



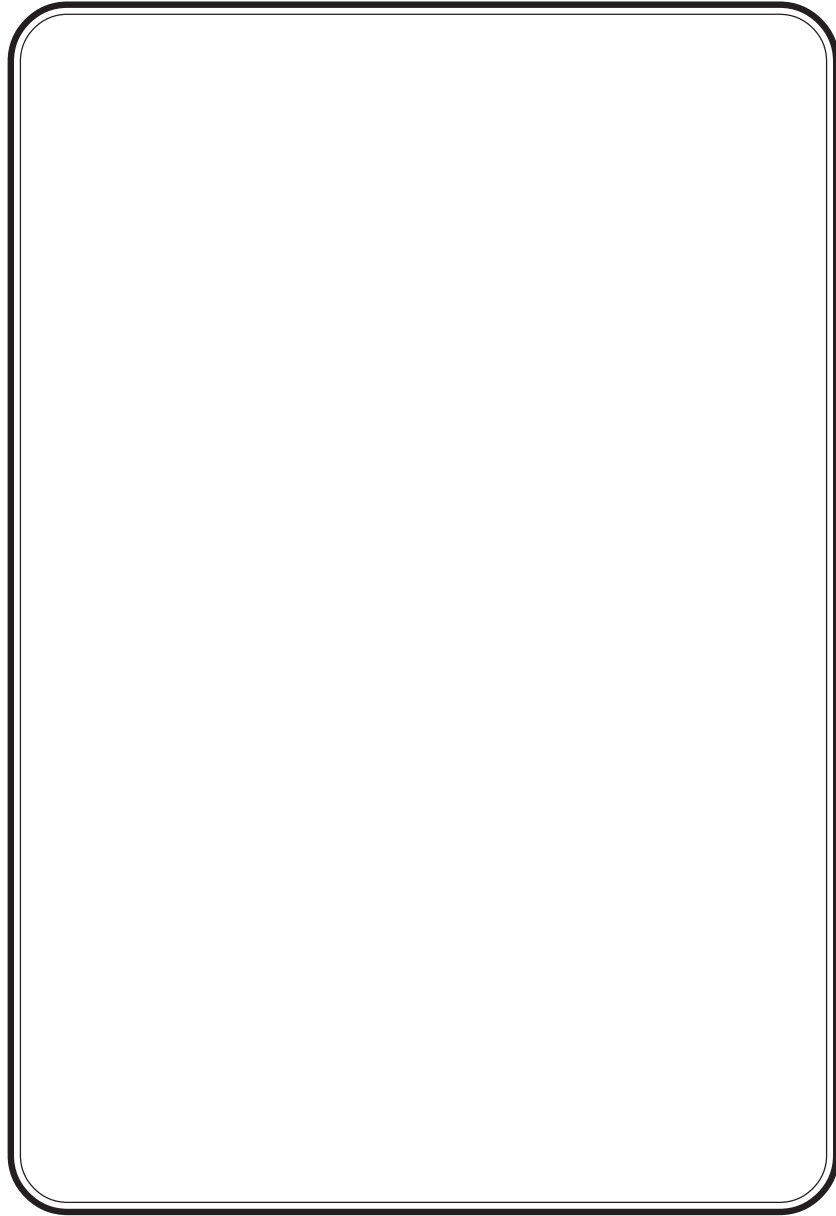
СТАРОБРЯДЧЕСТВО

ИСТОРИЯ  
КУЛЬТУРА  
СОВРЕМЕННОСТЬ

I

МАТЕРИАЛЫ

2011



ЦЕНТР ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА  
ИМЕНИ БОЯРЫНИ МОРОЗОВОЙ  
КУЛЬТУРНО-ПАЛОМНИЧЕСКИЙ ЦЕНТР ИМЕНИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА  
КУЛЬТУРНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР «СТАРЫЙ БОРОВСК»

---



# СТАРООБРЯДЧЕСТВО

---



ИСТОРИЯ  
КУЛЬТУРА  
СОВРЕМЕННОСТЬ

МАТЕРИАЛЫ

Том I

МОСКВА

2011

В сборнике опубликованы материалы  
X Международной научной конференции

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

15–17 ноября 2011 г.  
г. Москва

**Редакторы-составители:**

В.И. Осипов  
Н.В. Зиновкина  
Е.И. Соколова  
А.В. Осипова

Конференция проводилась в рамках деятельности  
Комиссии по исследованию старообрядчества  
при Международном комитете славистов  
(руководитель д.филолог. н. Л.Л. Касаткин)

# ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

А.Н. СТАРИЦЫН

## АНЗЕРСКИЕ СТАРЦЫ

В истории Анзерской пустыни есть белое пятно, которое по идеологическим соображениям замалчивали церковные историки прошлого и стыдливо обходят молчанием современные авторы (1). Речь идёт о времени осады Соловецкого монастыря царскими войсками 1668–1676 гг. Анзерские монахи были не сторонними наблюдателями, но активными участниками драматических событий, происходивших на Соловецком архипелаге в указанные годы. Более того, они имели чётко выраженную позицию по отношению к церковной реформе. Документы, освещающие взгляды анзерских старцев на происходящие перемены в церковной жизни, были изданы Е.В. Барсовым ещё в 1884 г. (2), но до сих пор не получили должной оценки.

Анзерская пустынь, основанная преподобным Елеазаром, обрела официальный статус в 1620 г. (3). Первым строителем стал иеромонах Варлаам в 1621 г., потом в 1624 г. его сменил сам Елеазар и оставался на этой должности вплоть до своей кончины, последовавшей в 1656 г. (4). В административном отношении пустынь подчинялась игумену Соловецкого монастыря до 31 июля 1633 г., когда в соответствии с царским указом ей была предоставлена самостоятельность. Число братии установилось в 12 человек, которые должны были получать содержание из таможенных двинских доходов. Ежегодный размер царской руги составил: «12 человеком по 24 рубли да хлебнаго по 3 чети муки ржанья, по полуосмине круп овсяных, по полуосмине толокна, по полуосмине гороху, по осмине солоду ячнаго человеку, да на церковный обиход по пуду воску на год, по 10 ф. ладону, по 3 ведра вина красного, на просвиры по четверти муки пшеничной, на панихиды по пуду патоки; да им же на дрова 12 рублей денег, по рублю на келью» (5). Назначенное царём жалованье в

*Старицын Александр Николаевич* – ИНИОН РАН, Москва

Анзерскую пустынь привозили из холмогорской съезжей избы с 1633 по 1646 гг. В 1646 г. пустынноики получили новую грамоту от Алексея Михайловича, подтверждающую ругу 1633 г. В 1656 г. число братии было увеличено до 17 и пропорционально возросла царская хлебная руга, а денег стали выдавать по 3 рубля на человека. По новой жалованной грамоте анзерцы получали содержание вплоть до 1673 г. Только в 1674 г. в бытность двинским воеводой Фёдора Нарышкина царское жалованье перестало поступать на остров (7).

Почему, несмотря на военные действия на Соловецком архипелаге и блокаду Соловецкого монастыря, Анзерская пустынь продолжала получать денежное и хлебное довольствие из государственной казны? И в связи с какими событиями выдача царской руги прекратилась?

После смерти основателя скита Елеазара строителем был избран его ученик старец Никодим. Последний занимал должность с 1656 г., вероятно, тоже до своей смерти. По сведениям «Сказания вкратце о строителе Елеазаре Анзерского скита и о прочих подвижниках», она наступила в январе 1673 г. (8). П.М. Строев, следуя за Досифеем, который, в свою очередь, опирался на Соловецкий патерик, ошибочно указал время исполнения Никодимом обязанностей строителя – 1656–1677 гг. (9). Из материалов Е.В. Барсова становится известно, что в 1673–1674 гг. строителем в Анзерской пустыни был Иларион (10). До него, по всей видимости, эту должность исполнял Никодим. Но есть сведения о чернце Варфоломее, о котором доносили вышедшие в 1668 г. из Соловецкого монастыря противники восстания, что он закупал для монастыря рыбу и другие продукты в Архангельске. Варфоломей, по словам доносчиков, действовал по приказу соловецких властей и брал у них для этой цели 200 рублей (11). Иеромонах Митрофан, бежавший из монастыря осенью 1674 г., в своих показаниях уточнил, что рыбу и вино для мятежников покупал в Архангельске анзерский строитель (12). Возникает вопрос, кто же был строителем до 1673 г.? Скорее всего Никодим, который мог действовать самостоятельно либо из-за преклонных лет мог поручить Варфоломею ответственную работу по снабжению монастыря продовольствием в условиях блокады. Важно отметить, что такая работа велась анзерскими монахами. За ана-

логичным занятием был замечен в Холмогорах и арестован строитель Иларион летом 1674 г. Вместе с двумя чернецами Пахомием и Нафанаилом он 23 июня отправился в Холмогоры для покупки хлеба (13). Своим неосторожным поведением анзерцы привлекли к себе внимание властей и были доставлены в съезжую избу, где их допросили.

Двинский воевода Фёдор Нарышкин пытался узнать, помогает ли Анзерская пустынь Соловецкому монастырю хлебом, что делается в осаждённом монастыре, надолго ли хватит продовольственных запасов и откуда происходит подвоз провизии. Анзерские монахи никаких сведений воеводе не сообщили и отказались принять новоисправленные книги, за что были «посажены за караул». Через 2 дня, 25 июня, все трое арестованных монахов повинились перед государем и подали челобитную, в которой признали новоисправленные книги, троеперстное крестное знамение, трегубую аллилуйю и другие новшества, введённые в употребление в Русской Православной Церкви. Челобитную за всех подписал строитель Иларион, хотя, по крайней мере, ещё один из них был грамотным. Это видно из записи во вкладной книге Соловецкого монастыря: «180-го году ноября в 7 день дал вкладом Анзерской пустыни старец Нафанаило Псалтырь со возследованием печатную в десть за шесть рублей» (14). Возможно, Нафанаил и Пахомий не пожелали собственноручно подписывать челобитную, так как она оказалась заведомо ложной. Именно они впоследствии сбежали из-под начала, а подписавший повинную челобитную Иларион решил остаться. По решению воеводы 26 июня покорившиеся старцы были отосланы для исправления в Антониево-Сийский монастырь к игумену Феодосию, а в Анзерскую пустынь для прояснения ситуации из Холмогор была отправлена комиссия в составе богоявленского попа Степана Гаврилова и подъячего съезжей избы Андрея Тихонова в сопровождении 5 двинских стрельцов (15). Комиссия занималась розыском на Анзерском острове около 3 недель. 16 июля 1674 г. поп Степан и подъячий Андрей Тихонов возвратились с острова в Архангельск и доложили воеводе Ф. Нарышкину о состоянии дел в Анзерской пустыни (16). Выяснилось, что все находившиеся там 8 старцев отказались признать новины и проявили упорство в отстаивании своих убеждений. В отношении

того, что происходило в осаждённом Соловецком монастыре, анзерцы давали очень скудные показания. О снабжении продовольствием монастыря из Анзерской пустыни вообще ничего не сказали и обвинения в этом отрицали. Самым разговорчивым оказался старец Авраамий, который сказал, что на протяжении всей осады зимним путём он и другие старцы приходили в монастырь к своим духовным отцам для исповеди. Священник, который жил в Анзерской пустыни, умер ещё в 1670 г. Из Соловецкого монастыря к ним тоже часто приезжали и монахи, и бельцы. В 1674 г. зимой приезжал поп Митрофан для пения панихиды над строителем Елеазаром. Иными словами, Авраамий не отрицал факта сообщения с монастырём, но о помощи монастырю он ничего не сказал. Зачинщиками и наиболее упорными в непокорстве комиссия признала старцев Симона и Александра. Они были перевезены в Архангельск. Воевода Ф. Нарышкин приказал их держать скованными в Михаило-Архангельском монастыре. Оставшихся 6 старцев велено караулить стрельцам и следить, чтобы из пустыни не ушли (17).

Распоряжения воеводы не исполнялись с должным усердием. Так, 28 сентября из Сийского монастыря сбежали двое старцев Нафанаил и Пахомий. Игумен Феодосий не поспешил известить об этом воеводу. Он написал о происшествии только 16 октября. Спустя две с половиной недели после побега беглецы были объявлены в розыск, который результатов не дал (18). Старец Александр также умудрился освободиться от цепей и бежать из Архангельского монастыря. Он обосновался в Каргопольском уезде в местечке Янгоры и дожил до 30-х годов XVIII в., укрепляя окрестных крестьян в старой вере (19). Оставленные на Анзерском острове монахи либо тоже разбежались, либо были разосланы по монастырским тюрьмам. Известно, что дьякон Питирим переплыл на лодке Онежскую губу и морем вдоль берега добрался до устья реки (предположительно Нюхчи), по которой вышел на Калгачиху. Оттуда он дошел до Чолозера, а в последствии поселился в Солотозерском скиту Выговского суземка, где и умер в глубокой старости (20). Спустя год после захвата монастыря царскими войсками в феврале 1677 г. в Анзерской пустыни оставался всего 1 монах (21).

