сей день, ассоциируются с прежними австрийскими монастырями. С этим, вероятно, связаны расхождения в дате ликвидации монастырей: одни говорят о периоде коллективизации; другие соотносят её с послевоенными акциями по выводу из тайги дезертиров; третьи уверены, что женский белокриницкий монастырь прекратил существование только в 1955 г.

В 1950–1970-е годы в пос.Гарь проживало менее 10 старообрядческих семей – Бесштанниковы, Коноваловы, Тюкаловы, Сапегины, Молоковы. Их предки из центральных губерний России приехали в Сибирь в поисках незанятых земель. По свидетельству жителей посёлка, в эти десятилетия соотношение старообрядцев к светскому населению было 1:40, сегодня из 500 жителей около 50 (1:10) считают себя старообрядцами. Вплоть до недавнего времени в Гари жили представители других направлений староверия, в частности, странники и часовенные. Сейчас в посёлке остались одни последователи Белокриницкой иерархии, община которых окончательно институализировалась в 1996 г., когда совместными усилиями был поставлен храм.

Казалось бы, теперь община должна была вступить в стадию если не расцвета, то, как минимум, стабильности. Этого не произошло, «вера стала остывать» – так оценивают результаты последних лет старообрядцы посёлка. Подобные суждения свидетельствуют о том, что начавшееся разрушение локального мира уже осознаётся как проблема, как сомнение в устойчивости собственного социального организма. В самом общем виде жизнеспособность коллектива предопределяется не только наличием высокостатусных культурных ценностей «здесь и сейчас», но и способностями сообщества транслировать эти смыслы во времени и пространстве благодаря периодическому освоению новых социальных ролей. Жизнь в условиях советской государственности потребности в обновлении социальных практик не создавала, поскольку политика атеизма в глазах старообрядцев немногим отличалась от привычной религиозной дискриминации. И свободы, дарованные в 1905 г. указом о веротерпимости, были для большинства сельских староверов Сибири лишь эпизодом, поэтому они также не вызвали необходимости в пересмотре жизненных стратегий (личных и групповых).

Серьёзно трансформировать устоявшиеся поведенческие стереотипы смогла легализованная толерантность последнего десятилетия. Соответственно, высказывания староверов посёлка о более комфортных обстоятельствах жизни в условиях советской государственности более логичны, чем парадоксальны. (Безусловно, необходимо учитывать, что мнения такого рода прежде всего относимы к общине и религии как социокультурным институтам, но «не работают» на уровне отдельно взятых семей, которые прошли через акции по изъятию и уничтожению книг, аресты и пр.) Советский строй не уничтожал «момента противостояния», крайне важного для староверия и возведённого им в ранг религиозного подвига, напротив, давление со стороны властей рассматривалось как необходимое условие для сохранения «древлего благочестия». История раскола знает бесчисленное количество примеров, когда снижение государственного прессинга неминуемо приводило к – сопровождаемому догматическими аргументами – делению на умеренных и радикалов. Пример общины пос.Гарь позволяет увидеть другую сторону процесса – реакцию рядовых членов общины на внезапное разрушение привычного состояния оппозиции и связанных с ним границ и табу.

«Свобода нас портит» – вот лейтмотив высказываний практически всех взрослых членов общины. Высказывание, на наш

взгляд, крайне важное и показательное, предполагающее обращение к сюжетам о моделях и способах трансляции социокультурного опыта в условиях собственной осознанной маргинальности.

На первый взгляд, советский период не создавал возможностей для открытого высказывания своей конфессиональной принадлежности. Тем не менее, старообрядцы посёлка никогда не скрывали её от властей. Например, семья Бесштанниковых демонстративно работала в советские праздники и так же демонстративно не работала и не пускала детей в школу в свои. Власти вынужденно считались с этим, поскольку потомственные столяры, «древоделы» Бесштанниковы были одними из самых честных и добросовестных работников посёлка.

Сохранение независимости стало возможным благодаря организации общины пос.Гарь по семейно-корпоративным принципам. В среде белокриницких (и в других старообрядческих согласиях, приемлющих брак) традиционный крестьянский взгляд на семью как на непременное условие правильной жизни органично дополнился вариантом учения о браке, восходящим ещё к протопопу Аввакуму. В итоге, в их сообществе формула – христианский брак пребудет до скончания века, не исключая времени антихриста – стала своего рода жизненным credo.

Высокий культурный статус семьи, во-первых, объясняет экономические возможности старообрядческих кланов. Ещё сибирские миссионеры XIX в. отмечали, что старообрядческие семьи гораздо зажиточнее православных. При этом называлась группа факторов, в полной мере работающая по сей день: 1) скромность в обыденной жизни, «чай и табак в бюджете православного простолюдина обыкновенно составляют немаловажные статьи расхода»; 2) развитое домашнее ремесло, «православного тянет к требованиям современной моды»; 3) многолюдность старообрядческих семей, что исключает необходимость использования наёмного труда и одновременно позволяет задействовать внутрисемейную специализацию; 4) безоговорочное подчинение старшим, поэтому «такое взаимное, основанное при том на нравственной связи, подчинение авторитету одного в семье, имеет важное значение в ходе крестьянского хозяйства» (7). Во-вторых, свидетельствует о том, что семья принимает функции смыслового стержня в организации повседневности. Семейные ценности в старообрядческих родах становятся обязательным условием

сохранения веры и транслируются через систему воспитания с обязательными домашними молитвами, совместным чтением и требованиями согласия и взаимопомощи. Последнее по-своему наивно и одновременно прагматично зафиксировано в рассказе томского миссионера об «австрийской» старушке, выдавшей замуж дочерей за представителей разных конфессий и руководствовавшейся тем, что какая-нибудь из вер всё равно окажется спасительной и тогда одна из дочерей «вызволит всех и никому из нас не даст погибнуть» (8).

Современные старообрядцы посёлка считают, что муж и жена обязательно должны быть в одной вере (для многих современных беспоповцев Томской области это желательно, но не обязательно). Вообще, сельским староверам-поповцам удалось сохранить многовековые способы формирования крестьянской семьи (как правило, она складывается из родственников по мужской линии) и, соответственно, традиционные черты демографического поведения: главенство мужчины, негативное отношение к разводам и оценку брака как морального долга, залога благосостояния и своего рода инициацию. Так, после свадьбы мужчина обязательно должен отрастить бороду, он «как бы умирает для мира, теперь он должен заботиться только о своей семье». Следовательно, высказывание одного из старообрядцев посёлка: «семейный человек как мученик – должен терпеть» – позволяет предположить, что в их среде получили статус культурной ценности не аскеза, мученичество в чистых формах, а «труженничество во Христе» – постоянная, целенаправленная работа над собой в условиях крестьянской обыденности. Весь уклад жизни пос.Гарь демонстрирует, как религиозный термин «христианин», изменяя своё произношение и значение, превращается в дефиницию социальную – крестьянин, что подтверждают, например, воспоминания «патриарха» общины А.Ф.Бесштанникова о негативном отношении его матери к профессии и труду тракториста. Для сравнения можно привести сведения о тюменских староверах XIX в., связывающих засуху с желанием крестьянина облегчить земледельческий труд (9). Вряд ли взаимопроникновение этих дефиниций можно считать особенностью старообрядческого населения, его отличительной чертой оно стало только в XX в. и оправдано лишь применительно к сельским староверам.

Всё сказанное говорит о том, что основные каналы и возможности поддержания стабильности в общине пос.Гарь в советский период концентрировала в себе семья – социальная структура, отличающаяся сравнительной ригидностью (недостаточной подвижностью) груп-

пового поведения и большим значением замоделированных реакций. Тем более, что изначально ритуальная сторона жизни последователей белокриницкого согласия лишь в малой степени осуществлялась в удалённых местных общинах, для этого наличествует институт священства, действующий на основе убеждения этого направления в староверии в том, что даже в последние времена христианские таинства сакральной силы не утратили. Так, при рождении ребёнка имя давали в семье по святцам, читали дома соответствующие молитвы, но обряд окончательно «довершался» уже в томской церкви. Поэтому нет ничего удивительного, что в условиях невозможности осуществления полноценной общинной жизни трансляция культурных смыслов староверия проходила именно на уровне отдельных семей.

Постперестроечное время многое изменило в жизни общины. Появление собственного храма и священника разрушило и без того непрочные межгрупповые/межклановые связи и серьёзно преобразило семейный уклад. Первой ушла традиция семейного чтения – теперь «все слушаем в храме», но храмовая жизнь с непременными ежедневными многочасовыми службами ещё не стала для взрослых членов общины нормой социальной практики. Напротив, долгие службы в условиях крестьянской действительности зачастую не способны стать стабилизирующим и консолидирующим фактором (многие не успевают посещать церковь). Следовательно, обязательное присутствие на службе оценивается как некое идеальное состояние, приближение к которому более соответствует категории желательности, чем долженствования.

В данных условиях все попытки официальных лидеров общины стабилизировать групповой структурный контекст, повысить падающий социальный престиж общины через внедрение дополнительных форм группового контроля имеет, на наш взгляд, обратный эффект. Объясняется он тем, что привычный для старообрядцев посёлка культурно вызываемый тип сплочённости (семья и связанные с ней онтологические и этические смыслы), оказался механически заменён сплочённостью иного типа и качества – организационно поддерживаемой. В результате, идеал и повседневность стали несовместимыми. Недопущение до причастия родителей невенчанных детей, запрет пропустившим накануне службу входить в храм дальше притвора соответствуют императивам старообрядческой социокультурной практики, но оказываются малопро-

дуктивными в условиях жизни общины, в которой помимо всего прочего обозначился явный протест против формализации веры.

Такого рода настроения сопровождают всю историю христианства, хотя, вероятно, они вызываются к жизни разными причинами. В нашем случае можно предположить, что они связаны с особенностями жизни в удалённом от коммуникаций таёжном посёлке. Многие годы община балансировала между двумя направлениями старообрядчества: по догматике она являлась обычной белокриницкой общиной, но по реальным условиям жизни зачастую приближалась к беспоповским формам повседневного уклада. Это подтверждается, например, сформировавшимся в данной общине отношением к книге. Традиционно считается, что для поповского направления, создавшего церковную иерархию и ориентированного на институализированные формы спасения, ежедневная индивидуальная работа с книгой не является характерной чертой. Но рассуждения старообрядцев пос.Гарь на этот счёт, зафиксированные в ходе полевых исследований, мало чем отличаются от беспоповских, когда чтение авторитетных текстов расценивается как наполненный особым смыслом нравственный и интеллектуальный акт, как норма жизни христианина.

Можно предположить, что в исторической памяти сибирских белокриницких сосуществует одновременно «культурный багаж» разных направлений старообрядчества, и в условиях неудовлетворённости современным положением оказывается востребованным именно беспоповский пласт. Только этим, на наш взгляд, объясняются оценка современных пастырей как «наёмников»; отказ брать пенсию, аргументированный примерами пророков Моисея, Даниила, Елисея; мнения о прекращении таинства рукоположения после разгрома Соловецкого восстания и достаточности домашней молитвы с аргументацией типа «храмы и пастыри нужны слабому, а сильные идут в скиты».

Следует отметить, что такие высказывания не являются общепринятыми среди старообрядцев посёлка, на сегодняшний день они зафиксированы лишь у одного из членов общины, но сам факт их появления свидетельствует о возникновении сомнения в правильности и непременности существующей обрядовой практики и догматики. Вряд ли сейчас стоит говорить о начавшейся культурной трансформации, скорее это единичная реакция на массовое и не всегда искреннее обращение к вере предков, за которым стоит опасность превращения веры в формальность.

Вместе с тем такая реакция даёт возможность выявить, с чем связан современный кризис общины, построенной на фундаменте родственных взаимодействий. Несмотря на ностальгическое отношение к недавнему прошлому старшего поколения общины, советской государственности удалось то, чего никогда не могла достичь карательная машина императорской России. Она сделала реальностью разрыв поколений в старообрядчестве, уничтожив традиционный инструмент социального контроля в крестьянской среде – обычай, который обеспечивал апробированную столетиями многоступенчатую систему нормирования и регламентирования поведения, ориентировал человека на реальное и мифологическое время и пространство и, тем самым, определял не только способы социальных взаимодействий, но и трансляцию культурных ценностей.

У большинства членов общины остались привычка к посту, ежедневной молитве, смутное воспоминание о вере своих родителей и уверенность в том, что «наша вера сильнее и крепче» всех прочих, но для полноценного религиозного бытия этого явно не достаточно. Поэтому о кризисе говорят все, лишь объясняя его по-разному. Одни связывают его с прекращением политики репрессий, обернувшейся разрушением традиции – «чем больше землю режут, тем больше она плодоносит»; другие видят в этом проявление цикличности мировой истории и оценивают современное состояние как стадию наказания за предыдущие грехи «вавилонского/советского пленения».

Известна аксиома – цивилизации рождаются не благоприятными условиями, а трудностями, к числу последних можно отнести всегда болезненное для социума столкновение культур – в обществе, перестающем быть традиционным, жизненные стратегии доиндустриального по своим характеристикам коллектива, обречены на коррекцию. Вместе с тем именно конфликт типологически разных форм культуры способен создать ситуацию когнитивного диссонанса, а, значит, условия для переоценки культурой самой себя и предпосылки для перехода в динамическое состояние, сопровождаемое всегда возникновением относительно нового поведенческого рисунка. Каким он будет в деталях, сказать сегодня сложно, но непременно он окажется в зависимости, как записали в своём полевом дневнике студенты-историки, «от выбора самых маленьких членов общины – 22 дошкольников». Избранные ими жизненные стратегии смогут сохранить староверие как социокуль-

турный феномен русской истории и действительности, если они окажутся соотносимыми с общими критериями жизнеспособности социума, выделенными ещё Арнольдом Тойнби, а именно: с последовательным овладением жизненной средой, одухотворением всех видов человеческой деятельности и с переносом раздражений и откликов из внешней среды во внутреннюю (10).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. При сборе материала и подготовке настоящей статьи использовалась разработанная автором методика изучения структурного группового контекста старообрядческих общин. См. об этом: Дутчак Е.Е. Системный подход в изучении старообрядчества // Историческая наука на рубеже веков. Т.2. Томск,1999. С.20–28; она же. Изучение современного старообрядчества в контексте междисциплинарного синтеза // Социальное знание в поисках идентичности. Томск,1999. С.172–178.

2. См. о нём: Беликов Д.Н. Томский раскол (исторический очерк от 1834 по 1880-е гг.). Томск,1901; Есипова В.А. Книги из библиотеки первого старообрядческого епископа Савватия // Вузовские библиотеки Западной Сибири: опыт работы. Вып.22: Из истории книжных фондов библиотеки Томского университета. Томск,1995. С.19–32.

3. См. об этом: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.,1996. С.33.

4. Беликов Д.Н. Указ. соч. С.59–60. Д.Н.Беликов называет 2 из них: «Окружное послание священникам древлеправославной церкви» и «Письмо одного священноинока к беспоповщинскому наставнику».

5. История монастырей никогда не была предметом специального исследования, но интерес краеведов вызывала, свидетельство тому – Стойлов Э. Два самых тайных монастыря // Красное знамя. 1991. 14 декабря.

6. Здесь и далее использованы полевые материалы археографической экспедиции ТГУ, собранные за 1999–2001 гг.: Асино // Архив археогр. экспедиции ТГУ. Тетр.1–6; Асино: аудио-запись // Там же. Кассета 1; Асино: видео-запись // Там же. Кассета 1.

7. Первый епархиальный миссионерский съезд в г.Томске. 10–27 августа 1898 г. / Сост. Ив. Новиков. Томск,1900. С.141–143.

8. Записка о расколе и противораскольнической деятельности в пределах Бийского и Змеиногорского округов в 1897–98 гг. // Томские епархиальные ведомости. 1898. №24. С.4–5.

9. Миненко Н.А. Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири в XVIII–первой половине XIX вв. Новосибирск,1991. С.15.

10. Февр Л. От Шпенглера к Тойнби // Февр Л. Бои за историю. М.,1991. С.85.



А.В.БОРОДКИН

ЛЕГЕНДА О «ПОДРЕШЕТНИКАХ» (К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЗАЦИИ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА)

Церковный раскол XVII столетия продолжает привлекать самое пристальное внимание отечественных и зарубежных исследователей. Подобное положение дел вполне объяснимо. Актуальность события, произошедшего несколько столетий назад, чрезвычайно высока. Однако, несмотря на многократное обращение специалистов к событиям второй половины «бунташного века», приходится констатировать наличие обширного комплекса неисследованной проблематики.

В этой связи особый интерес для исследователей представляет деятельность правительства и патриаршей церкви по созданию особого «правильного» представления о расколе и движении старообрядцев в частности. В ряде случаев возможно констатировать планомерно ведущуюся «информационную войну», целью которой является создание определённого мифа (штампа) о причинах, ходе, лидерах и участниках движения ревнителей древлего благочестия.