Все допрошенные 11 анзерских старцев сообщили сведения о



своём происхождении. Только пятеро были северянами: строитель Иларион из Емецкого стана Двинского уезда, Пахомий из Кандалакшской волости, Христофор из Лепшинской волости Каргопольского уезда, Иаков – вологжанин, Питирим из Онежского уезда. Остальные шестеро – уроженцы средней России: Нафанаил из Серпухова, Симон, Александр и Афанасий из Москвы, Авраамий из посадских людей Нижнего Новгорода, Феодосий из Кашинского уезда. Большинство приняли постриг в Анзерской пустыни ещё до начала военных действий. Авраамий постригся в 1656 г. и, возможно, застал в живых самого Елеазара; Афанасий жил в пустыни с 1659 г., Симон – с 1662 г., об остальных сведений нет. Только трое анзерских старцев пришли в пустынь из Соловецкого монастыря во время осады. Иаков, соловецкий постриженик, пришёл в пустынь в 1670 г.; Александр, также соловецкий постриженик, был выпущен из монастыря зимой (перед великим постом) 1674 г.; Питирим, постриженик Троицкого Юрьегорского монастыря, в Соловецком монастыре был поставлен в дьяконы, появился в пустыне в августе 1673 г. (22).

Любопытна судьба старца Александра, который (по его собственным словам на допросе у воеводы) до пострижения проживал в Москве, в Кадашевской слободе, и звали его Алексеем Ивановым. За участие в московском восстании 1662 г., прозванном в народе «Медным бунтом», а в правительственных кругах получившем презрительное прозвание «Коломенский гиль», он был наказан: ему отрубили правую ногу и левую руку. Такому наказанию подверглись немногие особо активные бунтари, уличённые в этом на следствии (23). В посвящённых восстанию следственных документах, которые были опубликованы А.Н. Зерцаловым и В.И. Бугановым, среди наказанных кадашевец Алексей Иванов не обнаружен (24). Но, как отметил Буганов, ряд сыскных дел не сохранился, поэтому примем слова старца Александра на веру (25). После «выздоровления», когда раны затянулись, Алексей Иванов принял постриг в Соловецком монастыре под именем Александра. Долгое время он жил в больнице и только в 1674 г. попросил отпустить его в Анзерскую пустынь. Вероятно, переход его был связан с тем, что в качестве защитника монастыря он был бесполезен, и вместе с тем в целях экономии провизии монастырское начальство стремилось избавиться от

лишних едоков. Как выходец из осаждённой обители, старец Александр был доставлен из Анзерской пустыни на допрос к воеводе Мещеринову. За ним 4 июня 1674 г. специально приезжал на остров сотник двинских стрельцов Бажен Кузьмин. На допросе он представил себя сторонником сдачи монастыря и тем самым вызвал доверие у воеводы. Его вернули в Анзерскую пустынь и оставили до государева указа (26). После провала миссии Илариона, 23 июня того же года, находясь под следствием и отвечая на вопросы представителей комиссии, старец Александр сбросил маску покорности и выразил нежелание подчиниться властям. Из Архангельска, куда его доставили как «пущего заводчика», он бежал в Олонецкий уезд, в безлюдную местность, расположенную в верховьях р. Выг. Там Александр некоторое время жил в одном из скитов, а потом переселился в другой выговский скит в Каргопольском уезде, в Янгорах, где умер в 1730-х годах (27).

Так как анзерские старцы летом 1674 г. открыто не признали новины и таким образом поставили себя вне закона, двинский воевода Ф.П. Нарышкин счёл правильным не выдавать им царского жалованья. До лета 1674 г. Анзерская пустынь создавала и поддерживала видимость лояльности по отношению к правительственным действиям. Позиционируя себя покорными властям, анзерцы ввели в заблуждение руководивших осадой воевод. Они даже выступили в качестве уговорщиков восставших по приказу К.А. Иевлева и И.А. Мещеринова (28). Но это не было «последней попыткой урегулировать конфликт мирным путём», как это попытались представить авторы Православной энциклопедии (29). Никаких иллюзий в этих «переговорах» ни соловляне, ни анзерцы не питали. Они просто разыграли комедию перед царскими воеводами, чтобы беспрепятственно осуществлять план по снабжению осаждённого монастыря провиантом. Оставаясь за пределами монастырских крепостных стен, анзерцы сохранили за собой свободу передвижения. Это позволило им наладить в условиях блокады бесперебойную доставку в монастырь провизии. Но после ареста строителя Илариона и его спутников и после посылки на Анзер специальной комиссии, скрывать свою непричастность к восстанию анзерские старцы больше не смогли. Они отказались подчиниться властям и выразили готовность по-

страдать за веру. Участие в чёрном соборе 8 июня 1658 г. анзерского иеромонаха Иоакима, подписавшего за всех детей своих духовных соборный приговор о неприятии новоисправленных книг, свидетельствует об идеологической обоснованности и последовательности позиции анзерских старцев (30). Иеромонах Иоаким умер в 1670 г. (по всей видимости, именно его имел в виду старец Авраамий в своих показаниях), оставив после себя стойких приверженцев старой русской веры – веры чудотворцев Зосимы и Саватия и основателя пустыни старца Елеазара. С исчезновением с Анзерского острова последнего монаха-староверца и с падением Соловецкого монастыря в 1676 г. закончилась история собственно Анзерской пустыни. Вместе с повторным заселением острова монахами-нововерцами началась история Анзерского скита – так пустынь стала называться в официальных документах.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См., например: Досифей. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря и других подведомых сей обители монастырей, скитов и приходских церквей и подворьев, с присовокуплением многих царских, патриарших и других знаменитых гражданских и духовных лиц грамот, относящихся к истории сего монастыря. М., 1836. Ч.1–2. С.148–170, 326, 332; он же. Летописец Соловецкий на четыре столетия, от основания Соловецкого монастыря до настоящего времени, то есть с 1429 по 1847 год. М., 1847. С.72–76; Сырцов И.Я. Возмущение Соловецких монахов-старообрядцев в XVII веке. Кострома. 1888. С.266; Молчанов А. Бунт Соловецких монахов и его значение для раскола вообще и в частности для раскола поморского // Памятная книжка Архангельской губернии на 1909 год. Архангельск, 1909. С.12; Чумичева О.В. Соловецкое восстание 1667–1678 годов. М. 2009. 2-е изд. С.106–108; Севастьянова С.К. Реконструкция биографии Елеазара Анзерского // Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001. С.78; Кольцова Т.М., Головкова Л.А. Анзерский Елеазаров во имя Святой Троицы мужской скит // Православная энциклопедия. М., 2001. Т.II: Алексей, человек Божий – Анфим Анхильский. С.431–433; Чумичева О.В., Севастьянова С.К. Елеазар // Православная энциклопедия. М., 2008. Т.XVIII: Египет Древний – Эфес. С.260; Осипенко М.В. Во отце океана моря Книга паломника Соловецкой оби-

- тели. М., 2008. С.304. Из указанных авторов только О.В. Чумичева в монографии «Соловецкое восстание 1667–1678 годов», изданной впервые в 1998 г. в Новосибирске, уделила внимание документам, освещающим ситуацию в Анзерской пустыни во время восстания.
2. Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта // ЧОИДР. 1883 год. М., 1884. Кн.4, разд.V. Смесь. С.1–92.
  3. Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001. С.159–162.
  4. Строев П.М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. М., 2007. Стб.834.
  5. Дополнения к актам историческим, собранные и изданные Археологической комиссией. М., 1875. Т.IX. №41. С.98. (Далее – ДАИ).
  6. Там же. С.98–99; №70. С.149.
  7. Там же. №41. С.100.
  8. Преподобный Елеазар, основатель Свято-Троицкого Анзерского скита. СПб., 2001. С.123.
  9. Досифей. Летописец Соловецкий С.174; Преподобный Елеазар, основатель Троицко-Анзерского скита // Соловецкий патерик. М., 1991. С.106–107; Строев П.М. Указ. соч. Стб.834.
  10. Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта. С.85.
  11. Барсков Я.Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С.117–120. И.Я. Сырцов и А. Молчанов сообщают, что продовольственные поставки в монастырь из Анзерской пустыни производились и в 1670 и 1671 гг. (См.: Сырцов И.Я. Указ. соч. С.266; Молчанов А. Указ. соч. С.12).
  12. Акты исторические, собранные и изданные Археологической комиссией. СПб., 1842. Т.IV. 1645–1676. №248. С.533.
  13. Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта. С.67.
  14. Кукушкина М.В. Собрания книг, поступивших в Соловецкую библиотеку в виде вкладов // Русские библиотеки и частные книжные собрания XVI–XIX веков: Сб. науч. трудов. Л., 1978. С.98.
  15. Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта. С.69.
  16. Там же. С.82–85.
  17. Там же. С.84–85.
  18. РГАДА. Ф.159. Оп.3. Ч.1. Д.374. Л.2.
  19. ГАНО. Ф.480. Оп.1. Св.12. Д.240. Л.5об.
  20. Филиппов И. История Выговской старообрядческой пустыни. М., 2005. С.125.
  21. ДАИ. Т.IX. №41. С.100.
  22. Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта. С.68, 83.
  23. Буганов В.И. Московское восстание 1662 г. М., 1964. С.113.
  24. Зерцалов А.Н. О мятежах в городе Москве и в селе Коломен-

ском в 1648, 1662 и 1771 гг. // ЧОИДР. 1890 год. М., 1890. Кн.3, разд. I. Материалы исторические. С.1–440; Восстание 1662 г. в Москве: Сб. док. / Сост. В.И. Буганов. М., 1964.

25. Буганов В.И. Указ. соч. С.15–16.

26. Акты, относящиеся к истории Соловецкого бунта. С.58.

27. ГАНО. Ф.480. Оп.1. Св.12. Д.240. Л.5об.; Д.528. Л.15об.

28. Чумичева О.В. Указ. соч. С.106.

29. Кольцова Т.М., Головкова Л.А. Указ. соч. С.431.

30. Материалы для истории раскола за первое время его существования. Б. м., б. г. Т.3. С.3.



А.В. МОРОХИН

### ЕЩЁ РАЗ О САМОСОЖЖЕНИЯХ НИЖЕГОРОДСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В 1670-Х ГОДАХ

Историкам известны сведения о самосожжениях нижегородских старообрядцев из ряда источников. Первую группу этих материалов составляют свидетельства современников. Среди них следует назвать протопопа Аввакума Петрова, отметившего в одном из своих сочинений: «А по Волге той живущих во градех и в селех и в деревенках тысяща тысящами положено под меч нехотящих принять печати антихристовы» (1). Представитель официальной «никонианской» церкви сибирский митрополит Игнатий в одном из своих посланий 1696 г. также отметил самосожжения нижегородских староверов в районе сёл Княгинино и Мурашкино «в веси некоей на гумне некоем, во храмине хлебнаго просушительства, сиречь в овине» (2).

Вторую группу источников о самосожжениях нижегородских старообрядцев составляют данные, содержащиеся в писцовом делопроизводстве. Впервые эти материалы ввела в научный оборот В.С. Румянцева. Исследователь опубликовала сведения о самосожжении в январе 1672 г. крестьян д. Вармалей Терюшевской волости, в ходе которого погибло 67 человек. Как сообщал в Москву нижегородский воевода В.Ф. Постриков, крестьяне этой деревни «к церкви божию не приходят и пеня церковнаго не слушают, и у дома свои священников ни с какою потребою не пушают, и иным многим крестьяном младенцов и к причастию их приносить возбраняют. И во всем на божественное писание и на церковь божию хулу возлагают». Неоднократные посылки для уговоров священников оказались безрезультатными: крестьяне не только не подпускали их к избам,

---

*Морохин Алексей Владимирович* — к.и.н., доцент, зав. кафедрой историографии и источниковедения исторического факультета Нижегородского государственного университета имени Н.И. Лобачевского, Н.Новгород

но и не давали говорить. Когда же в деревню прибыли нижегородские стрельцы, крестьяне, не желая отказываться от своих убеждений, собрались и заперлись в избе, при этом «соломы и пороху и лну у них было принесено, и как у той ызбы учили дверь возсекать, и они сами себя в ызбе зажгли» (3). Позднее сведения о самосожжениях были расширены С.В. Сироткиным, выявившим данные о том, что ареал «гарей» охватывал не только Нижегородский, но и Арзамасский и Алатырский уезды. В мае 1675 г. массовая «гарь» произошла в д. Коваксе Тешского стана Арзамасского уезда, в ходе которой погибло 73 человека. Через месяц произошло самосожжение крестьян д. Пасьяновы. «Гари» в Арзамасском уезде продолжались и позднее, в 1676 и 1678 гг. По наблюдениям историка, одним из зачинщиков самосожжений был суздалец Иван Фёдоров, связанный с Керженцем. Он учил крестьян, что «кто де в нынешнее время на огни сожжетца, тот де примет венец и от той де прелести и учения, в Арзамасском уезде многия крестьяня послушав на огни сожглись» (4).