В результате подобного мифотворчества в России культивируется особое отношение к старообрядцам как к религиозным фанатикам, смыслом жизни которых является не сохранение в чистоте веры предков, а противодействие властям и ярко выраженное асоциальное поведение, свойственное тёмному, деклассированному элементу. С этой целью причины возникновения старообрядчества упрощаются, лидеры общин дискредитируются, численность участников занижается, существующий культ, в недавнем прошлом бывший обязательным в Московском государстве, подвергается иронической критике. Кроме всего прочего, абсолютно сознательно в

Бородкин Александр Викторович – к.и.н., Ярославский государственный педагогический университет им. К.Д.Ушинского.

тексты обличительных сочинений на старообрядцев инкорпорируются фрагменты, содержащие непроверенные сведения или явную дезинформацию. Таким образом реальные события «обогащаются» индивидуальными комментариями патриарших авторов, и на свет появляется абсолютно новая, удобная, версия произошедших событий и новые религиозные объединения, которые для ещё большего умаления получают «социально уменьшительные» окончания.

Целью настоящего исследования является изучение одного из мифологизмов русского старообрядчества, никогда не существовавшего религиозного образования – секты «подрешетников».

«Изучение» патриаршей церковью своих духовных оппонентов происходило на основе так называемых «сказок», которые во множестве и чаще всего охотно подавали приходские священнослужители. Сказки в свою очередь дублировались «доносами» или «челобитными» лояльно настроенных мирян. Сведения, которые таким образом переправлялись начальству, должны были представить более или менее полную картину происходящего на местах. Все материалы тщательно рассматривались и передавались далее по инстанции.

На их основе иерархи, следящие за духовной жизнью паствы на местах, отправляли свои «изветы» в епископаты регионов, а те в патриархат или, с определённого времени, параллельно в соответствующие канцелярии царя и патриарха. Чтобы привлечь к себе внимание, приходские священники, не сумевшие найти общий язык с паствой, «живописали раскольников» столь яркими красками, что справедливо возникает предположение об их явном литературном даровании. Однако на этом этапе излишнее «творчество» не поощрялось, а вскрывшиеся факты злоупотреблений священников наказывались. Правительству была необходима объективная картина событий, так как точная информация о вновь формирующихся общинах староверов позволяла быстро их локализовать и по возможности ликвидировать. На основании вышеизложенных сведений в Москве (или в уездах) принимались решения о направлении на места стрелецких команд для проведения сыскных мероприятий.

Однако по мере развития событий, когда правительство осознаёт объективную невозможность уничтожения старообрядчества, меняется не только механизм сбора информации, но и собственно подход к этому процессу. На смену чётко отлаженной системе опо-

вещения приходит обильная, разрозненная информация из непроверенных и подчас просто «странных» источников (1).

Даже столь авторитетный автор патриаршей церкви, как Димитрий Ростовский, вынужден прямо указывать на то, что использует информацию «самовидцев», «послухов», проходивших мимо монахов, лесных старцев и т.д. (2).

О подобном положении дел первым категорически высказался П.И.Мельников (3). Он, невзирая на авторитетность труда Димитрия Ростовского, подверг жёсткой критике «списки скитов», поданных автору. Достаточно упомянуть, что по «сказке» строителя Спасораевской пустыни Иосифа весь современный раскол состоит из 20 «скитов», а по «сказке» ярославского священника Петра Ермилова и старца Борисоглебского монастыря Андроника — из 15. Кроме констатации факта недостаточной компетентности церковного руководства даже касательно примерного числа своих оппонентов, в настоящее время не вызывает сомнений наличие нескольких редакций представленных Димитрию списков, что говорит об определённой целенаправленной работе по созданию некой «третьей» компромиссной версии состояния современного автору старообрядчества.

Авторы, не обладавшие историческим кругозором и литературными талантами Димитрия Ростовского, допускают в своих сочинениях целый ряд ошибок и прямых фальсификаций, как это произошло, например, у В.Флорова в исследовании причин происхождения «самоубийственных смертей» (4). Однако и у Димитрия наблюдается целый ряд досадных ошибок, например, течение «капитонов» в его сочинении упомянуто под тремя разными названиями в качестве самостоятельных образований (5).

Нечто подобное происходит и с другим мифологизмом старовериа — «подрешетниками». Совершенно не представляется возможным узнать, кому принадлежит «честь» введения в научный оборот «легенды о подрешетниках». Впервые это образование упомянуто в труде Димитрия Ростовского, однако каноническая версия легенды, попавшая впоследствии практически во все сочинения, посвящённые дроблению русского старообрядчества, была сформулирована в труде епископа Макария (Булгакова). «Ученик Капитона поселянин Подрешетников недалеко от Костромы основал в пределах Кинешемских и Решемских раскольническое общество, назы-

вающееся по имени создателя своего "подрешетниками"» (6). Димитрий Ростовский также упоминает данное образование, но значительно осторожнее: «капитоны — они же подрешетники», следовательно, автор отождествляет оба названия (7). Вполне логичным было бы предположить, что «подрешетники» — позднее название тех же «капитонов», значит, некий поселянин, основавший общество, уже выглядит несколько подозрительно. Вполне закономерным в этом случае представляется вопрос о принципиальном существовании этого нового ученика Капитона. Противоречие разрешается просто: Подрешетникова не существовало. В качестве аргументов в пользу подобного утверждения приведём следующие.

Макарий вводит свой исторический персонаж без сносок на источник, откуда он почерпнул сам факт его существования, что уже подозрительно. Все авторы, признававшие существование Подрешетникова, не могли найти подтверждений данному факту и были вынуждены цитировать фрагмент, приведённый у Макария.

В старообрядческих поминальных статьях, синодиках, синодальных списках и других памятниках данного типа XVII—XX вв. поселянин Подрешетник не упомянут ни в статьях, относящихся к пострадавшим в региональных сысках, ни в общих статьях поминаний умерших, чего просто не может быть, учитывая его деятельность по основанию общин (8). В известных нам правительственных актах по старообрядцам (опубликованных и архивных) он не упомянут ни как арестованный, ни как разыскиваемый вообще, следовательно, правительство он не интересовал, что весьма странно, учитывая всю жёсткость законодательства за «распространение раскола».

Всё это позволяет выдвинуть предположение о том, что Подрешетникова как реально жившего исторического персонажа никогда не существовало. Однако вполне закономерным выглядит вопрос о причинах его появления на страницах исторической литературы.

Дело в том, что сам факт существования общин «подрешетников» позволяет прояснить судьбу одного из самых таинственных и оригинальных образований русского старообрядчества — «капитонов».

Основателем данного течения принято считать монаха Капитона Даниловского (9). Он прославился как строгий подвижник и аскет ещё в начале XVII в. В созданных им монастырях и пустынях проповедовался принцип постоянного труда и самообеспечения. Ему принадлежит оригинальная эсхатологическая доктрина, которая

впоследствии станет общей для всего движения «ревнителей древлего благочестия». Капитон предсказал наступление «последних времён», гонений на праведников и т.д. (10). После разгрома правительственными стрелецкими командами Вязниковского центра «капитоновщины» и смерти самого Капитона, созданное им учение больше в сочинениях авторов патриаршей церкви как реально существующее не упоминается. До настоящего времени ряд исследователей считает Капитона Даниловского основателем и духовным отцом пути «самоубийственных смертей» (11).

В качестве одного из элементов учения «капитоны» объявили о невозможности, вследствие прихода на землю антихриста, исполнять в полном объёме святые таинства. Вопрос этот впоследствии будет широко обсуждаться в старообрядчестве. Подобная трактовка вопроса о «благодати и святости обряда» приводит «капитонов» к отказу от причастия. Однако обрывочные известия, содержащиеся у Макария, позволяют проследить финальную фазу догматической дискуссии у «капитонов».

В данном случае речь идёт о так называемом «последнем причастии». Перед смертью «капитоны», которых осторожный Димитрий Ростовский прямо отождествляет с мифическими «подрешетниками», принимают причастие виноградом, который выносится им в «*решете*» (курсив мой. — *А.Б.*). Таким образом, «подрешетники» – это часть общин «капитонов», локализированная в Костромском Поволжье и принявшая в силу «последних времён» таинство причастия. Общины «капитонов» известны в регионе локализации «подрешетников» с середины XVII в. Правительственные сыски прервали их общение с единоверцами и поставили под вопрос сам факт их существования. Находясь в подобном положении «капитоны»-«подрешетники», принимая во внимание наступление «последних времён», причащаются изюмом, который выносится им в решете. Решето при обряде держится над головой принимающего причастие или причащающего, символизируя тем самым отбор (отсев) истинных верующих от неверных (12). Подобная символика использования решета обычна и весьма характерна для верующих селян. Поэтому, упоминая мифического Подрешетникова (Подрешетника) Макарий никогда не забывает указать его происхождение – «поселянин», то есть фактически сельский житель (13).

Таким образом, не имея ни малейшего представления о времени

и причинах появления «капитонов»-«подрешетников» в регионе Костромского Поволжья, правительственные авторы попытались объяснить факт их существования, используя прежнюю схему. С этой целью по страницам их сочинений отправился в путешествие по истории новый вымышленный персонаж, никогда не существовавший, но очень удобный для создателей новой «официальной» версии русского раскола.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России XVII в. М.,1986.
2. Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической Брынской вере, о учении их и делах их. М.,1762. Л.33—34об.
3. Мельников П.И. Письма о расколе. СПб.,1862. С.57—78.
4. Флоров В. Обличение на раскольников. Б.м.,1737. Л.70.
5. Димитрий Ростовский. Указ. соч. Л.33.
6. Макарий. История русского раскола, известного под именем старообрядчества. СПб.,1855. С.243.
7. Димитрий Ростовский. Указ. соч. Л.229.
8. См.: например, Государственный архив Ярославской области. Редкий Фонд. Д.1434. Л.1—89об.
9. Шульгин В.С. «Капитоновщина» и её место в расколе XVII в. // История СССР. 1978. №2.
10. Румянцева В.С. Указ. соч.
11. Гумилёв Л. От Руси к России. М.,1999.
12. Возможны и иные смысловые трактовки.
13. Макарий. Указ. соч. С.243.

В.И.ОСИПОВ

К ВОПРОСУ О ЧИСЛЕННОСТИ СТАРООБРЯДЧЕСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ЖИЗДРИНСКОГО УЕЗДА КАЛУЖСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX–НАЧАЛЕ XX В.

Вопрос о численности старообрядцев всегда был острым вопросом как для церковных, так и для гражданских властей. Государство совместно с Синодом старалось ослабить влияние старообрядцев, уменьшив их количество. На протяжении всего XIX в. политика государства то смягчалась, то ужесточалась. Это сказывалась и на официальной статистике численности старообрядцев. Во время репрессий показанное количество старообрядцев оставалось на одном уровне, во время смягчения внутренней политики статистика свидетельствует об увеличении численности старообрядцев.

На 1 января 1912 г. в Калужской губернии насчитывалось 58670 старообрядцев, или 2,65% от общего количества жителей (в России — 2206621 чел.); общин 37 — 2,92% (в России — 1268); 51 священник —1,3% (в России — 3907), 17 храмов — 1,1% (в России — 630), 55 молелен —1,73% (в России — 3161), 1 скит — 1,39% (в России — 73) (1) . Как видим, старообрядцев на территории Калужской губернии было немного. Со второй половины XVII–начала XX вв. на территории Калужской губернии сложилось несколько старообрядческих центров: в Жиздринском и Боровском уездах, в г.Сухиничи Козельского уезда (2) .

История старообрядчества в Жиздре и уезде в XIX—начале XX вв., численность старообрядческого населения в этом регионе в научной литературе не рассматривалась, за исключением работы И.Тихомирова и ряда статей современных авторов об истории населённых мест и репрессированных священниках (3) .

Вопрос о численности старообрядцев в Калужской губернии и

Осипов Виктор Иванович – Боровский историко-краеведческий музей, главный редактор сборника «Старообрядчество: история. культура, современность».

в Боровском уезде рассматривался нами в предыдущих работах. Так, в Калужской губернии на протяжении столетия с 1819 по 1912 гг. численность старообрядцев увеличилась с 14546 до 58670 чел. Общее количество жителей губернии со второй половины XIX в. до начала XX в. также увеличивается с 999752 чел. в 1857 г. до 147778 чел. в 1912 г. Таким образом, реально видно увеличение с 1,94% в 1857 г. до 4,03 % в 1912 г. (4). Рассмотрим вопрос о количестве старообрядцев в Жиздринском уезде в соотношении с ростом его населения за то же время.

Жиздра получила статус города 17 октября 1777 г. (5). В последней четверти XVIII в. Жиздринский уезд был самым большим по территории в Калужской губернии. Площадь его вместе с городом равнялась 607995 дес. 339 саж., что составляло почти 22% всей территории Калужской губернии (в Калужской губ. — 2769547 дес. 2033 саж.). В городе проживало 882 чел. муж. пола, это 5,6% всего городского населения губернии (в Калужской губ. городского населения было 15723 чел. муж. пола). Он был четвёртым городом по численности после Калуги (7882 чел.), Боровска (2172 чел.) и Козельска (1109 чел.). В уезде проживало 27695 крестьян всех категорий, или 9,1% населения губернии (в Калужской губ. — 304771 чел.) (6).

Такое положение сохранялось и в XIX—начале XX вв.: население и территория Жиздринского уезда превосходили население и территорию других 10 уездов Калужской губернии. В начале XX в. Жиздринский уезд состоял из 37 волостей (Брынской, Будской, Бутчинской, Вертенской, Грибовской, Дулёвской, Запрудской, Зикеевской, Зимницкой, Кондрыкинской, Которской, Космачёвской, Крапивенской, Кургановской, Кцынской, Ловатской, Лосинской, Людиновской, Маклаковской, Мамоновской, Милеевской, Огорской, Овсорокской, Песоченской, Плохинской, Погостовской, Подбужской, Пупковской, Савкинской, Семирёвской, Соповской, Теребенской, Улемльской, Фоминичской, Холмищенской, Чернышенской, Яровщинской). На их территории располагалось 479 селений, в которых насчитывалось 36332 двора и проживало 248218 человек. Площадь Жиздринского уезда — 6586 кв. вёрст. На 1 кв. версту приходилось 36 человек, то есть население уезда было равномерно расселено по всей территории губернии от 37 до 50 чел. на кв.версту (7).

Стремительный рост количества старообрядцев в Жиздринском уезде во второй половине XIX в. заставил Калужскую духовную консисторию поставить вопрос об открытии в Жиздре миссионерского противораскольничьего братства Александра Невского (1893 г.). Действовало несколько отделений — Брынское, Людиновское, Плохинское, Фоминичское, Кондрыкинское, Колодязское, Песоченскозаводское. Работа этих отделений практических результатов не приносила. Количество старообрядцев оставалось неизменным или же увеличивалось (8).

Проследим за количественным изменением населения Жиздринского уезда, в том числе и старообрядческого, в XIX—начале XX вв.

В 1823 г. в Калужской губернии проживало 19372 старообрядца: в городах губернии 9,4% (1818 чел.), а в сельской местности 90,6% (17554 чел.). Причём в Боровске проживало 777 чел., в Калуге 683 чел., Козельске 259 чел., Жиздре 56 чел. В сельской же местности больше всего проживало в Жиздринском уезде — 3860 чел., Мещовском — 3324 чел., Боровском — 2972 чел., Медынском — 2867 чел., и Козельском — 2077 чел. (9). В последующие десятилетия численность старообрядцев резко падает. Таким образом, кривая роста количества старообрядцев в первой четверти и резкое уменьшение во второй четверти XIX в. отражают государственную политику Александра I и Николая I в отношении старообрядцев (10).

На основании статистических данных были составлены 3 таблицы, из которых виден рост населения Жиздринского уезда, в том числе и старообрядческого, на протяжении всего XIX—начала XX вв., а также доля старообрядческого населения на 1903 г. (11).

Старообрядческое население Калужской губернии увеличивается с 14546 чел. в 1819 г. до 19358 чел. в 1857 г. и достигает 54408 чел. к 1903 г. Соответственно растёт и численность старобрядческого населения Жиздринского уезда: 2395 чел. в 1819 г., 3748 чел. в 1857 г., 16139 чел. в 1903 г. Наблюдается тенденция роста количества старообрядческого населения как во всей губернии, так и Жиздринском уезде во второй половине XIX—начале XX вв., что было связано со смягчением внутренней политики по отношению к старообрядцам после смерти Николая I. Если в 1819 г. отношение числа старообрядцев Жиздринского уезда со-

Таблица 1. Соотношение численности старообрядческого населения Калужской губернии и Жиздринского уезда в XIX—начале XX вв.