Наконец, третью группу материалов составляют данные, содержащиеся в разных редакциях «Нижегородского летописца», который под 1672 г. зафиксировал: «в Нижегородском Закудемском стану во многих селех и деревнях крестьяня к церкви Божией не приходили, и пения церковнаго и таинств не принимали, и во всем от раскольников развратилися, и многия по прелести их с женами и с детьми на овинах пожигалися» (5).

Ряд сведений позволяет уточнить данные о самосожжениях, зафиксированные в «Нижегородском летописце». В хронографическом сборнике середины XVIII в., хранящемся в Архиве Санкт-Петербургского института истории РАН, сведения о самосожжениях нижегородских староверов даны более полно: «Во 180-м и 181-м году за умножение грех наших пред Господом Богом простые люди невежи, хуляще Божественное Писание и новоисправные з греческих переводов книги и сложение триех перстов крестного знамения и не слушая отцов своих духовных наказаня, многие на покаяние не приходили и святых божественных тайн не причащались и к церквам Божиим не ходили и святым иконам не поклонялись, прелстясь в богоотступников от многих врагов невеж от пустынников, собирались вместо в домех

и в овины, многие и с малыми младенцы, в Нижегородском уезде и в ыных местех» (6).

Таким образом, в этом источнике прямо связываются факты самосожжений с пропагандой «от пустынников – жителей старообрядческих скитов на Керженце. Эти сведения подтверждаются и показаниями известного «расколоучителя» Фёдора Токмачева, данными им в 1697 г. в Разрядном приказе. Ф. Токмачев свидетельствовал, что заволжские староверы внесли в свои молитвенные книги имя Степана Разина «целым именем и с „вичом“ и по тем де книгам прелщают многих людей гореть, и многие люди от прелести их горят, и от церкви божи и многих прелестию своею отвращают» (7). Одним из сторонников самосожжений на Керженце был и весьма почитаемый среди староверов старец Софонтий – один из лидеров нижегородских старообрядцев-поповцев, который «людей сжигал» (8).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. РИБ. Л., 1927. Т.39. Стб.249, 250.
2. Три послания блаженного Игнатия, митрополита Сибирского и Тобольского // Православный собеседник. 1855. Кн.1. С.241–242.
3. Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С.186–187.
4. Сироткин С.В. «Раскольничья прелесть» в Арзамасском уезде в 70-е гг. XVII в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сборник научных трудов. М., 1999. С.261–268.
5. Нижегородский летописец. Н.Новгород, 1886. С.75–76. См. также: Шайдакова М.Я. Нижегородские летописные памятники XVII в. Н.Новгород, 2006. С.164–165, 179–180, 193–194, 266.
6. Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф.11 (Собрание Археографической комиссии). Оп.1. Д.141. Л.119. Благодарю за указание на этот источник А.В. Сиренова.
7. Шашков А.Т. Пошехонский дворянин-старовер Ф.Я. Токмачев и споры конца XVII в. вокруг еретических писем протопопа Аввакума // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма. Новосибирск, 1991. С.111. См. также: Крестьянская война под предводительством Степана Разина: Сборник документов. Т.3. М., 1962. С.392.
8. Мельников П.И. Отчёт о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии // Действия НГУАК. Т.IX. Н.Новгород, 1911. С.109.





Н.А. ОКЛАДНИКОВ

**ПРЕДАЛИ СЕБЯ ОГНЮ  
ВО ИМЯ СОХРАНЕНИЯ «ДРЕВЛЕГО БЛАГОЧЕСТИЯ»  
(О МАССОВЫХ САМОСОЖЖЕНИЯХ СТАРООБРЯДЦЕВ  
В МЕЗЕНСКОМ УЕЗДЕ И НА ПЕЧОРЕ  
В 1742, 1743 И 1744 ГГ.)**

Массовые самосожжения старообрядцев в России начались в конце 60-х—в 70-х годах XVII в., ещё при жизни протопопа Аввакума. Безусловно, причиной их были преследования со стороны властей и официальной церкви. Сама церковь изменила вере, предала народ, а народ, как отмечал известный русский писатель, публицист и философ Василий Васильевич Розанов, есть дитя веры, дитя церкви (1).

В конце 60-х—начале 70-х годов XVII в. в Тюменском уезде в заимке на речке Березовке беглыми старообрядцами во главе с известным тюменским попом Дометианом (в монахах Даниил) была организована пустынь, где нашли приют староверы из многих сибирских городов и уездов. Об этом стало известно властям. Для уговоров и увещания старообрядцев тобольский губернатор боярин П.В. Шереметьев направил в пустынь на речку Березовку воинский отряд во главе с чиновником Приказной палаты Степаном Шишкиным и архимандритом Знаменского монастыря Герасимом. Узнав о приближении воинского отряда, старообрядцы пустыни во главе со своим наставником Дометианом в ночь на 6 января 1679 г., «запершись в избах, сожглись». По одним данным в этой пустыни сгорело 1700 человек, по другим — 300, а «иные ушли в рознь». Прибывший сюда воинский отряд вместо пустыни нашел только кучи пепла (2).

В том же году в тех же тюменских пределах ещё одна группа сибирских старообрядцев решила последовать их примеру, но преж-

---

*Окладников Николай Анатольевич* — краевед, действительный член Русского географического общества, г. Архангельск

де испросить разрешение протопопа Аввакума самим себя сжечь. Посланец сибирских старообрядцев дошёл до Пустозерска, встретился с находившимся здесь в ссылке мятежным протопопом и получил от него письмо, в котором Аввакум благословил «сибирских старолюбцев» на самоожжение (3).

В послании сибирской «братии» Аввакум, одобряя самоожжение старообрядцев, писал: «Наипаче же в нынешнее время в нашей Руссии в огонь идут от скорби великия, ревнуя по благочестию, якоже древле апостоли. Не жалеют себя; но Христа ради и Богородицы на смерть идут, да вечно живи будут.

А иже сами ся сожигают, храня цело благочестие, тому же прилично, яко и с поста умирают, — добре творят.

Знал я некого Дометиана священника: прост был человек, но вера тепла и несумненна, а конец пускай добре сотворил отступников утекая, сожгся.

Брате, брате! Дорогое дело, что в огонь посадят! Помнишь ли, в Нижегородских — тех пределах, где я родился и живал, тысящи з две и сами миленкие от лукавых-тех духов забежали в огонь? Да, разумно оне сделали, — тепло себе обрели: сим искушением тамошняго искушения утекли» (4).

Однако полученное благословение сибирским кержекам показалось нерешительным, и они решили обратиться к Аввакуму ещё раз. Но их посланник, придя в Пустозерск на следующий год, не застал в живых протопопа и его пустозерских союзников (5).

В первые годы после реформы патриарха Никона вопрос о допустимости самоожжений стал одним из центральных в дискуссиях старообрядцев. Среди первых произведений, посвящённых этой теме, заметное место занимает «Жалобница поморских старцев против самоожжений» (1691). Её авторы обращаются ко «всюду рассеянным за имя Христово пречестным отцам» с «сборным предложением»: рассудить о «странном учении» — «самогубительной смерти». Они кратко излагают историю распространения на Руси этого «необычного учения» об очищении огнём и называют имена «учителей», в том числе протопопа Аввакума (6).

Идеи «Жалобницы» развиты и в другом старообрядческом трактате XVII в., направленном против самоожжений — «гарей», «Отразительном писании о новоизбирательном пути самоубийственных смертей» наставника Евфросина, который главной целью сво-

его служения считал развенчание немногочисленных аргументов самосжигателей (7).

Были противники самосожжений и среди близких Аввакуму людей. Так, против «самоубийственных смертей» путём самосожжений выступала духовная дочь Аввакума и его землячка старица Каптелина Мелентьевна, скрывавшаяся от преследования властей в скитах на Керженце, в Ветлужских лесах и в Пошехонье (8).

После сожжения в 1682 г. в Пустозерске в едином срубе «за великие на царский дом хулы» протопопа Аввакума и его союзников по пустозерской ссылке попа Лазаря, дьякона Федора и инока Епифания «огненное крещение» стало считаться в староверческой среде верхом благочестия.

В 20-х и 40-х годах XVIII в. имели место массовые самосожжения старообрядцев в Мезенском уезде и на Печоре.

В последней трети XVII в. и первой трети XVIII в. началось массовое бегство старообрядцев из центральных областей России на периферию, в основном на Север. Многие старообрядцы, бежавшие от преследования властей из Нижегородской губ., Москвы, Ярославля и Новгорода, находили убежища в глухих районах Архангельской губернии, в том числе в Мезенском уезде, и создавали здесь скиты.

Так, старообрядцы, бежавшие из нижегородских керженских старообрядческих скитов, расположенных на р. Керженец, после их разгрома Новгородским архиепископом Питиримом поселились на Зимнем берегу Белого моря в верховьях р. Койды, около Койдозера. Ими был создан здесь Ануфриевский старообрядческий скит, сельбища которого располагались по берегам верховьев рек Койды и Майды (9). Часть из них укрылась в Игнатьевском старообрядческом ските, основанном в начале XVIII в. на Зимнем берегу Белого моря, в 10 верстах от устья р. Ручьи (10). Ими же в 1720-х годах был основан старообрядческий скит по притоку Мезени — р. Сёмже, в 18 верстах от её устья, названный Сёмженские кельи (11).

Этому в известной мере способствовали следующие обстоятельства. Недалеко от этих мест на Мезени, в Окладниковой слободе (с 1780 г. город Мезень. — *Н.О.*) с декабря 1664 г. по февраль 1666 г. находился в ссылке протопоп Аввакум. После отправления его в Москву на суд собора и последующей ссылки в

Пустозерск здесь оставались его жена Анастасия Марковна с детьми и его верные ученики юродивый Фёдор, родом с Мезени, и москвич Лука Лаврентьевич. Через них Аввакум посылал свои послания на волю, и Окладникова слобода была центром по переписке и распространению посланий Аввакума (12).

Всё это способствовало распространению старообрядчества на Мезени и среди поморов Белого моря, которые на своих судах плавали на Печору до Пустозерска и нередко участвовали в доставке посланий Аввакума из Пустозерска на Мезень. Они же доставляли послания Аввакума восставшим монахам Соловецкого монастыря (13).

Известно, что, находясь в заточении в Пустозерске в осыпной тюрьме, Аввакум поддерживал постоянную связь со своими земляками старообрядцами, скрывавшимися в нижегородских старообрядческих скитах. Посланец этих старообрядцев инок Иона в 1668 г. добрался до Пустозерска и с риском для своей жизни навестил Аввакума в пустозерской темнице. Вспоминая об этом, Аввакум писал, что Иона «зело дух мой успокоил». Вернувшись в нижегородские пределы, Иона привёз послание Аввакума землякам (14).

Поэтому неслучайно из нижегородских керженских старообрядческих скитов и из других мест России устремились в эти места старoverы. Они находили здесь сочувствие у местного населения и поддержку со стороны своих единомышленников.

В указанных скитах на Зимнем берегу Белого моря и на Мезени находили приют старообрядцы, бежавшие сюда из Москвы, Ярославля и из других городов Центральной России, а также мезенские старообрядцы.

После получения указа Святейшего Синода от 4 марта 1723 г. о недопущении старообрядцам «жить в пустыньках» и «строить» отдельные скиты в лесах Холмогорской и Важской епархии епископ Варнава принимает неотложные меры к розыску «потаенных раскольников», скрывавшихся в лесах его епархии.

В 1724 г. инквизитор дьякон Ботев (инквизиторские должности в церковной иерархии существовали с 1721 по 1727 гг.) донёс в Холмогорскую и Важскую епархию о том, что в Мезенском уезде укрепились позиции старообрядцев и многие из них обитают в Азапольской волости. Вследствие чего «для достоверного свидетельства» туда была отправлена специальная команда во главе с

провинциал-инквизитором иеромонахом Александром Тихоновым. В состав этой команды был также включён доноситель дьякон Ботев. В декабре 1724 г. они выехали в Мезенский уезд и 29 декабря появились в Азапольской волости. Напуганные приездом инквизиторской команды «противники святые церкви нехотящие быть у присяги зажглись», и погибло там всего «в розных дворах мужска и женска полу» 108 человек. При дальнейших розысках было установлено, что и в других волостях Мезенского уезда «раскольники тоже готовились следовать их примеру». Так описаны эти события в книге Д.И. Сапожникова «Самосожжигатели в русском расколе (со второй половины XVIII века до конца XVIII века)», изданной в Москве в 1891 г. (15).

Несколько иначе освещены эти события в материалах архивного дела, выявленного мезенским краеведом Н.В. Шульгиным в Государственном архиве Архангельской обл. Установлено, что самосожжение старообрядцев произошло не в «розных дворах», как сообщает об этом Д.И. Сапожников, а «в единой избе», в доме крестьянина д. Азаполье Прокопия Михеева. Вместе с ним в огне погибли его дети: сын Карп 17 лет и дочь Агафья 18 лет. Всего здесь погибло в огне не 108, а 109 человек, в том числе 46 душ «мужска пола» и 63 души «женска пола». Среди сторевших были не только азапольские крестьяне, но и крестьяне других мезенских селений.