Год	Старообрядцы Калужской губернии (чел.)			Старообрядцы Жиздринского уезда (чел.)			%			источник
	Город	Уезд	Итого	Город	Уезд	Итого	Город	Уезд	Итого	
1819	1657	12889	14546	57	2338	2395	3,4	18,1	16,5	1
1820	1736	12717	14453	—	2544	—	—	20,0	—	2
1823	1818	17554	19372	56	3860	3916	3,1	21,9	20,2	3
1826	—	22541	22541	70	4496	4566	—	19,9	20,3	4
1857	3269	16089	19358	29	3719	3748	0,89	23,12	19,36	5
1868	4628	22673	27301	12	6151	6163	0,26	27,1	22,6	6
1897	6406	36192	42598	40	13645	13685	0,62	37,0	32,13	7
1903	10821	43587	54408	2	16137	16139	0,01	37,0	29,7	8

1. ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1204. Л.1, 75, 149—208.
2. Там же. Ф.32. Оп.19. Д.1216. Л.2, 92—127, 194—208.
3. Там же. Ф.32. Оп.19. Д.1307. Л.238—239.
4. Там же. Ф.32. Оп.19. Д.1442. Л.120—129.
5. Материалы для географии и статистики Калужской губернии / Составитль Генерального штаба подполковник М.Попроцкий. Ч.1. СП.,1862. С.267—270, 278—281.
6. Памятная книжка Калужской губернии на 1869 г. Калуга,1869. Отд.2. Ведомость 23.
7. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. Тетр.1. СПб.,1901; Тетр.2. СПб.,1903.
8. ГАКО. Ф.32. Оп.4. Д.959. Л.47.

ставляло 16,5% ко всему старообрядческому населению Калужской губернии, то к 1857 г. — 19,36%, а к 1903 г. — 29,6%. Первая Всероссийская перепись 1897 г. даёт нам самый высокий процент проживания старообрядцев в Жиздринском уезде — 32,13%. Как видим, на протяжении всего XIX—начала XX вв. на территории Жиздринского уезда проживало от 16,5% до 32,13% старообрядцев от их общего количества на территории Калужской губернии. В основном старообрядцы Жиздринского уезда проживали в сельской местности. В 1819 г. они составляли 18,1%, в 1903 г. — 37,0% от общего количества старообрядческого населения Калужской губернии, проживающего в сельской местности. Таким образом, в начале XX в. 1/3 сельского населения старообрядцев проживала в Жиздринском уезде. В самом же городе старообрядцев практически не было.

Таблица 2. Соотношение численности всего населения Жиздринского уезда и старообрядцев в XIX–начале XX вв.

Год	Население Жиздринского уезда (чел.)			Старообрядцы Жиздринского уезда (чел.)			%			источник
	Город	Уезд	Итого	Город	Уезд	Итого	Город	Уезд	Итого	
1819				57	2338	2395				1
1822				13	3860	3873				2
1843				77	2965	3038				3
1857	10889	162929	173818	29	3719	3748	0,15	2,28	2,16	4
1868	11677	154196	165873	12	6151	6163	0,1	3,98	3,72	5
1897	6004	234343	240347	40	13645	13685	0,7	5,8	5,69	6
1903	6021	271451	277472	2	16137	16139	0,03	5,9	5,8	7

1. ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1204. Л.75,149–208.
2. Там же. Д.1307. Л.238–239.
3. Там же. Оп.3. Д.34. Л.103–104.
4. Материалы для географии и статистики Калужской губернии / Составитль Генерального штаба подполковник М.Попроцкий. Ч.1. СП.,1862. С.267–270, 278–281.
5. Памятная книжка Калужской губернии на 1869 г. Калуга,1869. Отд.2. Ведомость 23.
6. Первая всеобщая перепись населения Российской империи. 1897 г. Тетр.1. СПб.,1901; Тетр.2. СПб.,1903.
7. ГАКО. Ф.32. Оп.4. Д.959. Л.47; Список населённых мест Калужской губернии. Калуга,1903. С.VII.

На протяжении XIX–начала XX вв. правительству мерещилось, что старообрядческое население растёт большими темпами, и в этом оно видело угрозу. Для этого необходимо выяснить, не объясняется ли увеличение численности старообрядцев естественным приростом населения, соотнести динамику роста старообрядческого населения с динамикой роста населения Жиздринского уезда в целом (Таблица 2).

Со второй половины XIX в. до начала XX в. население Жиздринского уезда выросло с 173818 чел. в 1857 г. до 277472 чел. в 1903 г., то есть на 159,8%. Причём наблюдается очень интересная картина. В то время, как городское население Калужской губернии растёт, в Жиздре оно уменьшается с 10889 чел. (1857 г.) до 6021 чел. (1903 г.), то есть вдвое (на 55,3%). В 1857 г. старообрядцы Жиздринского уезда составляли всего 2,16% от общего количества населения уезда. К 1903 г. их увеличилось до 5,8%.

Таблица 3. Численность старообрядцев Калужской губернии на 1903 г. (ГАКО. Ф.32. Оп.4 Д.959. Л.47)

Уезд	Количество	% городского населения	% сельского населения	% всего населения
Калуга	957	8,7 III		
Уезд	6109		14,0 III	
Итого	7066			12,9 IV
Боровск	7225	66,7 I		
Уезд	1221		2,8 VIII	
Итого	8446			15,5 III
Малоярославец	420	3,8 IV		
Уезд	3202		7,3 IV	
Итого	3622			6,6 VI
Жиздра	2	–		
Уезд	16137		37,0 I	
Итого	16139			29,6 I
Медынь	100	0,8		
Уезд	9237		21,2 II	
Итого	9337			17,2 II
Мещовск	—	–		
Серпейск	—	–		
Уезд	2560		5,9 V	
Итого	2560			4,7 VII
Мосальск	11	0,1		
Уезд	2504		5,7 VI	
Итого	2515			4,6 VIII
Козельск	147	1,3 V		
Сухиничи	1952	18,0 II		
Уезд	1988	19,3	4,6 VII	
Итого	4087			7,5 V
Перемышль	—	–		
Воротынск	120	1,1		
Уезд	487		1,1	
Итого	607			1,1 IX
Лихвин	1	–		
Уезд	54		0,1	
Итого	55			0,1
Таруса	6	–		
Уезд	88		0,2	
Итого	94			0,2
Всего в городах	10821	100%		
Всего в уездах	43587		100%	
ИТОГО	54408			100%

Здесь мы наблюдаем более быстрый рост численности старообрядцев, но всё равно численность всего населения во второй половине XIX—начале XX вв. увеличивалась быстрее (43,7% у старообрядцев и 159,8% всё население уезда). Таким образом старообрядческое население хоть и увеличивалось, но составляло меньшую часть жителей уезда.

Таким образом, можно утверждать, что г.Жиздра с уездом на протяжении всего XIX—начала XX вв. являлся одним из самых заметных центров старообрядчества. Основная масса старообрядческого населения проживала в сельской местности (в отличие от Боровска и Калуги) и из года в год увеличивалась. Патриархальная жизнь в сельской местности способствовала тому, чтоб старообрядцы могли при всех политических и экономических неурядицах XIX в. сохранить свою веру и способность к саморазвитию.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Статистические сведения о старообрядцах к 1 января 1912 г. Из Департамента Духовных дел МВД. Б/д. С.1, Табл.А.

2. Тихомиров И. Раскол в пределах Калужской епархии. Калуга,1900; Осипова А.И. Из истории церковного братства пр.Пафнутия (последней четверти XIX—начала XX вв.) // Вопросы археологии и истории Верхнего Поочья. Калуга,1991. С.46—50; Осипов В.И. Миссионерское противораскольничье братство Александра Невского // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.2. М.,1995. С.32—36; он же. Из истории миссионерского противораскольничьего братства св.Иоанна Богослова в Калуге (1879—1914 гг.) // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.4. М.,1995. С.2—8.

3. Тихомиров И. Указ. соч.; Осипов В.И. История старообрядчества в Жиздринском уезде // Песоченский историко-археологический сборник. Вып.2. Ч.1. Киров,1995. С.93—96; Он же. Миссионерское противораскольничье братство Александра Невского // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.2. М.,1995. С.32—36; Шишкин А.В. Волое старое // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.9. М.,2002. С.50—55; Боченков В. Годы и приходы: Очерки по истории Калужского старообрядчества. М.,2001; он же. В тюремный замок до востребования. Очерки по истории Калужского старообрядчества. М.,2002.

4. Осипов В.И. К вопросу о численности старообрядцев Калужской губернии в XIX—первом десятилетии XX в. // Старообрядчество: исто-

рия, культура, современность. Вып.8. М.,2000. С.33—38; он же. Численность старообрядческого населения Боровска и уезда в XIX—начале XX вв. // Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья: Материалы VIII региональной научной конференции 17—19 марта 1999 г. Калуга,2001. С.110—116.

5. Полное собание законов Российской империи. Т.XX. СПб.,1830. Ст.14665.

6. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф.1355 Оп.1. Д.458; По «Топографическому описанию Калужского наместничества» 1785 г. в Жиздре было 929 чел. муж. пола и 900 чел. жен. пола (Топографическое описание Калужского наместничества. СПб.,1785. С64—69).

7. Список населённых мест Калужской губернии. Калуга,1903. С.7—21. В данном (С.VII) издании можно найти и другие сведения о численности населения в Жиздринском уезде — 277472 чел. (в городе — 6021 чел., в уезде — 271451 чел.), что соответствует 42 чел. на кв. версту и не меняет замечания о том, что население было равномерно расселено по всей губернии от 37 до 50 чел. на кв. версту.

8. Осипов В.И. Миссионерское противораскольничье братство Александра Невского // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.2. М.,1995. С.32—36.

9. ГАКО. Ф.32. Оп.19. Д.1307. Л.238—239.

10. См., например: Ружинская И.Н. Старообрядчество Олонецкой губернии в конце XVIII—XIX середине века: численность, расселение, состав. Автореферат канд. дисс. Петрозаводск,2002.

11. Аналогичные таблицы на 1857 г. и 1897 г. см.: Осипов В.И. К вопросу о численности старообрядцев Калужской губернии в XIX—первом десятилетии XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8 М.,2000. С.36—37. На 1857 г. на территории Жиздринского уезда проживало 19,36% всех старообрядцев Калужской губернии, а в 1897 г. — 32,13%.



М.И.БАЦЕР

АРХИПАСТЫРИ И СТАРОВЕРЫ ОЛОНЕЦКОЙ ЕПАРХИИ В 1828–1869 ГГ.

Воцарение Николая I означало для России общий поворот к реакции, затронувший все сферы общественной жизни. Враждебность императора к любым формам оппозиции самодержавному строю определяла внутреннюю и внешнюю политику России на протяжении всех тридцати лет его правления (1825—1855). Широко распространённое в народе движение раскола (старообрядчества, староверия), враждебное официальной церкви, а в радикальных своих проявлениях — самому государству, не вписывалось в ту картину идейной и социальной унификации, реальное воплощение которой было осознанной целью императора Николая I. Между тем авторитетные и уважаемые современники (М.Бакунин, В.Кельсиев и др.) подчёркивали большой социально-культурный потенциал староверия, его принципиально важную роль в определении дальнейших судеб России. Особое положение сторонников старой веры вызвало в ситуации, сложившейся уже со второй половины 20-х годов XIX в., поворот к политике репрессивно-полицейского подавления старообрядчества.

Правда, откровенно насильственные меры применялись далеко не сразу и в сочетании с многообразным комплексом действий, рассчитанных на постепенное ограничение влияния старообрядчества и вытеснение его из народной жизни. На первом плане долгое время стояло не принуждение, а убеждение, всемерное развитие миссионерской деятельности. Подготовка кадров для идейной обработки верующих — как староверов, так и представителей официального православия — в духе официально-церковной доктрины стала одной из основных задач российских духовных пастырей.

Как сами пастыри, так и подчинённые им кадры были чрезвычайно озабочены подбором аргументации для доказательства лож-

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

ности обрядовой и доктринальной сторон староверия. Такие деятели официальной церкви, как архиепископы Олонецкие и Петрозаводские Игнатий и Аркадий, были крупнейшими представителями православного миссионерства, своего рода просветителями как массы духовенства, так и широких слоёв своей паствы, стремившимися поставить знание на службу вере.

Одной из основных функций Олонецкой епархии, открытой по указу Синода от 7 июня 1828 г., стала борьба со староверием, крупный организационный, экономический и культурный центр которого — Выгореция — находился на территории Карелии. Обязанность «обращения к церкви отпадших» была указана для первого Олонецкого архиепископа Игнатия даже особенной «высочайшей волей» в приложении к указу об учреждении Олонецкой епархии.

Напряжённая деятельность Игнатия (1828—1842), положившая начало «сокрушению и обветшанию» раскола в Олонецкой губернии, отмечалась, в частности, журналом «Руководство для сельских пастырей» в 1879 г. Под особый, по существу полицейский надзор православных священников была поставлена находившаяся тогда уже в полном упадке Выгореция. Сохранились регулярные секретные донесения «О состоянии приходов Даниловского и Лексинского» (впервые открытых тогда) за 1841—1842 гг., адресованные лично Игнатию и воссоздающие картину непрерывного давления на остающихся в Данилове и Лексе староверов.

Однако насильственное (в той или иной мере) подавление инаковерия было лишь одной стороной деятельности Олонецкой епархии и особенно её авторитетного в церковных кругах России руководителя. Один из образованнейших деятелей тогдашней церкви, Игнатий являлся автором ряда опубликованных сочинений о старообрядчестве, имевших как исторический, так и полемический характер. Современники отмечали большой проповеднический дар преосвященного Игнатия, сопровождавшего каждое своё богослужение беседой или поучением, причём слушатели бывали совершенно увлечены его красноречием, основанном на превосходном знании Священного Писания. Игнатий умел откликнуться ярким словом на каждое знаменательное событие в жизни церкви и всего государства. Современники рассматривали Игнатия как одного из виднейших проповедников российской православной церкви. Богослужения были поставлены у Игнатия образцово. Более того, он

придирчиво контролировал аналогичную деятельность олонецкого духовенства, резко осуждая различные проявления небрежности и некомпетентности. Деятельность Игнатия привлекала пристальное внимание и старообрядцев, перед умственным взором которых неожиданно возникла достойная альтернатива исповедуемым ими принципам. С.Артоболевский пишет в своей книге, посвящённой архиепископу Игнатию: «Бывало и так часто — старообрядцы во время службы, совершаемой как в православных церквах, так и в их часовнях, переходили то из часовни в церковь, то из церкви в часовню. И нередко — первая предпочиталась последней».

В одном из писем Игнатий определил стержень своей жизни в Олонецкой губернии: «Я нахожу, что они (старообрядцы) жребий мой». Следуя своему жребию, Игнатий стал настоящим ревнителем миссионерского дела. Его преемник в этой области, третий архиепископ Олонецкий и Петрозаводский Аркадий называл своего предшественника «сокрушителем гордыни Поморской», хотя Выгореция (оплот поморского согласия) пала именно при Аркадии. Справедливо то, что уже в первые месяцы своего пребывания на посту руководителя Олонецкой епархии Игнатий пошёл на прямой контакт с обитателями Выговских старообрядческих скитов. Эти контакты сразу же стали регулярными.

Выговцы ждали визита архиепископа в 1829 г. с таким же трепетом, как их предшественники за 100 лет до этого — приезда посланца Синода иеромонаха Неофита. Иеромонах горел желанием разгромить выговских полемистов и книжников в ходе специального разглагольствия, к которому оказался совершенно неподготовленным. Неофит был одиозной личностью, грубым и недалёким врагом староверия. Совсем не то — архиепископ Игнатий. Внимательно выслушивал он объяснения староверов, деликатно возражал им тогда, когда считал нужным. Собрав выговских грамотников на отведённой для него квартире, Игнатий заверил их, что пришёл «с миром и любовью» и желает только мирной беседы о предметах веры. Беседа эта продолжалась несколько часов и была своеобразным реваншем православной церкви за поражение Неофита. Сам тогдашний выговский большак Пётр Иванов оказался малограмотным. Не могли противостоять архиепископу и другие грамотники. Тем не менее, прощаясь с Игнатием, старообрядцы поднесли ему рукопись «Поморских ответов» и на тщательные рас-

спросы о том, какой веры будут держаться, вопияли: «Даниловой, Даниловой».

Мало чем отличился в своей деятельности архиепископ Венедикт, руководивший Олонецкой епархией в 1842—1851 гг. Разве только тем, что его упрекали в отсутствии должного рвения в деле борьбы со староверием. Но это объяснялось не симпатиями к нему, а свойственной архипастырю пассивностью.

Особенно активные репрессии, приведшие к ликвидации Выговской пустыни как старообрядческого центра, проводились при архиепископе Олонецком и Петрозаводском Аркадии (1851—1869), проявившем столько упорства и энергии в ходе строительства Свято-Духовского кафедрального собора в Петрозаводске. Самый факт направления для руководства новой епархией архиепископов, а не епископов, что было бы естественно, свидетельствует о том, что Св. Синод придавал особое значение борьбе со столь основательно утвердившимся в Карелии староверием.