Перепуганный священник азапольской Ильинской церкви Пётр Прокопьев в своём донесении архиепископу Холмогорскому и Важскому Варнаве уверял: «Прежде, государь, оные крестьяне у меня, нижепоименованного богомольца вашего, повсегодно на исповедь приходили, и каким поведением и отчего оные люди згорели, про то мне не ведомо» (16).

Чтобы понять оправдание священника Петра Прокопьева, надо иметь в виду, что многие крестьяне-староверы, чтобы избежать двойного оклада и преследования со стороны властей, скрывали свою принадлежность к старой вере, официально числились прихожанами местных церквей и исповедовались у священников этих церквей.

10 марта 1725 г. из Приказа инквизиторских дел поступило сообщение в Московское синодальное правление о том, что многие старообрядцы живут «по рекам и сыскать таковых там весьма

трудно, понеже дорог не имеется, да и придти малолюдством на них опасно» (17).

На основании этого сообщения Синод 7 февраля 1726 г. послал определение епископу Холмогорскому и Важскому Варнаве, «чтобы он отправил к ним, раскольникам, увещателей, а о священниках той стороны собрал бы сведения – не являются ли они поощрителями раскола» (18).

На это определение преосвященный ответил Синоду обширнейшим донесением, в котором писал: «Да, правда, что раскольники и развратители там массами, оные все с пашпортами, овсе, таясь, подкрадывают благочестие святое и не знаем, что с ними делать а Бог их сам прогонит за наше неможение священникам и прикащикам указано, чтобы они от сожигательств оных раскольников предостерегали и сожигаться им не давали» (19).

В первой четверти XVIII в., избегая двойного оклада и религиозного гнёта, многие мезенские крестьяне-старообрядцы бежали в Печорский край и селились в Усть-Цильме и вблизи её по притокам Печоры. Другая их часть расселилась по притоку Мезени – р. Пёзе, Оме и Вижасу в Канинской тундре (20).

Скрываясь от преследования властей, в 1715 г. в Усть-Цильме на Печоре под видом промысла рыбы поселились мезенские крестьяне-староверы Бобрецовы, Антоновы и Кирилловы. Так как в Усть-Цильме был некоторый контроль над старообрядцами, они удалились отсюда на берега Пижмы Печорской и в 100 верстах от её устья усмотрели довольно красивое, обильное лугами и безопасное от преследования властями место. Позднее сюда переселились другие мезенские и усть-цилемские крестьяне.

Около 1720 г. сюда приехал мезенский крестьянин-старовер Парфений Клокотов, уроженец Юромской волости Мезенского уезда, который до этого 5 лет проживал в старообрядческом ските на р. Оме в Мезенском уезде. Вместе с ним приехал выходец из Выговского старообрядческого скита бывший соловецкий старец Феофан. Они организовали на Пижме, на «Великих лугах», старообрядческий скит, который получил название Великопоженское общежительство (21).

После смерти первого наставника скита, старца Феофана, выходца из Выга, Парфений Клокотов пригласил на его место из того же Выговского общежительства Ивана Акиндинова, родом из Рос-

това, который пришёл в скит в 1733 г., а сам стал стряпчим и выезжал в разные города, имея паспорт, выданный на Мезени. В то же время в скит пришла старица Александра, также родом из Ростова. Она была наставницей среди женского населения скита (22).

Иван Акиндинов был незаурядной личностью «ведущь бе велими писания» и пользовался большим авторитетом в среде поморского (даниловского) старообрядчества. Он провёл большую работу по укреплению скита и оживлению его деятельности. Исполняя обязанности наставника, Акиндинов исправлял все церковные требы у старообрядцев скита: «исповедовал, причащал и по рождении, младенцев, жен молитвою очищал, младенцам имена нарекал, крестил и пришедших к ним в раскол перекрещивал» (23).

Упомянутый старообрядческий скит на р. Оме был основан в начале XVIII в. мезенскими крестьянами-староверами Юромской волости. Одним из основателей этого скита и его наставником был крестьянин этой же волости Матвей Багрецов (24).

В те же годы XVIII в. мезенскими крестьянами-староверами Азапольской волости был основан скит по р. Вижас (25). Наставник его не известен.

В 1720 г. крестьянин-старовер Юромской волости Алексей Яковлев вместе со своей женой поселился по притоку Мезени — р. Пёзе, на её правом берегу, в 190 верстах от устья в урочище Езовец. Он построил тут келью и возле неё поставил деревянный восьмиконечный крест, выполнив на нём следующую надпись: «Аще кто сему кресту кланиться не будет, тот проклят будет». Вскоре к нему присоединились другие крестьяне-старообрядцы Мезенского уезда. Так образовалось здесь старообрядческое общество во главе с наставником, крестьянином-старовером Юромской волости Алексеем Тимофеевым Бродягиным (26).

В 1736 г. в этот скит приезжал из Выгорецкой старообрядческой общины Исаак Матвеев, который перекрестил всех скитян в озерке, находившемся рядом со скитом (27).

Весной 1743 г. черносошный крестьянин Окладниковой слободы на Мезени Артемий Ванюков поссорился с бурмистром своей слободы, тайным старообрядцем, который принимал старообрядцев, так как его мать проживала в одном из старообрядческих скитов на берегу Белого моря и там умерла. Ванюков донёс об этом Холмогорскому архиерею, но стараниями бурмистра делу не

дали хода. За этот донос бурмистр, прикрывавший старообрядцев, побил Ванюкова, в результате чего последний пролежал 3 недели в постели. Оправившись от побоев, Ванюков отправился в Холмогоры и предложил там местному духовенству свои услуги в отыскании старообрядцев, скрывавшихся в «потаенных местах» в Мезенском уезде по рекам Койде, Майде, Пёзе, Оме, Вижасу, а также на Пижме Печорской. Ему дали денег, и он отправился в указанные места для розысков скрывавшихся там старообрядцев. В октябре 1743 г. Ванюков явился в Холмогоры с подробным донесением о результатах проведённых им розысков. На основании этого доноса по настоянию архиепископа «для сыску и взятия потаенных раскольников ради искоренения староверства» архангельский губернатор отправил в Мезенский уезд и на Пижму Печорскую воинскую карательную экспедицию во главе с майором Петром Ильишевым. В состав этой экспедиции вошли прапорщик Родион Бородин, доноситель Артемий Ванюков, канцелярист Иван Попов, два копииста, священник холмогорского собора Козьма Шабунин и другие представители духовенства из Холмогор и 55 рядовых солдат (28).

Карательная воинская экспедиция в ноябре того же года на лошадях выехала на Мезень, а оттуда на оленях через Пустозерск в Усть-Цильму, куда прибыла 5 декабря 1743 г. Захватив здесь «потребное число» местных крестьян в качестве понятых, участники экспедиции на оленях выехали в Великопоженский скит на Пижму Печорскую, куда прибыли в ночь на 7 декабря (29).

Скитяне, заранее предупреждённые о прибытии экспедиции, все «от мала до велика» забились в высокую бревенчатую двухэтажную часовню, куда можно было взойти по лестнице через крыльцо. А чтобы члены воинской команды не попали в часовню, собравшиеся здесь старообрядцы сломали крыльцо и лестницу, затворив окна и двери, заперлись и приготовились к самоожжению (30).

Майор Ильищев, консисторский канцелярист Иван Попов, с тремя понятыми подошли к часовне и постучали под окном в стену, «творя раскольническую молитву». Окно отворилось, и раскольники спросили присланных о причине их приезда. На что те ответили старообрядцам, «что привезли к ним пастырское увещание, и если имеют на святую церковь и тайны ее какое сумни-



тельство, о том бы показали письменно и объявили бы о себе, как их зовут, сколько им от роду лет, где их рождение, какого были чину и давно ль в те скиты пришли, с какими отпусками из домов своих вышли, по каким указам или позволениям в этих местах жительствуют, с платежами ли по силе двойного оклада, по должности христианской у кого и где исповедываются и св. тайн приобщаются и умерших телеса где, с каким надгробным пением и кем погребают. Чтoб они выдали своих наставников для разглагольствования с духовным начальством; при этом уверяли, что никакого озлобления и задержания им учинено не будет» (31).

Майор Ильищев и члены его команды «с великим молением» уговорили старообрядцев, запершихся в часовне, чтобы те приняли от них увещательную грамоту архиерея, им зачитанную. Тогда старообрядцы выбросили из окна длинный тонкий ремень и по этому ремню к ним в часовню вместе с грамотою архиерея поднялся один из понятых, крестьянин Усть-Цилемской слободки Василий Чупров. И пробыл он у них «с тою грамотою часа з два», а в это время снизу с земли под окном с ними «разглагольствовал» и вёл увещание поп Козьма. Приняв эту грамоту и прочитав её, старообрядцы «много рассуждали» и, несмотря на уговоры и увещания майора Ильищева и членов его команды и данные им обещания, «что им никакой обиды не будет учинено, что их не тронут и все они по-прежнему», они решили «неотменно сожечься» (32).

Кроме указанной инструкции архиерея, с которой ознакомились раскольники, члены команды майора Ильищева имели при себе другую секретную инструкцию, данную архангелогородской губернской канцелярией. И в ней было приказано: «Если раскольники не будут оказывать сопротивление и дадутся переписаться, то по окончании переписки, явившихся всех раскольников, сколько и где их найдется, положи им на ноги колодки, или что может заблаговременно быть — чтобы в дороге утечки не учинили, и со всеми их пожитками, при конвое отправить в Архангельск, а скиты и часовни их сжечь» (33). О содержании её наставникам скита было известно от верных им людей.

Решив сжечься, старообрядцы из окна отвечали членам команды майора Ильищева: «Мы хотим ныне умереть огнесожжением за старую веру и крест, а вам гонителям в руки не дадимся, понеже-

де у вас вера новая, и когда-де наши братья-раскольники взяты были в губернскую канцелярию и там обрали их, как липок, и отпустили в одних рубашечках, и ежели вам дасться в руки, то-де вы и с нами также сделаете. Ежели кто хочет спастись, те бы с нами шли сюда гореть; мы ныне к самому Христу отходим» (34).

После этого окно в часовне захлопнулось и оттуда «через несколько минут показался дым и огонь; раздались крики, визг и перед глазами посланных, все с женами и детьми погибли в огне» (35). Это произошло «декабря 7 числа, в половину дня». Вместе с наставником Иваном Акиндиновым, которому «от роду было слишком девяносто лет», и старицей Александрой всего сгорело в этой часовне «мужска и женска пола с малолетними детьми» 78 человек (36).

Здесь надо отметить, что оставшиеся вне «заперти» в часовне великопоженские скитяне, до приезда в скит воинской команды, были отправлены общежительством в «тайные в лесах кельи» охранять книги и иконы, принесённые сюда частью ещё задолго до «гари» как «лишние», частью же «по известии» о приходе команды. За день до самосожжения и после его в местных лесах было «сыскано» и задержано 10 человек великопоженцев, которые были отправлены потом в губернскую канцелярию. Это были 5 мужчин, три «жонки» и два младенца (37).

В.И. Малышев во время одной из своих экспедиций на Печору обнаружил «Памятник сгоревших в Великопоженском общежительстве в 1743 г.», в котором перечислены все 78 имен сгоревших, включая наставника Ивана Акиндинова, в том числе 33 имени мужских и 45 женских, среди них 24 девицы и два младенца женского пола. Вместе с ними сгорело «немалое число книг», их видел там мезенец Василий Чупров, который поднимался в часовню для уговоров старообрядцев на выкинутом ими через окно тонком ремне (38).

Во время этого события в ските не было Парфения Клокотова. Он находился на р. Колве, где за 6 недель до этой трагедии основал новый старообрядческий скит на 10 человек. Туда майор Ильищев послал отряд солдат под командованием капрала. Все скитяне этого скита в количестве 10 человек были «сысканы» и «за необращением» были привезены сначала на Мезень в Окладникову слободу, а затем препровождены в Холмогоры. Сам же

Парфений Клокотов был задержан на дороге между Печорой и Мезенью, доставлен в Холмогоры и заключён там под стражу, откуда сбежал, и дальнейшая его судьба неизвестна (39).

В руки команды майора Ильищева попало: хлеба обмолоченного (ржи и ячменя) – 600 четвертей, необмолоченного – 30 куч, лошадей – 12, коров дойных более 50, овец – 300 и «множество иного живота», а также «б3 книги и икон множество» (40). Вероятно, членами команды майора Ильищева была обнаружена также часть книг, икон и другого имущества, переправленных великопоженцами для хранения в потаённые кельи.

После разгрома Великопоженского скита отряд карательной экспедиции разбился на 3 команды. Команда в главе с майором Ильищевым, канцеляристом Поповым и доносителем Ванюковым отправилась на оленях на Зимний берег Белого моря по р. Койде и Майде, но рассказ о деятельности этого отряда – тема для отдельного доклада. Другая команда солдат карательной экспедиции во главе с прапорщиком Бородиным и попом Козьмой также на оленях поехала по р. Пёзе, Оме и Вижасу. Нескольким солдатам, под начальством капрала, было поручено разрушить скит, основанный Парфением Клокотовым на р. Колве (41).