Приближалась эпоха либеральных реформ, связанных с именем императора Александра II, однако карельские староверы далеко не всегда могли полагаться на либерализм нового архиепископа. Аркадий, возглавлявший Олонецкую епархию в течение 18 лет, был выдающейся личностью. Он являлся и теоретиком борьбы со старообрядчеством. В 1890—1898 гг. в Москве были изданы антистарообрядческие сочинения Аркадия в 4 томах. С именем его связана деятельность Пермской и Олонецкой противораскольнических миссий, которые были первыми и единственными тогда во всей России. Постепенно, с изменением духа времени, главной своей задачей владыка поставил просвещение самого духовенства, стремился воздействовать на староверов не одними репрессивными средствами, но, в первую очередь, убеждением. Вот как пишет об этом иеромонах Вениамин в книге «Преосвященный Аркадий архиепископ Олонецкий как деятель против раскола»: «Для успешной борьбы с расколом необходимо священнику обладать запасом сведений по расколу и по другим предметам богословского ведения, например, по Священному Писанию, святоотеческой литературе. Для восполнения сих необходимо нужных знаний преосвященный широко пользовался книгами, в которых рассматривались и разъяснялись эти вопросы. Чтение книг как средство к саморазвитию духовенства, к

доставлению ему нужных сил для борьбы с расколом весьма было в ходу у преосвященного Аркадия».

Олонецкий сборник в 1894 г. свидетельствовал о том, что архиепископ Аркадий привлёк к противостарообрядческой деятельности едва ли не всё духовенство Олонецкой епархии, действуя при этом своими специфическими средствами: «Высокопреосвященный и до неутомимости трудолюбивый архипастырь зараз же подметил недуг своей заблуждающейся паствы и в течение восемнадцатилетнего управления Олонецкой епархией стремился уврачевать его. Обширная по объёму и весьма важная по значению его противораскольничья деятельность свидетельствуется бесчисленным количеством писем, рассеянных по всем концам епархии и хранящихся при сельских церковных архивах».

В своей борьбе против староверия и по сути против наследия братьев Денисовых архиепископ Аркадий не останавливался и перед крайними мерами. Такой мерой следует признать его идею о создании на месте совсем недавно разграбленной и разрушенной Выгореции монастыря господствующей церкви. Об этом архиепископ начал ходатайствовать вместе с Олонецким губернатором Муравьёвым. Реализация этого плана должна была положить начало радикальному изменению убеждений местного населения, состоявшего в основном из староверов. В конечном итоге монастырь так и не был создан. Можно предположить, что эта инициатива шла вразрез с общей либерализацией правительственного курса после 1855 г.

Представления о близости полного преодоления старообрядчества в Олонецкой губернии оказались иллюзией. Интенсивная миссионерская деятельность олонецкого духовенства, налаженная в соответствии с заветами архиепископов Игнатия и Аркадия, до самого 1917 г. так и не дала решающих результатов. Объяснить это можно только соответствием староверия глубинным чаяниям широких слоёв крестьянства.



С.С.МИХАЙЛОВ

ИЗ ИСТОРИИ ПОДМОСКОВНОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ 1940-Х — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1950-Х ГОДОВ

Одним из первых периодов послабления со стороны советского атеистического государства религиозным общинам нашей страны стало послевоенное десятилетие. Появилась возможность возрождения закрытых в 1930-х годах храмов, в результате чего были открыты многие так называемые «культовые здания», в том числе принадлежавшие староверам различных согласий. Эти процессы происходили и на территории Московской области, о чём свидетельствуют документы, отложившиеся в Центральном муниципальном архиве Москвы (ЦМАМ) в фонде уполномоченного Совета по делам религий по Москве и Московской области. На основе этих и других материалов и хотелось бы показать состояние подмосковного старообрядчества в указанный период.

К 1944 г. на территории Московской области оставалось только 3 действующих храма белокриницкого согласия: в г.Верея, Павловском Посаде (Корнево) и в Орехово-Зуево (1). С 1 июля по 1 ноября того же года в Совет по делам религиозных культов при СНК СССР из разных мест области поступило 6 заявлений об открытии старообрядческих церквей (2). На 1 июля 1945 г. на территории Московской области значилось уже 9 действующих старообрядческих общин: в Верее, Устьянове Куровского района (3), Губине Орехово-Зуевского района, Павловском Посаде (Корнево), Тураеве Раменского района (все белокриницкого согласия); в Орехово-Зуево, Чулково Раменского района и Токарево Ухтомского района (неокружные), а также церковь федосеевцев в Серпухове (4). В 1947 г. у белокриницких старообрядцев в Подмосковье было уже 11 церквей, 5 из которых значились как «действовавшие ранее»

Михайлов Сергей Сергеевич — Российский институт культурологии Министерства культуры и РАН.

(по всем другим источникам, ранее открытых, то есть не закрывавшихся, было только 3), а 6 — как «открытые Советом». Помимо этого в области насчитывалось ещё 78 закрытых белокриницких церквей и моленных, преимущественно в восточных районах, 10 из которых использовались под культурные учреждения, 6 — под жилые дома, 51 — под склады и т.п., а 11 пустовали (5). В конце 1947 г. была открыта церковь в с.Алёшино Егорьевского района, принадлежавшая прежде новообрядцам. Ввиду отсутствия в этих местах какой-либо общины православных Московской патриархии и при наличии в округе большого числа староверов, «бомбардировавших» Совет по делам религий ходатайствами об открытии храма в Егорьевске, её отдали белокриницким старообрядцам. У алёшинской церкви был огромный приход, уступавший разве что Покровскому собору Рогожского кладбища. Храм окормлял до 12000 прихожан (6).

Кроме официально открытых властями старообрядческих общин, в различных населённых пунктах области действовало немало незарегистрированных групп, совершавших моления на дому у кого-либо из своих членов. Причина подобной «партизанской деятельности», как правило, крылась в невозможности зарегистрироваться официально, хотя были случаи, когда старообрядцы молились «подпольно» по старой, многовековой привычке. Как говорили соседи староверов по селениям Воскресенского района, «у них чуть ли не в каждом доме моленная» (7). Сколько таких групп было в Подмосковье, точно пока не установлено. Лишь о части их становилось известно властям, и тогда они попадали на страницы отчётов уполномоченных. Из известных властям мест, где продолжались нелегальные общественные богомоления, можно назвать гуслицкое селение Беливо. Там небольшая часть местных староверов во главе с Ф.Ф.Беляевым, недовольных тем, что церковь была открыта не в их деревне, а в Загряжской (в 1,5 километрах), стала собираться в закрытой моленной, а после мер со стороны властей — дома у Беляева. В Гуслицах (Орехово-Зуевский и Куровской районы) такие группы действовали в селениях Язвищи, Авсюнино, Селиваниха, Степановка, Хотеичи (неокружники, до 200 человек). В соседнем Павлово-Посадском районе группа неокружников существовала в д.Рахманово. В 1946 г. ими было подано

прошение о регистрации и открытии моленной, которое поддержал архиепископ Иринарх, но из-за невозможности освободить здание они получили отказ. В том же районе старообрядцы-неокружники собирались ещё и в д.Данилово. В Бронницком районе группа белокриницких староверов действовала в д.Федино. В Воскресенском районе, где проживало не менее 1000 старообрядцев и не было ни одного функционирующего молитвенного здания, также собирались группы верующих. До 1949 г. сюда наезжали для окормления паствы священники Иеремия Лисин-Карпов и Глеб Власов. В районе стояли закрытыми и использовались под различные нужды 4 моленные — в Осташево, Елкино, Климово и Харлово. Упомянутые выше священники приезжали в них, а также в деревни Шуклино и Кельино, где, по всей видимости, и собирались верующие. На западе области существовала группа белокриницкого согласия в д.Прозорово Осташевского района, неоднократно в течение второй половины 1940-х годов добивавшаяся регистрации и открытия пустовавшей моленной, но безуспешно. Возле самой Москвы действовали неокружники селений Коломенское, Нагатино, Новинки и др., которых насчитывалось до 300 человек. В Раменском районе в 1951 г. была выявлена группа неокружников в д.Пласкинино, но её деятельность была быстро прекращена (8). Практически все группы существовали в тех местах, где компактно проживали староверы и где прежде были крепкие старообрядческие общины, большинство из которых легализовалось после 1905–1906 гг.

В рассматриваемый период деятельность по духовному окормлению паствы, помимо официально служивших старообрядческих священников, совершали и незарегистрированные. В Раменском и Ухтомском районах наблюдалась деятельность о. Мартиньяна Салина, неокружника, не имевшего, в соответствии с официальными данными, «определённого места жительства». Согласно же другой информации, он жил в районе Гжели. В период после 1947 г. о. Мартиньян находился в ссылке, откуда впоследствии вернулся и продолжал свою деятельность; умер он уже в 1960-х годах. В Куровском и Орехово-Зуевском районах действовал неокружный священник Савва Буянов, примирившийся в 1950 г. с Московской старообрядческой архиепископией. В том же регио-

не окормлял старообрядческую паству другой неокружный священник, Даниил Абрамов, проживавший в д.Запонорье Куровского района (умер зимой 1947 г.). Осуществляли свою деятельность и незарегистрированные священники, верные Рогожскому кладбищу, а именно о. Георгий Юдин в Егорьевске и проживавший в Москве о. Степан Баленков, выезжавший в 1948 г. в селение Прозорово Осташевского района для совершения служб и выполнения треб у местных старообрядцев (9). Были и другие незарегистрированные священники. Кроме того, многие старообрядческие духовные лица, имевшие официальную регистрацию и место служения, нелегально выезжали в соседние районы, не имевшие храмов и своих священников, для духовного окормления местной паствы.

В рассматриваемый период на территории Московской области пытались легализоваться несколько общин старообрядцев-неокружников. В первую очередь, это община в Чулково Раменского района, боровшаяся за своё существование вплоть до середины 1950-х годов. Пытались зарегистрироваться общины в Токареве Ухтомского района и в селениях Рахманово и Данилово Павлово-Посадского района. Беда неокружников была в том, что они к тому времени потеряли весь свой епископат, а следовательно, и организацию. Без этого у них возникали проблемы с регистрацией и получением храмовых зданий. Подмосковные неокружнические священники все действовали «подопольно», к тому же среди них не было единства. Изъявившие желание зарегистрироваться общины зависели от Рогожского кладбища, которое помогало им только в том случае, если они соглашались идти под его омофор. Так стала «окружной» в 1946 г. церковь в д.Андроново под Павловским Посадом. Однако местный священник Гавриил Афонин до самой своей смерти фактически оставался неокружником. В начале 1948 г. было снято с рассмотрения ходатайство неокружников д.Запонорье ввиду смерти намечаемого ими на приход священника Д.И.Абрамова (10). В 1949 г. было снято с регистрации общество неокружников д.Токарево Ухтомского района также из-за отсутствия служителя культа и «бездействия» (11).

Что касается старообрядцев-беглопоповцев, то в Подмосковье они были представлены небольшими группами, рассеянными по некоторым районам области, прежде всего по Егорьевскому и

Куровскому. Особо заметной деятельности они не проявляли, по крайней мере, так считали в Совете по делам религий. Единственный их храм находился в Москве (12).

Старообрядцы беспоповских согласий, принадлежавшие преимущественно к 3 направлениям: федосеевскому, поморскому и филипповскому — имели свои молитвенные здания в Москве на Преображенском кладбище, куда наезжали на молитву также и жители области. В Подмосковье федосеевцы имели только 1 зарегистрированную общину в г.Серпухове, насчитывавшую, по официальным данным на 1946 г., до 100 (по сведениям других лет — до 160) человек, проживавших в самом Серпухове и окрестностях: Глазово, Борисово и других. Представители этого согласия жили также в д.Некрасино Высоковского района, где их насчитывалось до 150 человек, и в близлежащей д.Петровское. Некрасинская моленная была закрыта до войны, а её здание перевезено для использования в хозяйственных нуждах. Ввиду отсутствия молитвенного помещения местная группа верующих ходатайства о регистрации не подавала.

Закрытое здание федосеевской моленной имелось также в д.Конобеево Виноградовского района (оно использовалось под зернохранилище). Местные староверы проводили богомоления на дому у своих единоверцев, разумеется, без официальной регистрации. В д.Якшино Осташевского района молитвенное здание старообрядцев этого согласия использовалось под молочный завод, а в Курьянове соседнего Волоколамского района моленная не сохранилась. Известно, что в этих двух последних населённых пунктах ещё проживали старообрядцы, и моления на дому наверняка имели место, но сведениями подобного рода уполномоченный не располагал.

Старообрядцы поморского согласия жили в основном в Орехово-Зуевском районе, на территории бывшего Покровского уезда Владимирской губернии, впоследствии отошедшей к Московской области. Жили как в самом Орехове-Зуеве, так и в окрестных селениях Крутое, Будьково, Ионово, насчитывая всего по району, по разным данным, от 300 до 1000 верующих. В 1945—1946 гг. они ходатайствовали об открытии молитвенного здания в Орехово-Зуево, но получили отказ ввиду переоборудования здания под производственные нужды с затратой больших средств. В

1948 г. местные поморцы снова начали добиваться открытия моленной, теперь уже в частновладельческом здании, но Совет по делам религий его отклонил из-за «непригодности помещения». Группа продолжала собираться, хотя и нерегулярно, по домам верующих. Имеются сведения, что по большим праздникам её члены иногда посещали храм белокриницких староверов.

Представители филипповского согласия в Подмосковье насчитывались единичными семьями, проживавшими в различных населённых пунктах: Перерва, Бронницы, Подольск и др. Большая часть представителей согласия проживала в Москве (13).

К 1 января 1955 г. в Московской области числилось 12 официально зарегистрированных белокриницких общин и 1 федосеевская (см. таблицу).

Местонахождение храма	Конфессиональная принадлежность	Кол-во верующих
с.Алёшино Егорьевского р-на	Белокриницкое	12000
д.Андроново Павлово-Посадского р-на	Белокриницкое	300
г.Верея	Белокриницкое	400
д.Глазово Серпуховского р-на	Белокриницкое	800
д.Губино Орехово-Зуевского р-на	Белокриницкое	2000
д.Загряжская Орехово-Зуевского р-на	Белокриницкое	500
пос.Красный ткач (д.Шувое) Егорьевского р-на	Белокриницкое	2000
г.Орехово-Зуево	Белокриницкое	1000
г.Павловский Посад (д.Корнево)	Белокриницкое	800
д.Слободище Куровского р-на	Белокриницкое	2000
д.Тураево Раменского р-на	Белокриницкое	600
д.Устьяново Куровского р-на	Белокриницкое	1000
г.Серпухов	Федосеевское	160

В связи с отсутствием молитвенного здания и «процессом распада», был поставлен вопрос о снятии с регистрации и прекращении деятельности религиозного общества старообрядцев-неокружников в Чулкове — последней из подмосковных неокружни-

ческих общин, которая пыталась бороться за легальное существование (14). По одной общине было также в самой Москве у белокриницких староверов, беглопоповцев, федосеевцев, поморцев и филипповцев.

В последующие годы староверы Подмосковья сохранили значительную часть своих общин. В 1960-х годах была закрыта только церковь в д.Глазово под Серпуховом, а в 1967 г. сгорела церковь в Загряжской Орехово-Зуевского района (обе — белокриницкого согласия). Попытка властей закрыть храм в Тураево Люберецкого района не увенчалась успехом. Период, последовавший вслед за перестройкой, ознаменовался открытием новых храмовых зданий и новым этапом возрождения старовериа на территории Московской области.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центральный муниципальный архив Москвы (ЦМАМ). Ф.3004. Оп.1. Д.7. Л.25; Д.11. Л.3.
2. Государственный архив Российской Федерации. Ф.Р-6991. Оп.4. Д.3. Л.13.
3. Районы даны согласно административному делению Московской области на рассматриваемый период. Впоследствии многие районы были слиты; бывший Куровской район ныне является частью Орехово-Зуевского.
4. ЦМАМ. Ф.3004. Оп.1. Д.4. Л.10.
5. Там же. Д.10. Л.2.
6. Там же. Д.7. Л.2, 15.; Д.51. Л.3.
7. Там же. Д.7. Л.58.
8. Там же. Д.23. Л.8—23, 36, 47.
9. Там же. Л.21.
10. Там же. Д.11. Л.1.
11. Центральный государственный архив Московской области. Ф.2157. Оп.1. Д.3148. Л.360—362.
12. Там же. Л.27.
13. ЦМАМ. Ф.3004. Оп.1. Д.5. Л.1—3; Д.23. Л.23.
14. Там же. Д.51. Л.1—3.

А.А.БЕЗГОДОВ

ПОМОРСКОЕ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВИЕ В БЕЛОРУССИИ (СОВРЕМЕННЫЙ АСПЕКТ РАЗВИТИЯ)

В настоящее время изучению истории старообрядческого духовного движения на территории Белоруссии уделяется мало внимания. За прошедшие 10 лет этой теме посвящено всего несколько исследований, в большинстве своём касающиеся территории Ветки, то есть юго-востока современной Белоруссии. Так, в 1999 г. вышел альбом Ветковского музея народного творчества (1), открытого в 1987 г. в г.Ветка и ведущего работу по сбору и сохранению предметов традиционной культуры старообрядчества гомельского Приднепровья. В то же время территория Подвинья остаётся менее изученной. Наиболее общую и всестороннюю историю старообрядчества в Белоруссии описал в своей монографии Андрей Александрович Горбацкий (2). Монография вышла на белорусском языке очень небольшим тиражом, так что, к сожалению, она остаётся недоступной многим исследователям.

Большое количество материалов по истории Поморского Древлеправославия можно найти в печатных изданиях. В первую очередь в Календарях Древлеправославной Поморской Церкви (ДПЦ), издающихся в Риге и в Москве, а также в других поморских журналах и газетах, выходящих с начала XX в.

Первые известия о староверах на территории Белоруссии, входящей тогда в состав Великого княжества Литовского, относятся ко второй половине XVII в. К началу XVIII в. уже сложилось два основных центра распространения старообрядчества: Двинский и Ветковский (3). Так, в начале XVIII в. новгородские переселенцы недалеко от г.Браслава основали с.Кирилино. Старшим среди них был Фома Лукич Мстёнок, потомки которого являлись наставниками до конца XX в. и носили фамилию Мастюлины (4).

Безгодов Алексей Александрович – сотрудник Историко-архивного отдела Российского Совета ДПЦ (г.Москва).

Особенно активно в 1690-х годах происходило расселение в районе о.Ветка, на землях панов Халецкого и Красильского, куда еще в 1680-х годах бежали спасавшиеся от казней и расправ старообрядцы-стрельцы (5). С началом «выгонки» 1734 г. часть поморцев (в то время в основном старопоморцев-федосеевцев), стала продвигаться на запад от Ветки (до р.Березины) в глубь белорусских земель. В 1750-х годах подверглись разорению древлеправославные поселения в Прибалтике, в результате чего более активно стало заселяться Среднее Подвинье. Продолжая движение, многие переселенцы по р.Березине разошлись практически по всей современной Восточной Белоруссии и далее на Украину (район Житомира).

В начале XIX в. новое движение из литовских пределов, на этот раз на запад, в том числе и на территорию современной Гродненской области.

Очень хорошо волны переселений прослеживаются в Бобруйском районе, где произошло их смешивание. Многие современные поморцы ещё отличают «местных» от «ковенцев» – более поздних поселенцев. Так, в г.Бобруйске «Старофорштадтская» и «Назаровская» общины являются «местными», а «Городская» и ряд сельских общин – «ковенцами» (6).

В конфессиональном отношении к концу XVIII в. в Белоруссии среди староверов-беспоповцев находились поморские и филипповские общины, однако преобладали федосеевцы. С середины XIX в. началась практика принятия брака федосеевскими общинами и присоединения их к Поморской Церкви. В основном этот процесс завершился к середине XX в. Одной из последних, в 1985 г., к поморской традиции присоединилась Витебская община. Отдельные группы федосеевцев ещё остаются, однако они очень малочислены и неорганизованны. О филипповцах не слышно, по крайней мере со второй половины XX в. Таким образом, к концу XX в. Поморское Древлеправославие, пройдя тяжёлый исторический путь, наполненный гонениями и репрессиями, смогло сохранить свою самобытность и организовать Церковную жизнь в новых условиях.

С восстановлением религиозных свобод в Поморской Церкви стали образовываться центральные органы управления, как это уже было в 1920–1930-х годах. Некоторые белорусские общины

приняли опеку Российского Совета ДПЦ, образованного в 1989 г. Однако с распадом Союза ССР Российский Совет оказался за границей, что ограничивало возможность общения с ним белорусских общин. К тому же отсутствовал собственный руководящий орган, который бы отстаивал интересы Церкви и решал текущие вопросы. В этих условиях был проведён съезд духовных наставников, на котором было решено организовать Центральный Совет Древлеправославной Поморской Церкви Республики Беларусь (ЦС ДПЦ РБ). Инициаторами съезда и организации ЦС ДПЦ на базе общин Подвинья выступили духовные наставники Карпов Г.А. и Клементьев В.Е. (7).

Съезд духовных наставников поморских общин Белоруссии проходил 11 октября 1998 г. в Святотроицком храме одной из старейших общин в д.Кублищина Миорского района Витебской обл. в присутствии прихожан. Прибыли представители 15 общин. Председателем съезда был избран Клементьев В.Е., со вступительным словом выступили Карпов, Орлов, Клементьев. На съезде прошло учредительное собрание ЦС, председателем ЦС избран Георгий Альвиянович Карпов, духовный наставник Браславской общины, ответственным секретарём – П.А.Орлов (Полоцк), сопредседателем – Г.А.Бучкин (Витебск). Составлен устав ЦС ДПЦ РБ. Было принято решение о созыве Собора ДПЦ 28 декабря этого же года (8).

Первый Всебелорусский Собор ДПЦ проходил в г.Полоцке, в новом каменном храме Успения Пресвятой Богородицы, освящённом 28 августа. На Соборе представителями более 20 общин были утверждены решения учредительного собрания и съезда наставников о формировании ЦС ДПЦ РБ и избрании руководителей ЦС. На Соборе также были организованы духовный отдел, ревизионная комиссия и канцелярия. Намечена работа по активизации жизни общин, поддержке в деле регистрации и строительства молитвенных храмов. Обращалось внимание на выявление и налаживание связей с другими поморскими общинами и включение их в работу ЦС. Местом пребывания канцелярии ЦС временно определён г.Полоцк.

На Втором Всебелорусском Соборе ДПЦ 28 декабря 1999 г. в г.Полоцке председателем ЦС был избран Орлов Пётр Александрович – наставник Полоцкой общины, храма Успения Пресвя-

той Богородицы. Важным шагом стало утверждение Устава Церкви. Гостями на Соборе были представители Польши, Латвии, России. Представители ЦС участвуют в различных совещаниях, собраниях, соборах, проводимых другими поместными Поморскими центрами. Так, ЦС ДПЦ РБ входит в Международный координационный Совет ДПЦ, а с 2001 г. в Единый Совет ДПЦ.

В эти годы налаживаются духовные и хозяйственные контакты с прибалтийскими общинами. Из Риги начинают поступать Церковные календари, Уставы. На базе Минской общины возникает Старообрядческое Братство во имя святого ап. Иоанна Богослова, ведущее просветительскую работу. С 2000 г. начинает выходить журнал для семейного чтения «Благовест». Борисовской общиной уже несколько лет издаётся настенный календарь-указатель.

Заметным событием в жизни белорусских староверов стало празднование 23 июля 2000 г. 140-летия молитвенного храма Богушовской старообрядческой общины. Здание храма считается старейшим из сохранившихся поморских молитвенных домов в Белоруссии. На праздник прибыли гости не только из белорусских общин, но и наставники из Даугавпилса (Латвия).

Всего в настоящее время в Белоруссии насчитывается 37 общин ДПЦ, располагаются они во всех областях кроме Брестской. В Витебской обл. – 19 общин, в Могилёвской – 8, в Минской – 6, 3 в Гомельской и 1 в Гродно. Причём 28 общин имеют молитвенные помещения (в том числе 18 деревянных и 7 каменных церквей) (9). За последнее десятилетие 7 храмов были перестроены и расширены, во многих произведён ремонт, ведётся реконструкция здания, переданного «Городской» общине г.Бобруйска; построены новые каменные храмы в Полоцке и Бобруйске, образованы общины в Минске, Браславе, Гродно, Жодино (в Браславе под церковный дом передано здание бывшей ветлечебницы), идёт подготовка к строительству храмов в Минске и Гродно (10).

Отрадно видеть, что на древней земле Белой Руси сегодня происходит возрождение Поморского Древлеправославия.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Веткаўскі музей народнай творчасці. Мінск,1999.
2. Гарбацкі А.А. Стараабрадніцтва на Беларусі ў канцы XVII–пачатку XX ст.ст. Брэст,1999. С.64.
3. Там же.
4. Краткая история Древлеправославной общины в Кириллино // Благовест. 2000. Ноябрь-декабрь. №2. С.47.
5. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.,1995. С.429–430.
6. Дорожные записи октября 2000 г. (г.Бобруйск).
7. Личный архив Орлова П.А., председателя ЦС ДПЦ РБ (г.Полоцк).
8. Там же.
9. Некоторые цифры могут оказаться неточными.
10. Архив Российского Совета ДПЦ.

Н.И.РОМАНОВА

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В КАЗАХСТАНЕ И СРЕДНЕЙ АЗИИ*

Старообрядчество Рудного Алтая (Восточно-Казахстанская область) к середине XIX в. было представлено 2 основными группами: «каменщиками» (бассейн р.Бухтармы), и «поляками» (бассейны р.Убы и Ульбы), а также добровольными и ссыльнопоселенными в XIX в. староверами со Среднего Поволжья и Урала (небольшой процент). Концентрация староверов на Алтае была самой высокой в Томской губернии. По подсчётам В.А.Липинской, в 1842 г. в Бийском округе (Рудный Алтай входил в его состав) их численность составляла 82,2% к числу всех старообрядцев Томской губернии (1). Территорию Рудного Алтая можно назвать очагом русского старообрядчества.

Во второй половине XIX в. конфессиональная жизнь рудноалтайских старообрядцев являла пёструю картину: были и австрийцы, и беглопоповцы, и федосеевцы, и поморцы, филипповцы, дьяконцы, рябиновцы, нетовцы, окнопоклонники, странники и др. К началу XX в. наиболее многочисленными здесь были Белокриницкая Церковь, центр которой находился в с.Выдриха, и поморский толк. Выдриху до революции часто посещал Семипалатинский епископ, село становилось его временной резиденцией на период пребывания.

Староверы вплоть до коллективизации представляли весьма замкнутое и локальное общество, со своей самобытной культурой и традиционным бытовым укладом. И лишь после сокрушительного удара власти по религии и крестьянству старообрядчество Рудного Алтая утеряло свою прежнюю силу. Это выразилось в резком сокращении числа старообрядческих общин и числен-

*Автор искренне благодарит священника о. Глеба за предоставленную информацию, которая была использована в данной статье.

Романова Н.И. – к.культурологии, Кемеровская академия культуры и искусств.

ности верующих, в них состоящих.

В духовной жизни коренных народов, населяющих территории Казахстана и Средней Азии, ислам традиционно занимает господствующее положение и, соответственно, получает всемерную поддержку от государства. В отличие от ислама, положение христианских конфессий в среднеазиатских республиках сегодня не простое, фактически они обречены на самовыживание. И если католической и протестантским церквям оказывают большую поддержку зарубежные центры, а православные приходы получают от РПЦ помощь и защиту, то этого не скажешь о старообрядцах. Они, пожалуй, находятся в самых тяжёлых экономических и правовых условиях. Но, несмотря на все переживаемые трудности, старообрядческие приходы в Казахстане ведут свою интенсивную жизнь и, как могут, выживают в новых условиях.

Старообрядческие общины есть практически во всех сёлах, где в прошлых столетиях жили предки современных староверов. Некоторые из них до сих пор не зарегистрированы. Сегодня в Восточном Казахстане наиболее жизнеспособными оказались два направления – белокриницкое (ныне Русская Православная Старообрядческая Церковь) и поморское.

Как в России, так и в Казахстане, в Русской Православной Старообрядческой Церкви (далее – РПСЦ) протекает наиболее активная жизнь. Приходы РПСЦ в Казахстане находятся в ведении Сибирской епископии, возглавляемой епископом Новосибирским и всея Сибири Силуяном. В октябре 1993 г. владыка впервые посетил г.Усть-Каменогорск, спустя 60 лет после ареста в начале 1930-х годов последнего Семипалатинского епископа старообрядцев (3).

Основные тяготы духовного окормления всех приходов на огромной территории Казахстана и Средней Азии легли на плечи священника о. Глеба (Казаченко), который вот уже 15 лет выполняет свой пастырский долг, живя в Усть-Каменогорске. В его ведении находится 14 общин.

Покровская старообрядческая община в Усть-Каменогорске была зарегистрирована в 1983 г. Община существовала и до 1983 г. и ютилась в частном доме, действуя фактически нелегально. Тогда постоянного священника у общины не было, приход был приписан к Алма-Ате, откуда и приезжал в Усть-Каменогорск вплоть до 1989 г. о. Антоний (Зайцев).

В 1987 г. в Усть-Каменогорск в качестве уставщика пригласили Казаченко Глеба Валентиновича с семьёй, служившего тогда помощником священника в Новосибирске. Общине нужен был постоянный уставщик, который мог бы возглавлять богослужение в отсутствие священника. Переехав на постоянное место жительства в Усть-Каменогорск, Глеб Валентинович в тот же год вместе с прихожанами провёл реконструкцию частного дома, придав ему внутри вид храма: сделали сводами потолки, установили алтарь, иконостас.

В 1989 г. о. Антоний посоветовал молодому уставщику, которому тогда исполнилось 30 лет, начать подготовку к принятию священнического сана. И в конце января 1990 г. в Москве, после согласования с владыкой Алимпием вопроса о рукоположении, о. Глеб был рукоположен сначала в дьяконы, а на другой день в священники. После недели беспрерывного служения в храме, с благословения владыки Алимпия о. Глеб был направлен в Усть-Каменогорск на постоянное место служения.

Одной из основных проблем Старообрядческой Церкви в регионе является нехватка священнослужителей. 10 приходов на территории Восточного Казахстана и 2 за пределами области – в Алма-Ате и Джамбуле – обслуживает один священник, о. Глеб. Алма-атинский священник о. Антоний (Зайцев) находится за штатом в связи с тем, что он уже преклонных лет и не может сам проводить богослужение. Поэтому о. Глеба благословили обслуживать Алма-Ату и близлежащие приходы Бишкека, Джамбула, Ташкента. Таким образом, два прихода находятся в Средней Азии. Алма-атинский приход вызывает озабоченность епископии: без руководителя скоро будет сложно сохранить общину. Люди, видя, что нет постоянного наставника, разъезжаются. В Алма-Ате на сегодня активных прихожан около 30 человек. Приходят и молодые люди, которые бы желали ходить в церковь, но, видя там полуграмотную женщину, проводящую богослужение, долго не задерживаются. Епископия и о. Глеб сейчас готовят для Алма-атинского прихода отца дьякона Вячеслава, и перед Великим постом 2002 г. владыка Силуян планирует его туда послать. Тем более что в Алма-Ате есть свой «резерв» – новообрядцы, потомки староверов, которые часто приходят в церковь.

В Киргизии из общины Бишкека недавно уехало около десяти наиболее твёрдых, крепких в вере семей. Но взамен уехавшим

пришли другие. В 2001 г. к бишкекской общине присоединилось около 15 человек часовенных. Их решению способствовали беседы с председателем церковного совета Клавдиц о том, что часовенные близки к старообрядцам-поповцам, а также знакомство с энциклопедическим словарём «Старообрядчество», который уделил внимание наиболее известным деятелям часовенного согласия. Утверждение о. Глеба о том, что можно будет поминать их дедов, тоже повлияло.

В общине Джамбула 50–70 прихожан, но это ещё не предел, так как в городе много часовенных, которые в перспективе могут присоединиться. Пока они ещё наблюдают и присматриваются.

В усть-каменогорской общине на исповеди в Великий пост бывает до 200 человек, к которым можно отнести всех: и активных, и реже бывающих. Остро стоит проблема размещения: стеснённость, тепло от множества свечей, духота вызывают дискомфорт у молящихся. В 1994 г. прихожане обратились к администрации города с просьбой о выделении большего помещения. Администрация с пониманием отнеслась к проблеме верующих и предложила подыскать какое-нибудь здание из фондов отдела Госкомимущества. Было найдено старинное здание, памятник архитектуры города. До революции оно принадлежало Церкви, какой – установить не удалось. До 1994 г. в нём находилась типография газеты «Алтайский строитель». В 1995 г. община подготовила все бумаги, подписала договор с Госкомимуществом о передаче. Однако пока шло оформление документов (глава городской администрации их уже подписал), типография «Рудный Алтай» оформила задним числом свои документы на это же здание и, поставив старообрядцев перед фактом, объявила себя его владельцем. О. Глеб передал бумаги депутату областного Совета Н.Б.Иванову, который тогда пообещал расследовать это дело. Но так до сих пор оно не сдвинулось с места и, видимо, кануло в Лету. Повторных попыток выяснить сложившуюся ситуацию община больше не предпринимала.

В 1996 г. к о. Глебу пришёл Панчук Михаил Романович, прихожанин поморской церкви. Он предложил построить новый храм и принёс свои проекты, эскизы. Будучи молодым и энергичным, он был не удовлетворён пассивностью поморских. Получив согласие, М.Р.Панчук оформил все разрешительные бумаги на участок, на все

организационные работы и начал работу по проекту. Был выделен гектар земли. Архитектор С.Н.Богушевич сделал эскизы, макет храма с колокольней. Его планировалось построить на предмостовой площадке у Иртыша, расположив так, чтобы храм был открыт с моста. Цель такого положения – чтобы верующий не бросался с головой по своим делам, а зашёл бы в храм поблагодарить Бога за благополучно совершённую поездку или получить благословение. Уже в СМИ области и Казахстана прошла информация о строительстве. Но, к сожалению, опять это осталось в мечтах. У М.Р.Панчука начались неприятности в его фирме, и он не смог дальше финансировать проект. Со стороны старообрядческой общины сейчас требуется только одно – чтобы на этот участок не поставили автозаправку или ещё какой-нибудь коммерческий объект, необходимо заплатить 25 тысяч долларов за землю. Вопрос – где их взять – риторический. И сколько бы старообрядцы ни обращались к властям города с просьбой снизить ставку или предоставить льготы, всё оказывается тщетным. Аким города (мэр) В.Н.Сухорукова первоначально активно взялась помогать им, но потом по неизвестным причинам её отношение резко изменилось. Ещё недавно старообрядцы свободно заходили к акиму в любое время, сейчас же к ней вообще нельзя попасть. И везде прихожане встречают суровые лица и один ответ – нет. О. Глеб связывает это с действиями новообрядцев.