Команда прапорщика Бородина 5 января 1744 г. прибыла на Пёзу в Езовец в скит Алексея Бродягина. Скитяне были заранее предупреждены о прибытии воинской команды, поэтому «прежде их пришествия все заперлись в избе вместе с малолетними детьми». Из избы они обратились к членам воинской команды с вопросом: «Для чего вы приехали? Знаем, что для сыску нас, а мы собрались сюда от страха вашего!» (42).

Прапорщик Бородин через окно вручил скитянам увещательную грамоту архиепископа и вместе с членами воинской команды вступил с ними в переговоры и споры, которые продолжались весь день 6 января. Он уговаривал их выйти из избы, обещая прощение. Однако скитяне не поддались ни на какие увещания и уговоры и отказались выйти из избы. При этом они предложили членам воинской команды взятку «до пятидесяти рублей и более», чтобы те ушли и оставили их в покое. Они возвратили прапорщику Бородину увещательную грамоту архиепископа и к ней приложили «реестр, сколько их в той избе заперлось мужского и женского полу с малолетними детьми; оказалось 17 человек». При

этом заявили: «Лучше нам в огни сгорети, нежели к вашему нечестию приступити» (43).

На ночь прапорщик Бородин выставил вокруг избы воинский караул. Ночью скитяне через окно выкинули из избы следующее письмо:

«Пишем вашему доброванию и вашему крепкому истязанию; а мы по вашему сумнимся креститься тремя персты, крестимся мы двумя персты и того ради в ваши церкви не ходим и от ваших пастырей не причащаемся, что вы возлюбили крест крыж (крест католический. — *Н.О.*) и на церкви и на прочих тайнах церковных, и того ради мы страждем от вас, крепимся, дабы вам в руки не попасть; ныне мы уверился от святого писания, идти с сего времени, а до сего времени мы с вами в церкви ходили, а ныне мы не хотим иттить и тремя персты не хотим креститься и стоим в том намерении, и Никоновой тетради не принимаем, и что с вами говорить? Что вы старым книгам противитесь, а мы ваш крест проклинаем троеперстной и всех кто им знаменуется» (44).

Пока члены воинской команды вместе с прапорщиком Бородиным читали это письмо, скитяне «в нощи часу третьем зажглись» и при этом заявили: «Мы за древнее благочестие, крест и молитву умираем, а вас всех проклинаем!» Все скитяне, запершиеся в избе, сгорели на глазах воинской команды. Всего сгорело в ските вместе с наставником 17 человек, в том числе 11 человек мужского пола, 6 человек женского пола, в их числе 2 девицы и 1 младенец (45).

Сохранившиеся документы отмечают зажиточность скита, наличие в нём большого количества скота, хлебных запасов и др. Среди имущества этого скита, описанного после самосожжения старообрядцев, значилось 9 лошадей, 21 корова, 7 телят, 15 быков, и «овец, и хлебного запаса, и прочего немалое число». Всё это «без останку» было взято командой прапорщика Бородина, «а иное в казну на государя записываху, понеже оное место и жители живущее все во изобилии всяцем и довольство всякое имуще» (46).

С Пёзы отряд прапорщика Бородина на оленях отправился на р. Ому в скит Матвея Багрецова. Ко времени прибытия воинского карательного отряда скитяне этого скита, будучи предупреждены о прибытии карателей, все во главе с наставником Матвеем Багрецовым заперлись в «единой избе» и решили сжечься (47).

И здесь сожжению предшествовали жаркие споры о вере и многократные увещания. Вручённую им увещательную грамоту архиепископа скитяне вернули команде прапорщика Бородина не читая, ссылаясь на то, что среди них «нет грамотных». А второй раз они обманули команду, заявив, что «всеконечно сжигаться не будем», но в самую глухую ночь на 13 января зажглись, «изволиша свое благочестие запечатлети, огнем и дымом скончашася». Вместе с наставником Матвеем Багрецовым всего в скиту сгорело 12 человек (48).

Скиту принадлежало «олений больши осьми сот», которых охраняли «самоядей немалое число», а также «немалое число» крупного рогатого скота и лошадей». Всё это, а также другое имущество, принадлежавшее скитянам, команда прапорщика Бородина «взяша на государя, а иное себе пограбиша без останку» (49).

С Омы отряд прапорщика Бородина должен был выехать на р. Вижас. Однако сведениями о деятельности здесь этого отряда мы не располагаем. Равно и не располагаем мы сведениями о численности находившего здесь старообрядческого скита и его организаторах и наставниках.

В «Повести о самосожжении в Мезенском уезде в 1743–1744 гг.», написанной на основании докладной записки участников карательной экспедиции – попа Козьмы Шабунина и канцеляриста Ивана Попова, опубликованной В.И. Малышевым, об этом ничего не сказано (50). В Государственном архиве Архангельской области сведений об этом нами также не выявлено. Архив мезенской канцелярии, где, возможно, хранились сведения о старообрядческом ските на Вижасе и его судьбе, сгорел в 1849 г.

Известно, что карательная экспедиция была направлена в Мезенский уезд и на Печору без ведома Сената. На её жестокие действия в Сенат поступали многочисленные жалобы. Поэтому вскоре последовал указ о ее возвращении, «а людей по Мезени и поселившихся за Мезенью не разорять и поселения их не жечь, и никакой им обиды, разорения и пакости не чинить» (51). Так что возможно, отряд прапорщика Бородина не успел совершить карательных действий в отношении старообрядцев, проживавших по р. Вижас.

Спутник академика И.И. Лепехина в его путешествии по Русскому Северу академик Н.Я. Озерецковский, побывавший в Ви-

жасе в 1772 г., сообщает, что в то время здесь было «шесть дворов, отстоящих друг от друга довольно далеко». Такая разбросанность дворов была характерна для старообрядческих келий. Озерецковский встретил проживавших здесь двух крестьян-старообрядцев Азопольской волости Якима и Лариона Тимофеевичей Михеевых (52).

Разрушенные властями скиты вскоре вновь восстанавливались. Так, стараньями новых старцев, пришедшими на Пижму вскоре после произошедшего здесь самосожжения, Великопоженский скит был восстановлен в лучшем виде. Это стало возможным благодаря обильным пожертвованиям со стороны многочисленных ревнителей старой веры. В 1835 г. здесь проживало 94 старообрядца, в том числе 35 человек мужского пола и 49 человек женского пола (53).

Надо отметить, что в первой половине XIX в. вследствие притока беглых старообрядцев и перехода в старообрядчество местных жителей численность их на Печоре значительно возросла. По явно заниженным официальным данным Усть-Цилемского волостного правления в этой волости в 1849 г. проживало старообрядцев 1084 чел. (508 чел. м.п. и 576 чел. ж.п.) (54).

Кроме вновь восстановленного Великопоженского скита в первой половине XIX в. в Усть-Цилемской волости существовал также Омелинский скит, основанный мезенскими крестьянами-староверами в середине XVIII в. верховьях притока Печоры – р. Цилеме. Число обитателей этого скита в 1805 г. достигало 40 чел. Скит был закрыт властями в 1851 г. После закрытия скита на месте его образовалась современная д. Омелино (55).

Восстановленный Великопоженский скит был закрыт властями в 1854 г., на месте его возникла д. Скитская, в которой и поныне живут потомки спасшихся обитателей этого скита. Здесь строго чтится память погибших в огне во имя сохранения «древлего благочестия». В деревне, возникшей на месте упразднённого Великопоженского скита, запрещалось обычаем петь и плясать в праздники, потому что место это монастырское, а на гулянье молодёжь уходила за деревню. В деревне, на месте пожарища, вознёсся островок тёмного траурного леса из вековых сосен и елей, который жители этих мест свято берегут. Тут, по преданию, захоронены останки погибших в «гари» скитян, здесь и поныне хоронят умерших. И место это называют «Могильником». На могиль-

нике этом до сих пор сохранились обетные кресты в честь великомучеников, погибших во время самосожжения. Их имена здесь не забыты. В часовне скитского могильника ежегодно проводят панихиду по погибшим в огне великомученикам (56).

Не забыли погибших в огне за «древнее благочестие» и на Мезени. На месте сгоревшего скита в урочище Езовец, по притоку Мезени – р. Пёзе, в конце XVIII в. возникла д. Езовец. Крестьяне этой деревни на месте самосожжения сторонников старой веры поставили обетный крест, назвав его «Крест беды». Крест этот по мере его ветхости периодически заменяли. Весьма обветшалый обетный крест стоял здесь ещё в конце XX в. (57). Возможно, ныне его заменили.

По преданию, сохранившемуся среди старожилов д. Азаполье Мезенского р-на, место, где в декабре 1724 г. произошло массовое самосожжение сторонников старой веры, в бывалые времена было отмечено тремя крестами и двумя киотами, при которых имелся ящик для пожертвований (58). Вероятно, всё это было уничтожено в годы советской власти.

В августе 2001 г. жители д. Азаполье, по инициативе ветерана труда, бывшего директора местного совхоза «Мирный» Ивана Михайловича Фофанова здесь, на месте пожарища, установили памятный знак (59).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Розанов В.В. Купол храма. Собрание сочинений. М., 1944. С.205.
2. Соловьёв С.М. История России с древнейших времён. Кн. VII. Т.13. М., 1962. С.242; Сапожников Д.И. Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII века до конца XVIII века). Исторический очерк по архивным документам. М., 1891. С.10–11.
3. Окладников Н.А. Острог на Печоре. Архангельск, 1999. С.332.
4. Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С.226.
5. Окладников Н.А. Указ. соч. С.332.
6. Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев в XVIII веке. По материалам европейского Севера России // Одиссей: Человек в истории. М., 2003. С.105–120.
7. Елеонская А.С. Гуманистические мотивы в «Отразительном писании Евфросина» // Новые черты в русской литературе и искусстве (XII–начало XVII в.). М., 1976. С.263–276.

8. Житие Аввакума и другие его сочинения. С.343.
9. Окладников Н.А. История Ануфриевского старообрядческого скита (XVIII–начало XX вв.) // Старообрядчество: История, культура, современность. Материалы VII Международной научной конференции. М., 2005. С.32–42.
10. Государственный архив Архангельской области (ГААО). Ф.29. Оп.4. Т.3. Д.1279. Л.3; Леонтьев А.И. Зимний берег. Архангельск, 1999. С.451–453.
- 11 Окладников Н.А. История старообрядческого скита «Сёмженские кельи» и деятельность старообрядцев австрийского толка на Мезени (XVIII–начало XX вв.) // Архангельск старообрядческий. 2006. №3. С.6–8. №4. С.2–7; №5. С.3–8.
12. Окладников Н.А. Острог на Печоре. С.334–340.
13. Там же. С.329–330.
14. Там же. С.331–332.
15. Сапожников Д.И. Указ. соч. С.49–50.
16. Шульгин Н.В. Згорелые люди // Правда Севера. 2001. 30 мая.
17. Сапожников Д.И. Указ. соч. С.53.
18. Там же.
19. Там же. С.53–54.
21. Малышев В.И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар, 1960. С.10.
22. Там же.
23. Там же. С.174.
24. Есипов В.Г. Самосожигатели // Отечественные записки. 1863. Февраль. С.621.
25. Малышев В.И. Указ. соч. С.176; Канинская и Тиманская тундры XVII–начала XX вв. Архангельск, 2006. С.57–58.
26. ГААО. Ф.1. Оп.1. Д.3539. Л.232–233.
27. Малышев В.И. Указ. соч. С.189–190; Есипов В.Г. Указ. соч. С.625.
28. Малышев В.И. Указ. соч. С.168–170; Есипов В.Г. Указ. соч. С.620.
29. Малышев В.И. Указ. соч. С.171; Есипов В.Г. Указ. соч. С.621.
30. Малышев В.И. Указ. соч. С.171–172; Есипов В.Г. Указ. соч. 621.
31. Есипов В. Г. Указ. соч. С.621–622.
32. Малышев В.И. Указ. соч. С.172–173; Есипов В.Г. Указ. соч. С.622.
33. Есипов В.Г. Указ. соч. С.622.
34. Там же. С.622–623.
35. Там же. С.623.



36. Малышев В.И. Указ. соч. С.172.
37. Там же. С.173.
38. Там же. С.171–172, 191–195.
39. Там же. С.174–175.
40. Там же. С.174.
41. Там же. С.175.
42. Есипов В.Г. Указ. соч. С.626.
43. Малышев В.И. Указ. соч. С.176, 189–190; Есипов В.Г. Указ. соч. С.626.
44. Малышев В.И. Указ. соч. С.176; Есипов В.Г. Указ. соч. С.626.
45. Малышев В.И. Указ. соч. С.190–191; Есипов В.Г. Указ. соч. С.626; Гмырин С. Крест беды // Правда Севера. 2000. 16 марта.
46. Малышев В.И. Указ. соч. С.190; ГААО. Ф.1. Оп.1. Д.3539. Л.232–233.
47. Там же. С.176, 190.
48. Там же.
49. Там же.
50. Там же. С.167–191.
51. Там же. С.191.
52. Лепехин И.И. Путешествие в 1772 году. Часть IV. СПб., 1905. С.110–112.
53. ГААО. Ф.1. Оп.4. Т.5-а. Д.81. Л.10.
54. Там же. Ф.189. Оп.1. Д.1146. Л.9–25.
55. Малышев В.И. Указ. соч. С.11; Рочев Л. Старообрядчество на Печоре // Нярьяна Вындер. 1994. 24 августа.
56. Гунн Г.П. По Нижней Печоре. М., 1979. С.98–101; Арбат Ю.А. Светлый Север. Архангельск, 1970. С.87; Осташев В. Именины царской слободы // Красное знамя. 1992. 11 августа.
57. Гмырин С. Указ. соч. // Правда Севера. 2000. 16 марта; Окладников Н. Езевец // Север. 1996. 8 апреля.
58. Шульгин Н.В. Указ. соч. // Правда Севера. 2001. 30 мая.
59. Правда Севера. 2001. 27 августа.



А.В. БОРОДКИН

**«ОН ЦАРЯ И ГРАДСКОГО СУДА НЕ БОИТЦА».  
К ВОПРОСУ О ПЕРВЫХ СТАРООБРЯДЦАХ  
РОСТОВСКОЙ ЕПАРХИИ**

История русского старообрядчества продолжает привлекать отечественных и зарубежных исследователей. В настоящее время особое место в изучении старообрядчества занимают исследования, посвящённые региональной проблематике (1). Труды, выполненные в рамках так называемой новой региональной истории, позволяют детализировать общероссийские тенденции их местными, региональными, проявлениями. Это, в конечном счёте, способствует более глубокому исследованию событий макроистории и реконструкции целого ряда спорных региональных проблем (2).

Первые сведения о наличии в Ростовской епархии оппозиционного народного антицерковного учения относятся к 1634–1639 гг. Во главе общин находился строитель Троицкой пустыни в Калясниково – инок Капитон. В 1639 г. Капитон был арестован, но его сторонники способствовали распространению «капитоновщины» в Ярославском, Вологодском, Костромском и Московском уездах (3). Поэтому неслучайно в своём окружном послании от 15 августа 1652 г. ростовский владыка Иона предупреждал: «Аще ... от божественного писания по учению кто учнет соперник быти, или кто истинного пастыря и учителя, архимандрита иль игумна или попа, диакона поносити будет, и мы на таковых расколников с Божией помощью готовимся и таковых нам волков ловить будем» (4).

13 января 1657 г. Ростовский митрополит извещал патриарха Никона, что «в Ростове на посаде объявились церковные развратники Силка прозвищем Богдашко портной мастеришко со

---

*Бородкин Александр Викторович* – к.и.н., Ярославский государственный университет им. П.Г. Демидова, г. Ярославль

ученики своими» (5). Извет Ростовского владыки стал отправной точкой в расследовании так называемого «дела о ростовских раскольниках» 1657 г. Ростовский портной Сила Богданов с учениками огородниками Фёдором Голицыным и Алексеем Шалдовым был арестован и доставлен для допроса в Посольский приказ. Подобная оперативность может свидетельствовать о значении, которое власти придавали данному факту. Для уточнения связей ростовских мятежников с московскими единоверцами с февраля по 20 августа 1657 г. в столице боярином А.Н. Трубецким и думным дьяком Алмазом Ивановым был проведён сыск. Сыскная документация включает и выписи из собственного расследования ростовского владыки. В целом, согласно следственному делу, выступление Силы Богданова выглядит следующим образом: «В соборном храме при совершении литургии при властех да при воеводе ж и при госте Василье Шорине и при земских старостах и при многих людех» Сила Богданов попытался устроить акт публичного неповиновения церковным властям. «Ко кресту не пошел, и от святых воды пал на землю, и Спасову образу не поклонился же, и к образу пречистой Богородицы не пошел и про великого государя Никона патриарха говорил всякие неистовые слова и ево митрополита всякими словами поносил» (6).

На предпринятом после задержания допросе Сила Богданов заявил, что «за то де он в соборную церковь не ходит и многим людям ходить не велит, поют де в ней еретики и учение их не слушает, переложили де вы истинну на лжу, церковное пение отставили и святых отец седми соборов, и возлюбили осмой собор и еретическую папешскую веру» (7).

После доставки в Москву Силу Богданова ещё дважды, 3 и 7 февраля, допрашивали на Казённом дворе в Кремле, а 19 февраля он был допрошен вместе с товарищами в застенке. 6 марта и 7 мая он вновь был допрошен по отпискам других должностных лиц (по извету Михаила Киреевского и по отписке старца Ионы о хульных словах на царскую особу и патриарха). Выступление ростовских церковных мятежников заинтересовало светские и духовные власти. Показания со ссылками на Вселенские соборы и Флорентийский собор мог давать, безусловно, грамотный человек, имевший связи с книжными людьми. Но обращает на

себя внимание характерный факт: на неоднократно задаваемый ему вопрос Сила неизменно отвечал, что «он грамоте не учен». Между тем, осуждая никоновы новшества, он говорил книжным языком о перемене текста в «Часовнике», отступлении от семи Вселенских соборов, упоминал «Беседы апостольские и деяния евангельские», творения Иоанна Златоуста. По этому поводу читаем запись в его деле: «сказывает он Силка что в церкви божию переменено, а что переменено и тово не сказывает, и говорит от книг, а грамоте, сказывает, что не учен» (8). Именно этим обстоятельством следует, вероятно, объяснить действия властей на дознании. Неграмотный обличитель «никоновых новин» мог в религиозном экстазе по памяти цитировать услышанное или свидетельствовать о существовании в Ростове общины ревнителей древнего благочестия. В любом случае, учитывая близость Ростова к Москве, власти, вероятно, решили выяснить его возможную принадлежность к нескольким аналогичным делам. Чем, собственно, объясняется длительность его содержания и множественность допросов по другим делам.

Опубликовавшая материалы следственного дела В.С. Румянцева считала, что ростовцы не были связаны с лидерами старообрядцев. Однако реконструированные в следственном деле обстоятельства выступления Силы Богданова в ростовском соборе фактически и тематически очень близки к выступлению и проповеди Ивана Неронова в 1654 г. в соборе Вологды. Прямых доказательств, позволяющих причислить Силу Богданова к духовным детям Ивана Неронова (на момент выступления в 1657 г.), у исследователей нет, однако факт их более позднего знакомства документально подтверждается. Так, известно, что в ссылке в Кандалакшском монастыре Иоанн Неронов прожил около 2 лет. Не смотря на то, что здесь его приказано было держать на цепи, 10 августа 1655 г. он бежал из заключения вместе с тремя своими работниками и духовными детьми Силой, Алексеем и Василием (9). Таким образом, в качестве возможного сценария развития событий вполне подходит такой: Сила Богданов мог находиться под влиянием проповедей протопопа Ивана Неронова, довольно часто путешествовавшего через Ростов из Спасо-Ломской пустыни в Москву. Если данное предположение верно, то формирование первых оппозиционных общин на

севере и юге ярославского края происходит благодаря деятельности Ивана Неронова. В то же время нельзя исключать и версию самостоятельного возникновения учения ростовских ревнителей древнего благочестия. Идеи принципиального неприятия церковных исправлений были широко распространены по территории Российского государства, поэтому выступление Силы Богданова могло быть результатом его собственных размышлений. Так, донос 20 февраля 1657 г. пристава М. Киреевского позволил пересмотреть сведения о неграмотности С. Богданова. «Как де он ростовца Силку, прозвище Богдашка, привел к себе на двор и он де выняв ис шапки тетрадь, учал говорить: тем де я православных христиан учю и за то де умереть хочю». Тетрадь была конфискована и передана в Посольский приказ. 6 марта «в роспросе и с пытки он Богдашко сказал, что грамоте не учен. А как ево по государеву указу отдали за пристава и у него Силки пристав его Михаило Киреевский вынял тетрадь Сказание о вере а тое де тетрадь привез он из Ростова. А хто писал или хто ему тое тетрадь дал, и про то не сказал. А та де у него тетрадь давно» (10).

Современники событий отмечали, что Сила Богданов проявил не только мужество в отстаивании собственной позиции, но и здравый смысл и рассудительность. Так, его высказывания в Ростове и Москве существенным образом отличаются. В Москве он отказался признать дерзкие слова, зафиксированные в доносе ростовского владыки («а служба ваша игралище, а не служба», «личины вы свои пишете на иконы», «переменили вы де истину на лжу», «вы мучители, а не учителя еретики вы восстали новгородские и не почитаю лживого отца вашего патриарха, и благословения вашего не принимаю, и проклятия не боюсь, и учения не слушаю вы волцы и хищницы, не щадите стада возлюбил сладкую толстую пищу яз не слушаю лживаго пророка отца вашего, бегают красоты ради человеческие, ища нынешнего царствия и красоты и толстыя пищи») (11).

Из других обвинений С. Богданова можно выделить следующие:

- 1) Обвинение церковного руководства в мздоимстве.
- 2) Не признание законности канонизации митрополита Филиппа Колычева.

3) Отказ повиноваться светской и церковной власти вследствие наступления «последних времен».

На власти произвело сильное впечатление высказывание С. Богданова, которое было использовано автором в названии настоящей статьи: «де он Богдашко царя и градского суда не боитца. А наставает де ныне антихристово царство. А великого государя святейшего Никона называл он Богдашко антихристовым предтечею» (12).

Подобные заявления вызвали серьёзное беспокойство ростовского владыки, заявившего: «и я богомолец ваш про вас, великих государей, слыша от них поносные речи, не хочу жив быть» (13). Арестованные вместе с Силой Богдановым Ф. Голицын и А. Шалдов при допросе в Москве попытались апеллировать к авторитету своих приходских священников. Однако вызванные в Москву ростовские священники Харитон Семёнов и его сын Иван Харитонов подтвердили, что их духовные дети Ф. Голицын и А. Шалдов с 1654 г. не исповедовались. По царскому указу от 20 августа 1657 г. арестованных ростовцев сослали в Кандалакшский монастырь «в черные работы». Проведённое расследование не выявило в Ростове общину церковных мятежников и не смогло подтвердить предположение об их связях с московскими единоверцами. В Кандалакшском монастыре сосланные ростовцы стали духовными детьми известного вождя церковной оппозиции протопопа Ивана Неронова и вместе с ним 10 августа 1655 г. бежали из заключения (14). О дальнейшей судьбе ростовцев известно следующее: «Сила, Алексей и Федор града Ростова житилие бяху, духо-просвященного архиерея Варлаама ученицы; егда Никон на престоле патриаршестем седе, обличати того не престояху осуждены на изгнанию в Поморскую страну, в Окианские пределы, близ Колскаго острога, в монастырь Кандалакшский, идеже они старцы пребывали до 40 лет от всех берегов морских людей о древнем благочестии просвещали» (15).

По повелению Афанасия архиепископа Холмогорского «убеждаемы и ласкаемы были самим преосвященным, но на ласки и убеждение отвечали самым злым упорством, заключенные за это в темницу, сами заморили себя голодом, несмотря на то, что преосвященный присылал им пищу со своего стола» (16).

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Наградов И.С. Старообрядческий мир Костромской губернии. Кострома, 2008.
2. Бородкин А.В. Старообрядческие центры и общины Верхнего Поволжья во второй половине XVII—начале XVIII вв. Ярославль, 2010.
3. Ярославские губернские ведомости. 1890. №12. С.4; Зеньковский С. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. М., 1995. С.375–385; Шульгин В.С. «Капитоновщина» и её место в расколе // История СССР. 1969. №4. С.130–131.
4. Митрополит ростовский и ярославский Иона. Окружное послание // Румянцева В.С. Народные антицерковные движения в России XVII в. М., 1986. С.74.
5. Следственное дело о ростовских раскольниках 1657 г. // Румянцева В.С. Указ. соч. С.133–135.
6. Следственное дело о ростовских раскольниках 1657 г. С.133–135.
7. Там же.
8. Там же.
9. Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник. Ф.Р-1010. Д.18104. Л.20; Субботин Н. Материалы по истории Раскола за первое время его существования. Т.1. М., 1865–1890. С.119, С.283; Дмитриевский В. Раскол старообрядчества в Ростово-Ярославском крае. Ярославль, 1909. С.26.
10. Следственное дело о ростовских раскольниках 1657 г. С.133–135.
11. Там же.
12. Там же.
13. Там же.
14. Субботин Н. Указ. соч. С.119, С.283; Дмитриевский В. Указ. соч. С.26.
15. Дмитриевский В. Указ. соч. С.26.
16. Дмитриевский В. Указ. соч. С.26; Указ. соч. С.119, С.283.