Есть в планах о. Глеба поставить отдельно, от храма в стороне, часовню в память о жертвах ядерных испытаний на Семипалатинском полигоне.

Тем не менее, Усть-каменогорская община проводит работы по созданию храмов в области. На средства В.С.Леонтьева недавно построен храм в с.Бобровка. В.С.Леонтьев родился в этом селе и в память о своих родителях, дедах и прадедах решил восстановить храм, который сожгли после революции. Аким села Н.А.Семёнов пошёл навстречу такому желанию, и теперь стоит в центре села новый храм с колокольней, недалеко от места старого. В декабре 2001 г. владыка Силуян ознакомился с храмом и остался очень доволен. За основу выбрали один из северных храмовых проектов Архангельской области: крыша деревянная, и купола не железом обиты, а лемехами – осиновыми дощечками.

Ещё один храм недавно возведён попечением жителей с.Коробиха на Бухтарме. Решив, что без храма им нельзя, благослови-

лись и построили. Коробиха – село старинное, одно из самых первых поселений бухтарминских старообрядцев XVIII в. Коробихинский приход – боль и печаль о. Глеба: очень далеко и в стороне от дорог находится он. Это около 400–500 км от Усть-Каменогорска, надо ехать 12 часов и большую часть по просёлочной дороге.

В с.Быструха положение иное: уже 15 лет верующие не могут объединиться для решения столь насущной проблемы, как строительство своего храма. Там более 200 человек прихожан РПСЦ. В августе 2001 г. проходил сход села и на повестке вторым вопросом стояло строительство храма. Сельчане хотя и отнеслись с пониманием к вопросу, но дальше слов дело пока не пошло. Также и у Лениногорской общины (около 120 человек) до сих пор нет места для молитвы, собираются в частных домах. Сейчас в общине идёт сбор средств.

Особые надежды возлагает о. Глеб на молодёжь. Именно ставка на молодёжь всегда была залогом успеха любого большого дела. Воспитание молодёжи эволюционно значимо, и это прекрасно осознаёт и о. Глеб: «Если есть в общине молодые люди, то думаю, добиться можно многого. Молодёжь-то у нас понимает, что именно возрождение – это не то, что там новое что-то, как, например, в протестантских общинах сейчас молодёжь приходит, перекладывают слова молитв на музыку шлягеров и устраивают танцы. Нет, конечно. Но вот парадокс: старики вот порой бывают такие, особенно которые были оторваны от традиции, и им не привилось что-то, в период советского времени у них что-то сгладилось, что-то забылось. И вот теперь приходят и недовольства возникают: богослужение длительное (в 2 часа начинаем и около 7–8 кончается), служба – это 5–6 часов, для них это утомительно. Спрашивают: можно ли её сократить, предлагают: давайте всей общиной напишем письмо митрополиту Алимпию с просьбой о сокращении. И вот приходится нашей молодёжи отстаивать: "Ну, как же так..." Поэтому много значит понимание не поверхностное, а глубокое понимание, и молодёжь у нас вникает во всё. У крепких стариков как оно: понимают – не понимают – надо и всё, главное, вера есть. Да им уже и поздно глубоко вникать, поэтому – что Бог дал, то и ладно. Особенно характерно для неграмотных людей. А у нас парни, девушки такие любознательные, и не только историю Церкви, но и историю Церкви старообрядческой изучают. Молодой человек где находит жемчужины – то это и принимает».

«Теперь мы свободно можем жить по законам нашей веры, возрождать старые и строить новые храмы, привлекая в них молодых людей – залог будущего старообрядчества», – сказано в Старообрядческом Церковном календаре (3).

Но, конечно, для всех верующих старообрядцев главным в жизни остаётся молитва. «Это основа всего. Это тот фундамент, на котором мы строим всё наше здание, с тем, чтобы Господь дал силы, вразумил власть имущих, чтоб оказать помощь», – говорит о. Глеб.

Численность прихожан общины в Усть-Каменогорске и в других общинах за последние 10–15 лет выросла в 2–3 раза. На это имеются свои причины. После долгих лет запретов люди теперь свободно могут исповедовать свою веру. Некоторые приходят на основании того, что они потомственные старообрядцы. Видимо, какая-то генетическая память или зов влечёт непреодолимой силой потомков тех, в чьём роду были многие поколения истово верующих старообрядцев. По замечанию о. Глеба, много именно таких людей. Интересно, что к старообрядцам приходят учителя, причём и пенсионного возраста, и молодого. На вопрос – что привлекает учителей – о. Глеб ответил: «Неспешность, тишина, здесь, говорят, не надо напрягаться как-то. Бывает, рассказывают, куда-то придёшь, в церковь какую-нибудь, неуютно чувствуешь себя – а здесь... Вот Галина Терентьевна говорит: "Я сюда захожу – как домой пришла. Вот бываешь когда в гостях – это одно, а здесь вот я раскована, как домой пришла". Какое-то вот совсем иное здесь состояние – духовность, она ощутима бывает. Пусть даже как-то неказисто здесь, иконы немножко побиты, реставрации требуют, но, тем не менее, это всё излучает какую-то теплоту через иконы». Приходят и переходят к старообрядцам много новообрядцев. И хотя с ними требуется определённая просветительская и духовная работа со стороны священника, тем не менее, их принимают и помогают. Приходят и неопределившиеся, те, кто духовно ищет. Их тоже принимают, знакомятся, разрешают на богослужении присутствовать, не возбраняют. В этом отношении община не жёсткая, в отличие, например, от поморцев-беспоповцев, у которых молиться вместе с ними нельзя.

О. Глеб понимает, что от отношения к вновь приходящим зависит многое в общине: «Хотя и такое было здесь до нашего

переезда. К примеру, если человек неправильно перекрестился, то здесь же сразу две-три бабушки такого в оборот взяли, да так, что человек выходит отсюда потрясённый: как это, куда я попал... Или в шапке кто пришёл... Если первый раз человек пришёл, конечно, надо соответственно к нему и подойти. В следующий раз он, видя, как тут его приняли, может и прийти. Сейчас это негативное отношение в значительной степени ушло. Всё-таки удалось нам, молодёжи, сознание у людей как-то изменить. Стараемся традиции, которые утеряны, вернуть, чтобы на богослужении женщины обязательно в сарафанах стояли, платочки – это само собой разумеется. Мужчины в кафтане, если нет, то хотя бы рубашку под поясок. Это тоже у нас так принято. Если пришёл кто-то и не знает, то подскажут: одень поясок или ещё что». Однако есть и такие, кто из общины уходит. И хотя это единицы, но всё же бывает и такое. Одна прихожанка, чьи отцы и деды были в нескольких поколениях старообрядцами, ушла к виссарионовцам, просмотрев цикл видеокассет об общине Виссариона.

В 1998 г. в ночь с 26 на 27 сентября накануне праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста произошло трагическое событие в жизни Усть-каменогорской старообрядческой общины – из храма были похищены 54 иконы. Прихожане надеются на то, что иконы найдутся, о чём постоянно возносят молитвы, и верят, что похищенное будет обретено общиной. Украдены были самые лучшие, наиболее ценные старинные иконы. До сих пор это остаётся незаживающей раной для прихожан. К сожалению, власти иконы так и не нашли.

С множеством проблем во взаимоотношениях с властными структурами сталкивается РПСЦ в Казахстане и в Средней Азии. В Усть-Каменогорске старообрядцев иногда приглашают на беседы в бывший так называемый 6-й отдел по борьбе с терроризмом, который теперь переименовали в отдел по борьбе с религиозным экстремизмом. Старообрядцев там в какой-то степени видят или хотят видеть в качестве экстремистов.

В Джамбуле старообрядцы столкнулись с большим неприятием, когда попытались восстановить историческую справедливость по поводу конфискованных властями у старообрядческой общины в 1950-х годах (когда гонение церкви было со стороны Н.С.Хрущёва) икон, книг, предметов церковной утвари, а также здания. Тогда,

в момент Пасхальной службы, когда пелись молитвенные песнопения, милиция окружила церковь. Всех прихожан, выводя по одному, допрашивали и записывали данные, все иконы сняли, облачения, все книги отобрали. Составили протокол. Всё увезли сначала в милицию, а потом передали в музей. Здание, использовавшееся под молельный дом, как незаконно построенное, тоже отобрали и отдали под жильё в городской фонд. И вот теперь ни одного документа об изъятии найти невозможно: или всё утеряно, или спрятано. Когда старообрядцы пришли в музей и в администрацию, то надеялись на помощь властей, но вместо этого натолкнулись на стену жёсткого непонимания. В музее вообще с ними говорить не захотели. Не подействовало и официальное письмо-просьба от митрополита Алимпия, обращённая к работникам музея и к властям, о содействии. Везде получали в ответ категоричное: «Ничего не знаем, и к нам больше с такими вопросами не обращайтесь». Такая ситуация сложилась в Джамбуле и, видимо, она уже не изменится.

Всего в 20 км от Джамбула находится Киргизия. В Бишкеке старообрядцам разрешили провести реконструкцию внутри имеющегося храма. Власти встречаются с прихожанами, спрашивают, какие проблемы у общины, предлагают вместе их решить.

Приходится сталкиваться в Среднеазиатских республиках и с унизительными досмотрами, которые начинаются с момента посадки на поезд, следующий в Алма-Ату. Служителей порядка не останавливает тот факт, что перед ними священнослужитель, скрупулёзно проверяют документы, требуют показать весь багаж, который с особой тщательностью просматривают. В Алма-Ате при выходе из поезда снова проверяют, потом – на вокзале. Те же процедуры на таможне между Алма-Атинской и Джамбульской областями, и обеими таможнями на границе Казахстана и Киргизии. То же самое в Узбекистане, там только здание таможни занимает 1,5 кв. км площади, в котором 3 раза паспорт и багаж проверят. И везде унизительные осмотры с выворачиванием карманов. Не избежал таких процедур даже владыка Силуян, однажды посетивший эти Среднеазиатские республики. Стражи порядка могут и денежные суммы изъять, однажды изъяли все деньги у сопровождающего о. Глеба верующего.

Всё это вызывает у людей в душе только обиду и непонимание. К сожалению, рьяные исполнители буквы закона переходят элементарные рамки этики человеческих отношений. Лишь в

Численность прихожан общин в Казахстане и Средней Азии

Место нахождения	Численность	Чем владеет община (Храм или молельный дом)	Примечания
Восточно-Казахстанская обл.	всего ок. 870		
Усть-Каменогорск	150-200	Храм	
Бобровка	ок. 100	строится храм	освящение 2002 г.
Коробиха	70	строится храм	освящение 2002 г.
Быструха и М.Убинка	200-220	3 молельных дома	требуется храм
Выдриха	ок. 40	не имеется	приезжают в Усть-Каменогрск
Верх-Уба	ок. 30	не имеется	
Черемшанка	50	молельный дом	требуется храм
Лениногорск	120	не имеется	
Зыряновск	30	не имеется	приезжают в Усть-Каменогорск
Серебрянск	14	не имеется	
Другие обл. Казахстана и Ср.Азии:	всего ок. 200		
Джамбул	ок.30	молельный дом	
Алма-Ата	ок. 70	храм	
Бишкек	70-100	храм	
Ташкент	15 (1997)	частный дом	
Всего	Ок. 1000		

Усть-Каменогорске есть понимание и уважение к священнослужителям со стороны стражей порядка.

В связи с принятыми декларациями о независимости в бывших советских республик, возникла и проблема вывоза церковных принадлежностей и предметов культа и веры. Так, из Ташкента, где осталось много ценностей, икон, книг, уже ничего невозможно вывезти.

Отношения с другими конфессиями Покровская община фактически не поддерживает. С поморской общиной (в Усть-Каменогорске зарегистрированы 2 старообрядческие общины: поморская и община РПСЦ) поначалу складывались неплохие отношения. Покровская община предложила свою безвозмездную помощь. Когда после долгих мытарств в начале 1990-х годов поморцам вернули отобранный в 1950-е годы молельный дом, то обе общины вместе наметили план работ по приведению дома в надлежащий его особому назначению вид: искали стройматериалы,

привозили. Предлагали и физическую помощь. Но поморцы, особенно старики, категорически отказались от всякой помощи после того, как им пришло письмо из Московского Поморского центра на Преображенке о том, чтобы ни в коем случае от австрийцев ничего не принимать и не вступать с ними ни в какие контакты. После этого о. Глеба и других на порог не стали пускать, и не только в дом, но и в ограду. Но в других местах (кроме Усть-Каменогорска), где есть поморцы, последние покупают календари (им высылают 1 календарь на общину), утварь, литературу у старообрядцев РПСЦ.

Бывают контакты и с РПЦ. Священник о. Анфилофий неоднократно предлагал старообрядцам совместное молитвенное, литургическое общение. Старообрядцы, конечно, принять такие предложения не могут. Как выяснилось, такое желание о. Анфилофия проявляется, скорее всего, от того, что сам он из староверов. Остальные священники не проявляют никакого желания общения со старообрядцами. Таким ообразом, характер общения между двумя ветвями православия здесь больше хозяйственный, например, по вопросам приобретения стройматериалов. Иногда старообрядцы приобретают у новообрядцев литературу – переиздания трудов Отцов Церкви или богословские труды, написанные до X в.

С остальными христианскими конфессиями: католиками (совсем недавно появились в Восточном Казахстане), с протестантами (с баптистами, пятидесятниками, адвентистами 7-го дня, евангелистами) – общения не бывает. Также и с исламом, за исключением встреч в администрации, когда власти вызывают представителей всех религиозных конфессий по каким-либо вопросам.

Жизнь Русской Православной Старообрядческой Церкви в Казахстане и Средней Азии, несмотря на все переживаемые трудности, всё же набирает силу, достойно сохраняя преемственность религиозных и культурных традиций.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Липинская В.А. Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири (вторая половина XIX–начало XX вв.) // Этнографическое обозрение. М.,1995. №2. С.115–127.
2. Через шесть десятилетий // Рудный Алтай. 1992. 12 октября. С.2.
3. Церковный календарь на 2002. Издание Митрополии Московской и всея Руси РПСЦ. 2002. С.115.



И.В.ДЫННИКОВА

СТАРООБРЯДЦЫ БРАЗИЛИИ: ЖИЗНЬ И ТРАДИЦИИ

В настоящее время в Бразилии существует несколько колоний русских старообрядцев. Как известно, они переселились в страны Латинской Америки в середине XX в.

В 2002 г. Научным Центром Русской Церковной Музыки имени прот. Димитрия Разумовского была подготовлена научная экспедиция с целью изучения жизни и культуры старообрядцев Бразилии. Финансовую поддержку и маршрут экспедиции осуществили и разработали федеральные университеты штатов Espirito Sancto (Vitoria) и Mato Grosso (Cuiaba). (В состав экспедиции входили профессор Федерального университета штата Espirito Sancto Владимир Иванович Дынников и от Центра Русской Церковной Музыки Ирина Дынникова.)

Экспедиция была осуществлена в общину, расположенную в штате Mato Grosso, в 300 км от его столицы Cuiaba. Штат находится на северо-западе страны и граничит с Амазонией и Боливией. Местность, где живут старообрядцы (40 км от города Primavera do Leste) очень напоминает среднюю полосу России: поля и перелески, раскинувшиеся на равнине, отличаются от российских только тропической растительностью.

В ходе экспедиции удалось познакомиться с жизнью и традициями данной общины. Старообрядцы здесь проживают в двух деревнях. Население составляет около 500 человек. Жители обеих деревень относят себя к спасову согласию.

Краткая история переселения. По рассказам самих жителей, после второй мировой войны большую общину старообрядцев Харбина (куда они пришли из Сибири, через Маньчжурию) привезли в США. Затем, по решению ООН, их поселили в одном из национальных парков Бразилии – Paranagua, на юге страны, в

Дынникова Ирина Владимировна – г.Москва

штате Curitiba. Однако, большая часть старообрядцев там не прижилась. Небольшими группами они стали уезжать в другие регионы. Причиной переселения явился поиск более плодородных земель, прохладного климата и, естественно, удалённости от цивилизованного мира для сохранения веры, желание скрыться. Таким образом, примерно четверть века назад старообрядцы поселились близ Primavera do Leste.