Н.И. САЗОНОВА

### ЛИТУРГИЧЕСКАЯ РЕФОРМА ПАТРИАРХА НИКОНА И БЛАГОЧЕСТИЕ МОСКОВСКОЙ РУСИ

Одним из самых распространённых в обвинениях в адрес противников церковной реформы патриарха Никона является обвинение в «чрезмерном» почитании обрядов и «внешнем» благочестии при непонимании внутренней сути религии. Внимание к поклонам и соблюдению постов, мелочной регламентации быта, «затмнявшей» истинную суть веры, и, как результат – готовность «умереть за единый „аз“», отказ от «троеперстной ереси», противление Церкви – вот основная суть традиционных обвинений в адрес «раскольников» со стороны полемистов. Такой подход задан исторической наукой ещё в XIX в. Так, митрополит Макарий (Булгаков) в своей «Истории русской церкви» замечает: «Малознакомые по своей необразованности и неразвитости с возвышенными догматами своей православной веры, русские знали ее преимущественно в ее обрядах и во всем том, что составляет ее внешнюю, видимую сторону, как бы осязательную для каждого, и на этой-то стороне веры сосредоточивали ту горячую к ней привязанность» (1).

Эта точка зрения являлась господствующей в науке XIX в., что констатирует, в частности, П.Н. Милюков: «Нет надобности повторять, что формализм старинного русского благочестия был той коренной чертой, которая характеризует и раскол, и национальную церковь XVI в. Проникнуть в сущность веры русскому человеку мешало, прежде всего, полное отсутствие необходимых предварительных познаний» (2). Нетрудно увидеть, что в данном случае «слепая» приверженность обряду, констатированная исследователями, постулируется как признак «богословской необразованности», причём сама необразованность привер-

---

*Сазонова Наталья Ивановна* – д.филос.н., к.и.н., Томский государственный педагогический университет, г. Томск



женцев «обрядоверия» подтверждается, в сущности, только фактами повышенного внимания их к соблюдению обряда.

Следствием такого подхода являются возникающие при исследовании противоречия. Так, те же полемисты со старообрядчеством широко пользовались сочинениями его лидеров, и даже беглый взгляд на эти сочинения полностью опровергает точку зрения о богословской необразованности противников реформы. Лидер старообрядчества протопоп Аввакум уже будучи в тюрьме, на память и достаточно точно цитировал в своих сочинениях Дионисия Ареопагита, Василия Великого, Евангелие, Апостол (3). Священник Никита Добрынин был автором челобитной царю Алексею Михайловичу, содержащей не только развёрнутый текстологический анализ старопечатных и новых книг, но и полемику с реформой с опорой на богословские сочинения. Диакон Фёдор Иванов в своих сочинениях использует сочинения Максима Грека, св. Евфросина, других авторов, а также ссылается на богослужебные книги, изданные до реформы, текст которых был ему известен досконально (4). Таким образом, подход к «обрядоверию» как к патологическому явлению религиозной жизни, вызванному богословской необразованностью, не всегда подтверждается фактами и потому не является достаточным. Осознаётся это и современной наукой: в настоящее время термин «обрядоверие» всё чаще заменяется на «неконвенциональное отношение к знаку», которое, в частности, применительно ко времени церковного раскола XVII в. констатируется Б.А. Успенским (5). Однако причины этого неконвенционального отношения применительно к никоновской реформе по-прежнему остаются малоизученной областью. Представляется, что одним из путей решения проблемы понимания особенностей дониконовского благочестия может быть обращение к основным элементам реформы — обрядовым и текстовым изменениям — и анализ этих изменений с точки зрения семиотического подхода. Особый интерес представляют в этом плане измененные в результате реформы богослужебные тексты, поскольку именно значение текста чрезвычайно велико в православном богопознании: согласно православному пониманию, познание и принятие основных религиозных истин происходит непосредственно путём молитвенного общения с Богом. По общему мне-

нию православных богословов, от человека в случае восприятия такого текста требуется не интеллектуальное напряжение и самостоятельность мышления, а готовность принять открываемую Богом истину (6). К точке зрения православных историков Церкви близка и позиция исследователей семиотического направления, прежде всего Б.А. Успенского, определяющего молитву как «сакральную коммуникацию» по принципу «Бог – текст – человек» (7).

Итак, православный богослужебный текст – истина, открываемая человеку Богом и потому не подлежащая умозрительному анализу, а богопознание происходит непосредственно через молитвенное общение, когда Бог открывает истину – по вере молящегося. Следовательно, в таком случае молитва как средство богопознания, должна содержать всю сумму догматических представлений, формировать у молящегося представление о нормах и принципах религиозной жизни (понимание роли Божественного и своего места по отношению к нему), одним словом, формировать человека как члена христианской церкви. Соответственно, рассматривая богослужебный текст, можно увидеть духовный «облик» формируемого им человека, а рассматривая изменения в таком тексте – направления возможной религиозной эволюции в результате реформирования. Аспектов духовной жизни, затрагиваемых текстом, множество – от представлений о Боже до роли религии в повседневной жизни. В данной же статье мы сосредоточимся прежде всего на отношении к обряду в традиции дониконовского благочестия и возможных причинах этого отношения.

#### **«Обрядовое благочестие?»**

Первый, наиболее общий взгляд на дониконовские тексты как будто подтверждает точку зрения полемистов с расколом: например, дониконовские Требники, в отличие от никоновских, полны точных и подробных описаний действий прежде всего священников, но также и верующих. Вот как принято было, например, готовиться к совершению таинства Исповеди: «Священник приходит в церковь, и последует ему каяйся, и поставит его пред царскими дверми... В церкви же иерей облечется во священную одежду и возмет Святое Евангелие и Честный Крест и

положит на налой (аналой. — *Н.С.*) пред Святыми дверми прямо царских врат... Хотяй же каятися входит со страхом и смиреннем и сердцем сокрушенным, согбены руце к персем имый и положит руце и главу на налой, плача со слезами грех своих» (8). Как видим, в тексте описано все — от действий священника, до жестов, позы кающегося и даже — его слёз. А вот никоновская редакция тех же действий по подготовке к таинству: «Приводит духовный отец хотяшаго исповедатися единого, а не два или многия, пред икону Господа нашего Иисуса Христа непокровена» (9). Таким образом, пространное описание сводится к нескольким строкам, содержащим, по мнению реформаторов, главное: исповедь проходит наедине перед иконой Христа. Таким же образом сокращены описания действий священника во многих чинах Требника. Вот, в частности, описание таинства Крещения в Требнике 1658 г.: «Крещает его священник проста его держа и зряща на восток, во Имя Отца, аминь, и Сына, аминь, и Святаго Духа, аминь, на коемждо приглашении низводя его и возводя» (10). Это описание заменило дониконовское, куда более пространное: «Таже крещает, глаголя: Крещается раб Божий, имярек, во Имя Отца, и погружает его к востоку лицом единою, и возводит, глаголя аминь. Таже паки второе погружает его и глаголет, и Сына, аминь. И паки третье: и Святаго Духа, аминь» (11). Никоновское описание лишено «лишних» подробностей, однако стоит заметить, что слова «низводити» и «возводити» могут пониматься как в смысле полного погружения в воду, так и в смысле «просто» поднимания и опускания (12). Но, самое главное — сокращение подробного описания действий священника стало, видимо, причиной того, что противники реформы постоянно обвиняли «никониан» во введении обливательного Крещения. Безусловно, это говорит не только о неприятии, но и о непонимании сокращённого описания действий священника и действительно может трактоваться как «обрядовое благочестие» или как проявление, по терминологии русского религиозного философа И.А. Ильина, «религиозной гетерономии» (13), стремления быть ведомым в области религиозного опыта. Каковы же причины «религиозной гетерономии» дониконовских верующих?

#### **«Я» и «мы» дониконовского благочестия**

Сравним два текста — дониконовский и никоновский — обращения священника к кающемуся в таинстве Исповеди. Вот характерный фрагмент этого обращения (занимающего до нескольких десятков страниц) из дониконовского Требника: «... И ты, чадо, не устыдися лица человека, вси бо грешны есьмы, не по-таи в себе ни единого греха, еже согрешил еси от юности до сего часа... Не устыдися лица моего, но вся ми исповеждь, вся бо Господь Бог весть исповеждь без стыдения, *аз бо таков же человек и грешнее всех человек*» (14) (выделено мною. — Н.С.). Никоновский текст того же обращения существенно короче — менее страницы — но, что самое главное, имеет совершенно другую тональность: «Се, чадо, Христос невидимо стоит, приемля исповедание Твое. Не усрамися, ниже убойся, и да не скроеши что от мене, но не обинуяся рцы вся, елика соделал еси, да приимеши оставление от Господа нашего Иисуса Христа. Се, и икона Его пред нами, аз же точию свидетель есмь, да свидетельствую пред ним вся, елика речеши мне. Аще ли что скроеши от мене, сугуб грех имаши» (15). Здесь, как видим, нет речи о личной греховности священника и его покаянии. Священник выступает не как «таков же человек», что и кающийся, а как носитель Благодати священства, причём его личная греховность в данном случае значительно менее актуальна. Таким образом, понимание значения священника поднимается от понимания конкретного человека на уровень священства вообще. В рамках такого понимания вполне логичным представляется и сокращение обращения, и изменение его тональности. При этом и из самого чина Исповеди удалено до десятка молитв и псалмов покаянного характера, что позволяет предположить подобные же изменения в понимании покаяния не только священника, но, возможно, и «простого верующего».

Понять суть изменений может помочь, в частности, рассмотрение чина погребения мирян в том же Требнике. Чин погребения — один из самых эмоциональных в Требнике, он знаменует переход человека в иной мир и иную жизнь, именно поэтому в этом чине множество покаянных молитв от лица умершего, «не могущего глаголати», и его близких. И обращает на себя внимание то, что из чина погребения удалены реформой именно наи-

более эмоциональные фрагменты (только покаянных стихер удалено реформой 27). Вот лишь некоторые из них: «Приидите, видим чудо выше ума, вчера был с нами, ныне же лежит мертв, приидите, разумеем, что мятущаяся совершаем, како зде вонями мажущаяся, зловонием смердящая, како иже зде златом красящаяся, без красоты и без лепоты лежит» (16). Автор этой стихеры, эмоционально описывающей тленность всего житейского – прп. Иоанн Дамаскин. Среди удалённых фрагментов немало тропарей и стихер, «натуралистически» описывающих смерть. Вот лишь один пример: «Преставленный во гробе лежа мертв развалився, всем вопиет: приидите ко мне вси земнии, и видите доброту телесную почерневшу» (17). Совсем другим песнопением заменены эти слова, и в никоновской редакции вместо них стоит: «Душами владычествуяй и телесами, егоже в руце дыхание наше, оскорбляемых утешение, упокой во стране праведных, егоже преставил еси раба Твоего» (18). И здесь речь уже не о смерти во всём её ужасе, но о будущей жизни. А в одной из самых печальных стихер, поемых непосредственно при погребении, слова «Приидите, воззрим на гроб ясно, где доброты телесная, где юность» заменены на «приидите, узрим на гробех ясно» (19). В никоновской редакции употреблено слово «узрети», означающее не только смотрение, но и уразумение, понимание (значения смерти) (20). К тому же слово «гроб» употреблено во множественном числе – речь, таким образом, идёт не об отдельной смерти, а о смерти как участи всех. Потому что смерть в никоновском тексте – прежде всего смерть христианина, и уже потом – отдельного человека. Как видим, здесь в текст реформой внесено то же новшество, что и в чин Исповеди: там священник «поднимается» на уровень «священства» вообще, здесь – лично греховный христианин так же «поднимается» на уровень «христианина вообще». А если так, то нет места и сосредоточенности на «внешнем» аспекте смерти, и смерть нужно осознавать как преддверие будущего воскресения. Именно из этого исходят реформаторы, снижая покаянность чина погребения.

Приведённые примеры позволяют увидеть одну из характерных черт верующего, формируемого дониконовским богослужебным текстом: сосредоточенность на собственной греховности и покаянный настрой. Именно этим обусловлен страх совершить

даже малейший грех, сосредоточенность на точном, пунктуальном исполнении как заповедей, так и малейших элементов богослужебных действий. Именно отсюда столь подробное описание богослужебных действий в дониконовском Требнике. Однако сводить причины повышенного внимания к «внешней» обрядности только к страху и сознанию своей греховности было бы всё же некоторым упрощением: острое покаянное чувство, несомненно, должно быть порождено определёнными причинами. И здесь особое внимание привлекает аспект восприятия Божества, формируемый дониконовским текстом.

#### **«За единый аз»**

Обратимся с дониконовской редакции Часослова. «Спасение содея посреди земли, Пречистеи руце Твои простер, собирая вси языки» — таким был образ Распятия в дониконовском тексте. Никоновская редакция: «Спасение содеял еси посреди земли, Пречистеи руце Твои простерл еси» (21). Таким образом, в никоновской редакции Распятие предстаёт как исторически завершённое событие. А вот воскресный тропарь 6 гласа в никоновской редакции: «... Пленил еси ад, не искусився от него, сретил еси Деву, даруяй живот, воскресый из мертвых, Господи, слава Тебе». В дониконовской редакции напечатано было «... сrete Деву» (22). Перед нами достаточно незначительное по форме изменение форм прошедшего времени глаголов: было «содея» — стало «содеял еси», было «простерл» — в никоновской редакции «простерл еси». Однако это небольшое изменение имело смысловое значение.