Хозяйственный уклад. Основное занятие здешних старообрядцев — земледелие. Существует социальное расслоение общества (деление на богатых, середняков и бедных), следствием чего является разное количество земли у семей. Выращиваются все зерновые (кроме пшеницы), а также кукуруза, бобовые и хлопок. Климат позволяет снимать несколько урожаев в год, поэтому все работают без перерыва. В период страды на сельскохозяйственных работах заняты все члены семьи: родители и дети, мужчины и женщины. Более обеспеченные семьи нанимают себе работников из членов своей общины. Следует отметить, что старообрядцы практически не берут на работу бразильцев, считая их ненадёжными и ленивыми. Весь собранный урожай не перерабатывается, а продаётся заготовителям. В целом, в общине превалирует натуральное хозяйство. Покупается только техника, ткани, обувь, а также кофе и чай.

Семейный уклад. Семьи в общине многодетные (обычно 5—9 детей). Главой семьи является отец. Старообрядцы предпочитают селиться родовыми кланами, но каждая семья имеет свой дом. Данный принцип расселения зачастую связан с расположением земельных наделов. Самые богатые семьи имеют более 20 га земли. Браки ранние (юноши женятся в 16—19 лет, девушки выходят замуж в 14—16). Заключаются браки со старообрядцами, проживающими в странах Латинской Америки, США, Канады и Австралии. Следует отметить, что запрета на вступление в брак с местным населением (бразильцами) не существует, но сами старообрядцы этого не хотят. Детей воспитывают строго, с раннего возраста девочки выполняют работу по дому, а мальчики помогают отцу в поле. Старообрядцы данной общины сохранили старинный тип одежды в повседневной жизни (женщины носят длинные сарафаны и платки, мужчины – косоворотки), обязательны длинные рукава. Сохранена традиция «чашечничества».

Контакты с внешним миром. В настоящее время часть старообрядцев имеет бразильское гражданство. Благодаря этому снимаются многие ограничения (облегчается процесс покупки земли, легко получить визу в другую страну, чтобы навестить родственников). В общине функционирует государственная бесплатная восьмилетняя школа, которую посещают все дети. Обучение ведётся на португальском языке, по бразильской программе, бразильскими преподавателями, с обязательной работой на компьютере и в Интернете. После окончания школы большинство молодёжи остаётся в деревне. Хотя запрета на дальнейшую учёбу не существует, продолжают её лишь единицы. Периодически префектура организует бесплатные курсы для жителей общины (например, по использованию удобрений или обработке сахарного тростника). Колония значительно удалена от других населённых пунктов, а деревни друг от друга, поэтому единственным средством коммуникации является автомобиль, который есть в каждой семье. Телевидение и радио в домах отсутствуют.

Религиозная жизнь. Старообрядцы описываемой колонии называют себя спасовцами. Однако вопрос принадлежности их к религиозному согласию предстоит выяснить. В семье Кузнецовых хранится рукописная «Книга памятная», в которой зафиксирован устав общины, правила, а также все соборы и основные исторические события. Как считают сами носители культуры, их предки в XVIII—XIX вв. находились под сильным «духовным влиянием Керженца». В колонии имеется 3 молельных дома. Один из них, построенный в самом начале и единственный до недавнего времени, является главным. Другие построены недавно. В каждом моленном доме есть человек, которого называют настоятелем. В его функции входит ведение службы (вместе с уставщиком и головщиком). Настоятель совершает таинство крещения, заключает брак, отпевает, даёт благословение на все важные дела в жизни христианина, решает спорные вопросы. Это выборная должность. Совет старейшин назначает кандидата, а затем община просит его быть настоятелем. По решению того же совета его могут переизбрать. Эта должность не эквивалентна должности духовного наставника у старообрядцев-поморцев. Так, для крещения в общине могут выбрать другого, специального, человека, а исповедуются её члены друг другу. Данные особен-

ности религиозной жизни объясняются тем, что предки нынешних жителей колонии являлись, ещё до Харбина, выходцами из разных мест, и соответственно, разных старообрядческих согласий. Поэтому необходимо дальнейшее уточнение того, к какому именно согласию они относятся.

Певческие традиции. На богослужении в данной общине в передней части молельного дома стоят мужчины, в задней женщины. Отдельной группы церковных певчих нет. Во время богослужения песнопения исполняют мужчины. Вместе с ними поют и женщины, стоя на своих местах. Певческая книга кладётся на специальную подставку перед молящимися мужчинами. Возможно, по этой причине девочки не учат крюки, хотя запрета на их обучение нет. В отличие от большинства общин России, пение данных старообрядцев можно назвать общинным. Оно поражает чёткой дикцией, синхронностью, красивым бархатным тембром.

Певческие книги, имеющиеся в общине, можно разделить на 4 группы. К первой относятся рукописные, привезённые из Китая; ко второй — напечатанные в Бразилии; третья группа — книги, напечатанные в США ; четвёртая — калашниковская азбука, привезённая из России. Палеографический анализ книг первых трёх групп – предмет дальнейшей работы. Объединяет все эти группы то, что тексты в них истинноречные, нотация знаменная с пометами и признаками.

При самом старом моленном доме существует церковная школа. Каждый вечер, кроме воскресений и праздников, мальчики и юноши собираются там для обучения знаменному пению и чтению. Занятия ведёт головщик. Хорошее состояние церковного пения на сегодняшний день является следствием как этих занятий, так и непрерывной певческой традиции.

Всё вышеизложенное является первоначальным этапом изучения традиций старообрядцев Бразилии. Необходимы новые поездки в данную общину и в общины других регионов этой страны.



Е.Е.ЕЛИСЕЕВ

ОБ ИСПОВЕДНИКЕ МЕФОДИИ, ЕПИСКОПЕ УРАЛЬСКОМ И СИБИРСКОМ

Об исповеднике Мефодии (Екимове), епископе Пермском Древлеправославной Церкви Христовой (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) известно мало. В начале XX в. появилась публикация в старообрядческом журнале «Церковь» об обретении его нетленных мощей и в конце XX в. – информация в 10 строк в книге Вургафта и Ушакова «Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы» (1).

Интерес к личности епископа Мефодия возникал у старообрядцев Белокриницкой иерархии в связи с данными, содержащимися в указанных выше публикациях, и конкретно фактом обретения его нетленных мощей: «Епископ был арестован в Иркутске, сослан в Вилюйск, где скончался и похоронен. Жители Якутска и с.Павловск (встречается как с.Павловское, расположено приблизительно в нескольких километрах от Якутска. – *Е.Е.*) ходатайствовали о перенесении к ним тела епископа. 29 июня 1908 г. при большом стечении народа в присутствии властей его мощи были обретены нетленными и перевезены в Павловск» (2).

Особое внимание к вопросу сохранения памяти о епископе Мефодии проявляли прихожане Петропавловского старообрядческого прихода г.Якутска братья Бутковские, выходцы из старообрядческого с.Павловск (в настоящее время село заброшено, христиане в основном переселились в г.Якутск, где и составляют основную часть прихода). На ныне не действующем кладбище по сей день стоит каменная надгробная плита, на которой высечены восьмиконечный крест и надпись: «Помяни Господи душу усопшаго раба Своего Епископа Мефодія умер ... (неразборчиво. – *Е.Е.*) 1898 г.».

Братьями Бутковскими в 1998 г. было организовано освиде-

Елисей Елисеев – священноиерей, настоятель Верхнеудинской Православной старообрядческой общины г.Улан-Удэ.

тельствование могилы епископа Мефодия с целью установления её подлинности. На освидетельствование были приглашены церковные и светские власти. Со стороны РПСЦ – преосвященный Силуян (Килин), епископ Новосибирский и всея Сибири; со стороны светских властей – глава администрациии с.Павловск Нерюктяйского наслега Республики Саха (Якутия) Д.С.Тимофеев; присутствовали и представитель Якутской старообрядческой общины.

По результатам проведения обследования был составлен нижеследующий акт:

«Акт от 17 августа 1998 г.

Составлен на предмет установления могилы Преосвященного Мефодия Епископа Сибирского, находящейся на старообрядческом кладбище с.Павловска Республики Саха (Якутия).

17 августа 1998 г. в 11 часов дня Преосвященный Силуан, епископ Новосибирский и всея Сибири, Глава администрации с.Павловск Нерюктяйского наслега РС (Я) Тимофеев Д.С., Председатель старообрядческой общины г.Якутска Бутковский П.Ф., члены церковного правления Бутковский М.Ф. и Бутковский П.Ф. произвели обследование могилы с надгробным камнем и надписью на нем – Епископ Мефодий, умерший 1898 г.

Под каменной плитой при раскрытии могилы было обнаружено: трухлявые доски, металлический ящик, в котором находились: плат, священническое одеяние – полуистлевшая епитрахиль, поручи, пуговицы и лестовка.

То есть, найденные в могиле предметы и лежащие там останки человека подтверждают, что в ней был захоронен священнослужитель согласно надписи на надгробной плите.

В чем и составлен настоящий акт. (Подписи)» (3).

Работа по поиску материалов о жизнедеятельности епископа Мефодия показала наличие некоторых интересующих нас документов в Национальном архиве Республики Бурятия и Национальном архиве Республики Саха (Якутия). В настоящее время мы располагаем следующими документами, проливающими некоторый свет на жизнь и страдания ради Христа (исповедничество) сего представителя епископата Белокриницкой иерархии:

1. Копия письма Иркутского генерал-губернатора Якутскому губернатору от июня 7 дня 1897 г. № 4145.

2. Копия статейного списка на ссыльнопоселенца Михаила Екимова, переселяемого в Якутскую область. Составлен в тюремном отделении Иркутского губернского правления июня 14 дня 1897 г.

3. Копия Акта о вскрытии могилы Михаила Ефимова (вероятно, описка в фамилии. – *Е.Е.*) для перевоза мощей в с.Павловское 29 июня 1908 г.

4. Копия удостоверения, выданного 30 мая 1908 г. губернатором Якутской области Петру Ивановичу Кушнареву на перевозку праха Михаила Ефимова.

5. Недатированная копия записанного устного сообщения П.А.Квасникова о прибытии владыки Мефодия в Якутию, его смерти и месте захоронения.

6. Копия справки архивариуса Якутского областного управления Е.Стрелова от 5 февраля 1914 г. о наличии в архиве копии статейного списка на Михаила Екимова, в котором есть дополнительная информация о прибытии в Вилюйск и смерти.

7. Фотография епископа Мефодия в архиерейском облачении.

В этих, довольно скромных, документах тем ни менее содержится любопытная информация, сопоставляя которую можно получить довольно стройную картину жизни и смерти этого человека.

Некоторые данные о возрасте, происхождении и внешности епископа Мефодия находим мы в копиях статейных списков.

Владыка Мефодий (в миру Михаил Екимов) родом из крестьян Томской губернии, Бийского округа, Удинской волости. На момент написания статейного списка (июнь 1897 г.) ему было 73, следовательно, родился он в 1824 г. Рост его, на тот момент, составлял 2 аршина, 5 с половиной вершков. Волосы на голове, бровях, усах, бороде русые с проседью. Глаза серые. Нос продолговатый. Рот, подборок, зубы обыкновенные. Особых примет нет (4).

В графе статейного списка «Вера» записано – «Старообрядческой» (5). На вопросы, где, когда и кем был возведён в священнический сан, имеющиеся документы ответ не дают. В святительский сан (в епископы) рукоположен архиепископом Саватием (в миру – Степан Васильевич Левшин), Московским и всея Руси Древлеправославной Церкви Христовой (старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию) в сослужении епископа Паисия (в миру – Прокопий Федотович Лапшин), Саратовского и Астраханского (6). Вероятнее всего, первоначально еп. Мефодию передают в ведение

Пермскую кафедру, в дальнейшем он упоминается как епископ Томский.

Некоторые подробности его сибирского служения обнаруживаются в письме Иркутского генерал-губернатора губернатору Якутскому. В письме говорится: «...сосланный из Томской губернии в Киренский округ и затем переехавший на постоянное жительство в г.Иркутск раскольнический лжеепископ Мефодий в конце сентября 1895 г. прибыл в с.Куйтун, Верхнеудинского округа и около 3 недель совершал там архиерейские служения, поставил в лжесвященники крестьянина Куйтунского селения Акиндина Борисова и возбуждал местных раскольников против православных миссионеров».

И далее: «...ссыльнопоселенец Михаил Ефимов, осуждённый Правительствующим Сенатом за отправление богослужения по раскольничьему обряду к лишению всех прав состояния и к ссылке в отдалённейшие места Сибири и водворённый в августе 1894 г. в отдельном Мухтуйском обществе Киренского округа, в мае следующего года ушёл из места причисления с билетом, выданным для найма на железнодорожные работы, и самовольно поселился в с.Усольском, Иркутского округа, возбудив перед губернским управлением ходатайство о перечисленности его в усольское общество». «...Совершает разъезды по Иркутской губернии и Забайкальской области, возя с собою походную церковь и отправляя богослужения по обрядам австрийского раскольничьего толка» (7).

В 1896 г. епископ Мефодий был арестован. Его вина «в распространении раскола» отчасти была доказана и подтверждена. Под давлением господствующей церкви он был удалён из Иркутской области в ещё более глухие и отдалённые места – в г.Вилюйск.

О последних днях святителя рассказывает документ «Запись со слов П.А.Квасникова заседателя Вилюйского округа». В нём, в частности, говорится: «Владыка Мефодий из Якутска выехал в середине июля 1897 г. верхом с казаками. Дорогой он хворал. На Вилюй приехал в первых числах августа. На квартире в Вилюе жил около Харитонова магазина в юрте Бабякина, занимал одну боковую комнату. Обстановка его была самая необходимая: постель и оленина. Одевался подрясником. Вслед за ним переслали ему из места прежней ссылки 600 руб. денег, которые он получил в октябре месяце. Во всё время жизни жаловался на изнеможение и окончательно слёг в постель в начале лета 1898 г., и более меся-

ца совершенно не вставал. По-видимому, уходу за ним не было, так как, когда умер, то оказалось на том много грязи, в особенности на лице. После смерти имущества никакого не осталось, лишь найдено в подряснике, на котором он спал, 300 руб. денег. Найдены были у него запасные дары, чаша, яйцо, несколько просфор, пропитанные Кровью Христовой. Затем переписка из Якутска с Кушнаревыми, а также с духовной паствой с приисков. Похоронен на старом кладбище около нового собора. Над могилой поставлен маленький крест деревянный четырёхконечный очень тоненький, на перекладине сделана надпись карандашом о дне смерти и кто похоронен в том году. Все вещи и переписка отправлены в Якутское областное правление на благоусмотрение...» (8).

Спустя 10 лет после кончины еп. Мефодия, пострадавшего за веру Христову, жителем с.Павловск возбуждено ходатайство с просьбой о перенесении праха еп. Мефодия на старообрядческое кладбище их села. 30 мая 1908 г. необходимые для переноса могилы документы были получены (9). Освидетельствование могилы «старообрядческого епископа Мефодия» состоялось 29 июня 1908 г., о чём был составлен соответствующий акт. Событие сие проходило при большом стечении народа, среди которого были старообрядцы и представители властей, прибывшие на торжества перенесения мощей. По раскрытии могилы гроб был обнаружен в целости. Он немедленно помещён в прочный, плотно запаянный металлический ящик с заполнением свободного между гробом и ящиком пространства негашёною известью (10). Очевидцы утверждают, что не только гроб оказался при вскрытии могилы цел, но и тело не было подвержено тлению, хотя к тому времени пролежало в земле 10 лет.

Спустя ещё 90 лет при освидетельствовании могилы еп. Мефодия в с.Павловк еп. Силуяном в 1998 г. тело еп. Мефодия обнаружено не то чтобы истлевшим, вернее сказать, не сохранённым: хотя косточки в могиле были обнаружены светлыми, но одежда и мягкие ткани тела оказались как бы спёкшимися воедино (11). Быть может, эти изменения произошли из-за контакта тела с негашёной известью, на которую рано или поздно попадала влага и реакция её гашения происходила. Всё это ещё предстоит проанализировать и осознать.

Православие не ставит обязательным условием святости наличие нетленных мощей (12). Главными критериями считаются принадлежность к Церкви Христовой и исполнение Христовых запо-

ведей. Об исповеднике Мефодии христиане Белокриницкой иерархии отзываются как о святом с начала XX в. и по сей день.

По благословению преосвященного Силуяна (Килина), епископа Новосибирского и вся Сибири старообрядческой издательской группой «Златоуст» (г.Улан-Удэ) готовится к изданию житие епископа Мефодия Пермского, которое призвано систематизировать в настоящее время разрозненные данные и популяризировать их.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. М.,1996. С.170.
2. Там же.
3. Акт от 17 августа 1998 года. (Копия)// Личный архив автора. Публикуется впервые.
4. Национальный архив Республики Соха (Якутия) (НА РС(Я)). Ф.23и. Оп.1. Д.2242. Л.2.
5. Там же.
6. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Указ. соч.
7. Копия письма Иркутского генерал-губернатора от июня 7 дня 1897 г. за №4145 Якутскому губернатору // Текущий архив Новосибир-ского епархиального управления РПСЦ.
8. Записи со слов П.А.Квасникова заседателя Вилюйского округа. (Копия) // Текущий архив Новосибирского епархиального управления РПСЦ.
9. Удостоверение от мая 30 дня 1908 г., выданное губернатором Якутской области Петру Ивановичу Кушнареву на перевозку праха Михаила Ефимова. (Копия) // Текущий архив Новосибирского епархиального управления РПСЦ.
10. Акт от 29 июня 1908 г. о вскрытии могилы Михаила Ефимова для перевоза мощей в село Павловское // НА РС(Я). Ф.22и. Оп.1. Д.2876. Л.5 и 5об.
11. Интервью с преосвященным Силуяном, епископом Новосибирским и всея Сибири о епископе Мефодии Пермском. 23 июля 2002 г. // Личный архив автора.
12. о.Сергий Дурасов. О канонизации святых в древней русской Церкви // Русь православная. (г.Большой Камень Приморского края). 1996. №16. С.4.



И.М.СЕРЁЖНИКОВА

О ПОЧИТАНИИ В ЛИКЕ СВЯТЫХ СТАРООБРЯДЦАМИ ЗАБАЙКАЛЬЯ ЕПИСКОПА АФАНАСИЯ ИРКУТСКО-АМУРСКОГО

В первые века христианства для первохристиан принять мученический венец, пострадать за Христа, считалось наивысшим земным счастьем, так как Евангелие учит: нет выше заповеди, кто душу свою положит за други своя, тем более, испокон считают православные христиане, положить душу за Христа (не отрекаться от Христа даже под страхом смерти).

История Церкви Христовой, жития святых преисполнены описанием подвигов и смерти людей ради своей веры. На житиях мучеников воспитывались христиане 20 столетий. Это положение обусловлено убеждением христиан, что за такие страдания и смерть Господь уготовал им спасение души. Оно сохранилось в веках и активно проявлялось на Руси в XVII в. в период церковного раскола (1); в XX в., особенно в период гражданской войны и репрессий 1930-х годов (2).

В октябре 2001 г. в Москве на Рогожской слободе (более известна как Рогожское кладбище) состоялся Освященный Собор Русской Православной Старообрядческой Церкви христиан, приемлющих Белокриницкую иерархию. На этом Соборе в ряду других вопросов был рассмотрен вопрос о канонизации христиан, пострадавших в XX в. Освященный Собор РПСЦ принял следующее решение:

«15. О канонизации святых.

15.1. К лику святых РПСЦ причислить священномучеников, мучеников и исповедников, за веру Христову пострадавших в XX в. от безбожников.

15.2. Благословить в молитве «Спаси Боже люди своя...» поминать их после слов «Иже во святых отца нашего и исповедника

Серёжникова Ирина Максимовна – общество «Златоуст», РПСЦ г.Улан-Удэ.

Амвросия митрополита Белокриницкаго...» молитвенным призыванием: «...и святых священномученик и мученик и исповедник и иже с ними в Русстей земли за веру Христову пострадавших ...»

15.7. Благословить чад Святой Церкви призывать новопрославленных святых в церковных и домашних молитвах, совершать им службы, освящать во имя их храмы и писать им иконы» (3).

Во время рассмотрения вопроса канонизации святых на Соборе христианами-дальневосточниками (в лице диака Александра Ванчева, кандидата в епископы на Дальневосточную епархию РПСЦ) (4) был поставлен вопрос о причислении к лику святых местночтимого святого – священномученика Афанасия (Федотова), епископа Иркутско-Амурского и всего Дальнего Востока.

Епископ Афанасий (в миру – Федотов Амвросий Феофанович) родился в 1879 г. в с.Тарбагатай Верхнеудинского уезда Забайкальской области в семье крестьян Феофана Ивановича и Марьи Ивановны Федотовых. Семья принадлежала к беглопоповскому направлению старообрядчества.

Старообрядцев в Забайкалье называют семейскими. Семейские – это своеобразная группа русского старообрядческого населения Восточной Сибири. Скрываясь от реформы и преследований, староверы бежали на окраины России и за её пределы. Так на Урале появились кержаки, в Турции – казаки-некрасовцы, в Румынии – липоване, в тогдашних пределах Польши – в Стародубье и на Ветке – поляки. Стародубско-ветковская группа древлеправославных христиан за 100 лет добровольной самоизоляции не только сохранила чистоту веры, но и многие черты культуры допетровской Руси, а также создала мощный духовно-административный центр Старой Веры. В 1735 и 1764 гг. царское правительство предприняло 2 «выгонки староверов», громя их центры и изгоняя христиан с насиженных мест в «страшную глушь», за Байкал. Здесь, в Сибири, и назвали христиан семейскими, потому что те пришли сюда, в отличие от других переселенцев, семьями. На территории нынешней Бурятии ими было основано до 50 крупных и мелких поселений семейских, из которых более 30 существуют и поныне (5). Неоднократно своеобразным духовным и культурным центром семейских становилось с.Тарбагатай.

Амвросий родился и вырос в этом селе на улице Шелухановой. Там же, женившись, выстроил себе дом. Там же с братом Ильёй построили довольно просторную часовню во имя Знамения Пре-

святой Богородицы. Беглопоповского священника привозили в село издалека – из Западной Сибири. Достигнув самостоятельного возраста, Амвросий Феофанович сам возил священника. В очередной раз, везя поездом священника для нужд церковных и совершения таинств, он столкнулся с рядом догматических и личных прегрешений беглопоповского священника. После чего предложил своим односельчанам присоединиться к Белокриницкой иерархии и призвать к себе их священника. Присоединение Тарбагатайского прихода к Древлеправославной Церкви Христовой (ныне – РПСЦ) состоялось около 1919 г. В это же время на служение в село был поставлен иерей Иоанн Емельянов, выходец из с.Доно Читинской области (6).

Амвросий Федотов с детства был способным и талантливым. В церкви пел и читал на клиросе. Много читал полемической и исторической литературы, вёл активную переписку, в том числе с о. Иоанном Кудриным, находящимся в то время в эмиграции в г.Харбин (Китай).

В 1923 г. Амвросий совершил опасное в то время путешествие в г.Харбин для личного знакомства с преосвященным Иосифом, епископом Амурско-Иркутским и всего Дальнего Востока (7). После длительного отсутствия Амвросий возвращается на родину в священническом сане. Епископ Иосиф рукоположил его в сан священноиерея и поставил вторым священником на приход с.Тарбагатай, о чём сообщает в своём обращении христианам с.Тарбагатай, Куйтуна и прочих сёл в марте 1923 г. (8). Иерей Иоанн Емельянов возвращается на родину в с.Доно.

О. Амвросий добросовестно относится к своим новым обязанностям настоятеля прихода: у себя в доме устраивает воскресную школу для юношей, окормляет целый ряд приходов, вплоть до с.Бичура, расположенного в 200 км от Тарбагатая (9).

В 1927 г. в Китае умер еп. Иосиф Дальневосточный, Иркутско-Амурская кафедра осталась без предстоятеля. В 1929 г. о. Амвросия церковное руководство призвало в г.Томск для совершения иноческого пострига. В иночестве его нарекли Афанасием. В этом же году инок Афанасий был хиротонисан в сан епископа преосвященным Тихоном, еп. Томским и Алтайским в сослужении с еп. Амфилохием (Журавлёвым). Под управление ему была отдана Амурско-Иркутская и всего Дальнего Востока епархия.

Сразу после рукоположения преосвященный владыка Афанасий пожелал объехать свою епархию, но светские власти не допустили этого. Так и не удалось архиерею увидеть окормляемую территорию (10).

К владыке Афанасию очень хорошо относились прихожане и односельчане, уважали владыку и беспоповские христиане. Велика была сила его проповеди. Прихожане единоверческой Свято-Никольской церкви вместе со своим храмом, располагавшимся в центре села, присоединились к «белокриницким». Владыка Афанасий переосвятил эту церковь из единоверческой в древлеправославную, сохранив название – во имя святителя Николы Чудотворца. Этот храм (ныне в перестроенном виде он располагается в с.Тарбагатай, ул.Ленина, д.49) стал кафедральным собором Иркутско-Амурской епархии.

В храме святителя Николы было очень красивое и богатое убранство: огромные иконы, хоругви, колокола, плащаница и т.д. Службы проходили чинно и боголепно. Церковь посещало около 70 семей. На двух клиросах пели только мужчины, женщин на клирос не пускали. Для служения архиерейских служб понадобился священник, поэтому владыка вновь вызвал из с.Доно о. Иоанна Емельянова. Диакона в храме не было. В служении помогали 2 чтеца (11).

К середине 30-х годов в Забайкалье были арестованы почти все православные церковнослужители и служители других культов. Были арестованы и репрессированы все окружавшие еп. Афанасия. В 1937 г. повод нашли и для его ареста. 14 октября, после службы Покрову Пресвятыя Богородицы, владыку Афанасия арестовали. Из интервью с Е.М.Федотовой известны подробности ареста. Её младшая сестра болела скарлатиной. Отец решил отнести её к владыке для причащения, так как девочка была при смерти. Буквально в первый момент по совершении таинства в дом ворвались работники ОГПУ, которые «поймали» священнослужителя за «незаконной деятельностью». Федотов был отправлен домой, а владыка Афанасий арестован за совершение таинства (12).

Полгода еп. Афанасия продержали в тюремном заключении. Его уговаривали отречься от веры и вступить в партию. Как человеку грамотному и уважаемому в Забайкалье ему предлагалась должность партийного секретаря. Но он отказался от всех земных благ и даже от самой жизни.

В тюрьме владыку разрешали навещать его племяннице Февро-

нии Ильиничне Федотовой – дочери Ильи Феофановича. Она рассказывает, что последние допросы были весьма жестокими, последний раз его допрашивали четверо суток подряд. Здоровье владыки не выдержало, и его положили в тюремный госпиталь. Оттуда он написал Февронии записку, в которой было примерно такое содержание: «Лежу на отдыхе... Узнай результаты. Принеси мне кружку, ложку, полотенце...» Вероятно, чувствовал, что либо отправят куда-то, либо расстреляют. Когда племянница принесла всё просимое и попросила передать, ей ответили, что Федотова нет, его отправили в далёкий путь без права переписки (13).

18 апреля 1938 г. епископа Афанасия не стало. В справке КГБ Бурятской АССР от 31 мая 1990 г., выданной родственникам погибшего, сказано: решением НКВД от 16 марта 1938 г. Федотов Амвросий Феофанович был приговорён к высшей мере наказания (расстрелу) по статьям 58–10 и 58–11 за контрреволюционную агитацию и пропаганду. Приговор приведён в исполнение 18 апреля 1938 г. Место захоронения неизвестно (14).

Спустя 50 лет после смерти епископ Афанасий был реабилитирован посмертно ввиду отсутствия состава преступления.

В Забайкалье у еп. Афанасия проживали и проживают в данное время многочисленные родственники (древо его родства ещё предстоит составить исследователям). И родственники, и другие христиане Белокриницкой иерархии хранили память о своём епископе вплоть до сего дня. В Верхнеудинской православной старообрядческой общине г.Улан-Удэ хранятся (и используются в дни поминовения усопших) синодики. Есть там и очень старые, и совсем новые книжки. На начало 2002 г. их насчитывалось 70 шт. В 40 из них (особенно в более старых) записано в разделе «За упокой» имя епископа Афанасия.

После решения Освященного Собора РПСЦ 2001 г. о прославлении всех священномучеников в Забайкалье произошёл всплеск почитания священномученика Афанасия как местночтимого святого. 18 апреля 2002 г. в день мученической кончины святителя Афанасия в Бурятии прошли молебны новопрославленному святому (15). Молитвенное обращение к еп. Афанасию произносится ими так: «Святыи священномучениче Афанасие, моли Бога о нас».

20 июля 2002 г. в с.Тарбагатай на здании бывшего Свято-Никольского храма, где служил еп. Афанасий, была установлена

мемориальная доска с надписью: «Здесь до 1937 г. находился Старообрядческий храм, в котором служил святой священномученик Афанасий, епископ Иркутско-Амурский (Федотов А.Ф.) /1879–1938/ пострадавший за веру Христову» (16). Памятная доска изготовлена Управлением охраны памятников культуры и архитектуры Республики Бурятия совместно с забайкальскими христианами. Впервые за 70–80 лет отчуждения государство и Церковь оказались единодушны в своём отношении к заслугам человека перед Богом и обществом. Впервые светские власти ставили памятник священномученику, пострадавшему за веру Христову.

Почтить память страдальца Христова прибыл преосвященный Силуян (Килин), епископ Новосибирский, всея Сибири в сопровождении иерея Вячеслава Измайлова (настоятеля Иркутского старообрядческого храма РПСЦ) и иерея Елисея Елисеева (настоятеля старообрядческой общины РПСЦ г.Улан-Удэ). В торжествах приняли участие представители Правительства Республики Бурятия и Управления культуры Тарбагатайского района. Иереем Вячеславом Измайловым к этому дню исполнена первая икона священномученика Афанасия, которую о. Вячеслав торжественно передал в дар старообрядцам с.Тарбагатай; о. Елисеем Елисеевым написано и издано житие владыки Афанасия (17) (презентация книги состоялась в этот же день в РДК с.Тарбагатай). Христиане-старообрядцы с.Тарбагатай, (некоторые из них лично знали вл. Афанасия, некоторые были крещены и венчаны им) подготовили к этому дню все необходимые документы для регистрации новой общины, которую решили назвать во имя святого земляка (18). В конце августа 2002 г. московским старообрядцем Димитрием Урушевым написан канон священномученику Афанасию, который уже сейчас подготовлен к печати издательской группой «Златоуст» (19). Здесь же готовится к выходу второе, исправленное и дополненное, издание брошюры «Священномученик Афанасий, епископ Иркутско-Амурский. Житие».

Сегодня христиане активно собирают всё, что имеет отношение к жизни священномученика Афанасия. В его биографии, как и в истории старообрядчества Забайкалья, достаточно «белых пятен». Для исследователей здесь найдётся много интересного и исторически важного материала.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Смотри краткие жизнеописания святых XVII в.: Церковный календарь на 2002 год. М,2001. С.4–76.

2. Мельников Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул,1999.

3. Постановление Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви // Епархиальный вестник. 2002. №1. С.3. (Издание Новосибирской и всея Сибири епархии РПСЦ. г.Новосибирск).

4. Постановление Освященного Собора Русской Православной Старообрядческой Церкви (состоявшегося во граде Москве 20–22 октября 1999 г.) П.7 Избрание кандидатов в Архиереи (епископы) // Текущий архив общества «Златоуст».

5. Серёжникова И.М. Старообрядческая община г. Улан-Удэ: Краткая история и догматическая преемственность // Материалы научно-практической конф. молодых историков Бурятии. Улан-Удэ,2002. (В печати).

6. Текущий архив Общества «Златоуст». Полевые дневники Елисеева Е.Е. и Серёжниковой И.М. 2002 г. Об епископе Афанасии.

7. Подробно о еп. Иосифе: Белошицкая Е.Н. К вопросу почитания в лике святых епископа Амурско-Иркутского Иосифа (Антипина И.И.) старообрядцами Белокриницкой иерархии Восточной Сибири и Дальнего Востока // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы V научно-практической конференции. М.,2000. С.228–234; Преосвященный Иосиф, епископ Амурско-Иркутский и всего Дальнего Востока: Жизнеописание и канон. Большой Камень,2001; Святитель Иосиф епископ Дальневосточный // Церковный календарь на 2001 год. М.,2000. С.119–121.

8. Национальный архив Республики Бурятия. Ф.478. Оп.1. Д.3. Л.2–3.

9. Полевые дневники Елисеева Е.Е. и Серёжниковой И.М. Воспоминания Нионилы Калашниковой (с.Тарбагатай РБ).

10. Там же. Воспоминания Февроньи Ильиничны и Марфы Ильиничны Федотовых (г.Улан-Удэ).

11. Там же. Воспоминания Нионилы Калашниковой (с.Тарбагатай РБ).

12. Там же. Воспоминания Елены Маркеловны Федотовой (с.Тарбагатай РБ).

13. Там же. Воспоминания Февроньи Ильиничны Федотовой (г.Улан-Удэ).

14. Епископ Иркутско-Амурский Афанасий // Сибирский старообрядец. №2. Февраль 1998. С.4.

15. Памяти священномученика Афанасия Иркутско-Амурского // Церковные вести 2002. Улан-Удэ,2002. С.20.

16. Извеков Ю., Иванова А. Мемориальная доска открыта // Тарбагатайская нива. 2002. №58 (8991). С.1.

17. Священномученик Афанасий, епископ Иркутско-Амурский: Житие. Улан-Удэ,2002.

18. Текущий архив Верхнеудинской Православной Старообрядческой общины г.Улан-Удэ. Заявление в Минюст РБ о регистрации местной религиозной организации.

19. Канон священномученику Афанасию Иркутско-Амурскому. Улан-Удэ,2002.