В церковнославянском языке, в отличие от современного, несколько форм прошедшего времени. Все они описывают прошедшие события, однако имеют ряд смысловых нюансов. Так, при рассказе о событиях, только что свершившихся, употребляется аорист (например, именно эта форма употребляется в современном пасхальном песнопении: слова «Христос воскрес» означают, что Христос «воскрес сейчас»). При рассказе о событии, прошедшем и давно завершённом, употребляется форма перфекта со вспомогательным глаголом — например, «был еси». Как видим, если поставить в текст пасхального «Христос воскрес» перфектную форму «воскресл еси», замена изменит понима-

ние смысла самого пасхального праздника. В целом замена аористных форм на перфектные только в тексте, например, Часослова, повторяется более 50 раз, ещё больше таких замен и в тексте Требника, и других богослужебных книг. Как правило, изменения касаются тех фрагментов текста, где речь идёт о евангельских событиях, которые в результате изменений как бы превращаются в исторически завершённые.

Приведённые изменения показывают одно из важных последствий экзистенциального переживания Священной истории: при таком подходе верующий начинает не только воспринимать Бога как находящегося «всё время близ», но как бы «пропускает» религию через себя, собственную жизнь (отсюда и аористные формы в фрагментах текста, относящихся к жизни человека). Напротив, видение событий Священной истории в никоновском богослужебном тексте скорее предполагает осмысление исторически завершённых событий, а не «выход из времени» и переживание событий, как происходящих «сейчас», как это было в дониконовском тексте. В новой редакции события предстают как «общеизвестный факт», совершённый уже в истории и «более не имеющий места». Из их изложения уходит ранее присутствовавший динамизм, повышавший остроту восприятия молящегося, читающего: из участника событий он превращается в «зрителя», возникает, по терминологии М.М. Бахтина, «вненаходимость» по отношению к событиям Священной истории. Характерно, что те же понятия о времени и остроте восприятия молитв вводятся и рядом других существенных изменений, а потому не являются случайными.

В этом контексте легко понять яростный протест оппонентов патриарха Никона по поводу ставшего нарицательным «единого аза» из Символа Веры — замены дониконовского «рожденна, а не сотворенна» (речь идёт о Христе) на «рожденна, не сотворенна». Противники реформы не уставали указывать на то, что противительный союз «а» введён был во время борьбы с арианством, говорившим о сотворённости Сына Божия. Они «не понимали», что ересь арианства — часть истории далеких первых веков христианства. Потому что для «старообрядцев» «первые века христианства» также не были историей, как не были ею и евангельские события. И эта острота восприятия Бога рождала живое ощущение

ние близости и реальности каждого евангельского события, ощущение личного присутствия Христа и святых. В таком случае «религиозная гетерономия» дониконовских верующих видится как вполне естественное состояние, следствие напряжённой внутренней религиозной жизни, а снижение остроты покаянности является закономерным следствием иконового понимания Священной истории, которое порождает также и менее трепетное отношение к описанию богослужебных действий.

Приведённые примеры показывают, что одинокое предстояние Богу с его покаянностью, сознанием своего ничтожества и страхом перед Богом, Который «всё время близ», сменилось предстоянием общим, осознанием своего единства в другими верующими, Церковью, осмыслением с этой точки зрения и богослужения, и Священной истории. Само по себе это изменение, представляется вполне закономерным выходом на новый уровень понимания религии и осмысления человека, что соответствует и святоотеческому пониманию этапов духовного роста. Так, св. Исаак Сирий выделяет 3 этапа на пути к единению с Богом – покаяние, очищение, совершенство (богообщение) (23). Св. Нил Синайский также отмечает, что молитва начинается с покаяния и постепенного очищения, переходя в созерцательную («предел молитвы») (24). Уровневая структура религиозного сознания отмечается и русскими философами – П. М. Мининым, В. Н. Лосским и другими авторами (25). Так, В.Н. Лосский отмечает роль интенции как предпосылки религиозного сознания: «Духовная жизнь начинается с обращения – со склонности воли, обращающейся к Богу и отказывающейся от мира». Отказ от мира влечет за собой «восстановление всего духовного существа, возвращающегося к общению с Богом» (26), в связи с чем находится экзистенциальное переживание богообщения, однако признается необходимым осмысление и понимание полученного опыта: «...без ума сердце слепо, лишено руководства». Богообщение, указывает В.Н. Лосский, «требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом» (27). Как пишет Н.О. Лосский, «только собрав в единое целое все свои духовные силы – чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию и религиозное созерцание, – человек начинает пони-



мать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные истины о Боге» (28). В этом случае также присутствует уровневое понимание сознания, включающее в себя блоки знания, понимания и веры – «религиозного созерцания», как общения с трансцендентным. В рамках религиозного сознания это общение видится как высший уровень сознания и цель религиозной жизни.

Стоит, однако, отметить, что согласно тому же святоотеческому учению, переход с этапа на этап имеет строго индивидуальный, а не массовый характер. Но реформаторы XVII в. как раз и попытались сделать переход к новому пониманию религии массовым и одномоментным. Резкие и масштабные изменения претерпела и «внешняя» обрядность, и богослужебный текст. И масса верующих оказалась не готова к переходу на новый уровень, возвышающий человека над его собственной греховностью – причём, как видим, причиной непонимания стало не непонимание основ веры, а напротив, чрезвычайно обостренное их восприятие. И именно это сделало возможным активный протест против реформы.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Макарий (Булгаков). История русской церкви. Т.3. М., 1996. С.99.
2. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Ч.2. СПб., 1897. С.34.
3. Житие протопопа Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С.27–28; Аввакум. Книга обличений или Евангелие вечное // Памятники истории старообрядчества. М.;Л., 1927. Стб.581–582, 589.
3. Суздальского соборного попа Никиты Константинова Добрынина (Пустосвята) царю Алексею Михайловичу челобитная на книгу Скрижаль и на новоисправленные церковные книги // Материалы для истории раскола за первое время его существования (далее – МДИР). М., 1878. Т.4. С.1–178; Федор, диакон. Письмо, поданное Собору российских архипастырей на допросе 11 мая 1666 года // МДИР. Б.г. Т.6. С.1–5.
5. Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т.1. С.333–367.
6. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. СПб., 1893. С.3–4; Лосский В.Н. Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С.261.

7. Успенский Б.А. Указ. соч. С.337.
8. Требник – Рукопись XVII в. В-5486 в НБ ТГУ – Л. 44 об.; Требник – Москва, 1651, РНБ, Инв. №934. Л.145; Требник – Москва, 1647, ГИМ Шап. №177. Л.7–7об.
9. Требник – Москва, 1658, РГАДА БМСТ/СПК 5657. С.62–63. Требник – Москва, 1658, ГИМ Шап. №1095. С.62–63; Требник – Москва, 1658, РГАДА СПК 92. С.62–63; Требник – Москва, 1662, ГИМ Син. Печ. Ф.№317. Л.54.
10. Требник. – Москва, 1658, РГАДА БМСТ/СПК. С.43–44; Требник – Москва, 1658. РГАДА. СПК 992. С.43–44; Требник – Москва, 1658. РНБ, Инв.970. С.43–44; Требник – Москва, 1662. РНБ. Инв.1341. Л.45–45об.
11. Требник – Рукопись XVII в. В-5486 в НБ ТГУ. Л.23об.; Требник – Москва, 1651. РГАДА. СПК 3518. Л.102об.–103.
12. Словарь русского языка XI–XVII вв (далее – СЛРЯ). М., 1986. Вып.11. С.370. СЛРЯ. М., 1975. Вып.3. С.274.
13. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. С.68.
14. Требник – Москва, 1651. РНБ. Инв. №934. Л.147об.–150; Требник – Москва, 1651. РГАДА. СПК 3518. Л.147об.–150; Требник – Москва, 1647. ГИМ. Шап. №177. Л.16об.–19 об.
15. Требник – Москва, 1658. РГАДА. БМСТ/СПК 5657. С.65; Требник – Москва, 1662, ГИМ. Син. Печ. Ф. №317. Л.54об.; Требник – Москва, 1662. РНБ Инв. №1341. Л.54об.; Требник – Москва, 1662, РГАДА. БМСТ/СПК. 17. Л.54 об.
16. Требник. Москва, 1651. РНБ Инв. №934. Л.328–331; Требник. Москва, 1647. РНБ Инв. № 1055. Л.202об. –208об.
17. Требник – Москва, 1651. РНБ Инв. №934. Л.333–334; Требник – Москва, 1647. РНБ Инв. №1055. Л.212–214.
18. Требник – Москва, 1658. РГАДА БМСТ/СПК 5657. С.319–323; Требник – Москва, 1658. РНБ Инв. №970. С.319–323; Требник – Москва, 1658, ГИМ Шап. №1095. С.319–323; Требник – Москва, 1662. ГИМ Син. Печ. Ф.№317. Л.149об. –151; Требник – Москва, 1662. РНБ Инв. №1341. Л.149об. –151.
19. Требник – Москва, 1651. РНБ Инв. №934. Л.336; Требник – Москва, 1647, РНБ Инв. №1055. Л.217–221; Требник – Москва, 1658. РГАДА. БМСТ/СПК 5657. С.327–331; Требник – Москва, 1658. РНБ Инв. №970. С.327–331; Требник – Москва, 1658. РГАДА. СПК 92. С.327–331; Требник. Москва, 1662. ГИМ. Син. Печ. Ф. №317. Л.153–156; Требник – Москва, 1662. РГАДА. БМСТ/СПК 17. Л.153–156.
20. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1903. Т.3. Стб.1174–1175.
21. Часослов. М., 1649. Научная библиотека Томского госунивер-

ситета (далее – НБ ТГУ) № В-56210. Л.43; Псалтирь с воследованием. М., 1640. Томский областной краеведческий музей №7904/25. Л.221; Псалтирь с воследованием. М., 1651. НБ ТГУ № В-5432. Л.19; Часослов. М., 1656. ГИМ Син. собр. №265. Л.35.

22. Часослов. М., 1649. НБ ТГУ № В-56210. Л.169об.; Часослов. М., 1656. ГИМ. Син. собр. №265. Л.172; Псалтирь с воследованием. М., 1651. НБ ТГУ № В-5432. Л.395.

23. Творения прп. Исаака Сирина. Сергиев Посад, 1911. С.366.

24. Нил Синайский. Слово о молитве // Добротолюбие. М., 1913. Т.2. С.208.

25. Минин П.М. Главные направления древлецерковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С.347; Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. // Мистическое богословие. Киев, 1991. С.98.

26. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви. С.226.

27. Там же. С.228.

28. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С.470–471.



С.Ф. МАРТАЗОВА

**РОДИНА ОГНЕПАЛЬНОГО АВВАКУМА:  
ПРОШЛОЕ, НАСТОЯЩЕЕ**

Мурашкинская земля является родиной протопопа Аввакума, который родился в с. Григорово в 1621 г. Первое упоминание в летописи о Мурашкино относится к 1377 г., который принято официально считать годом основания. С 1478 г. здесь начинает развиваться овчинное, меховое и поташное производство (поташ — зола для дубления кож). Наивысшего расцвета меховое производство достигает к середине XIX—началу XX вв. Мурашкинские меховщики-промышленники были участниками многих зарубежных выставок, где за качество мехов получали золотые и серебряные медали. Один из купцов, И.С. Панышев, был поставщиком мехов двора его императорского величества. В 1899 г. на средства и по инициативе купца И.С. Серебренникова была открыта Школа инструкторов, которая обучала кожевенному и меховому ремеслу, причём подобного рода школа была единственной в России.

В 1670 г. в Мурашкино с войском был сподвижник Степана Разина, атаман Максим Осипов. За участие города в восстании, он был разграблен и сожжён царскими войсками.

В разное время Мурашкином владели: князя И.С. Грузинский, А.Н. Волконский, Белосельские-Белозерские, княгиня З. Волконская, А. Кантемир. Но самый значительный след из в истории Большого Мурашкина оставил Борис Иванович Морозов, которому город был подарен царём Алексеем Михайловичем в 1648 г. Поскольку в городе в то время уже развивались меховое ремесло, кузнечное дело, Морозов позаботился об укреплении города. Так, по его приказу был построен земляной вал с 5 порогами и башнями. С восточной стороны был вырыт

---

*Мартазова Светлана Фёдоровна* — директор Большемурашкинского историко-художественного музея, Б. Мурашкино Нижегородская обл.

довольно глубокий овраг, а с западной была естественная гора, у подножия которой протекала р. Сундовик. На валу было установлено 13 железных пищалей с зарядом ядер. Также Мурашкино охраняли служилые казаки, которые жили рядом в д. Казачья Слобода (ныне ул. Слободская). Последней из рода Морозовых Мурашкином владела Федосья Морозова, кроткая, набожная, милостивая молодая вдова, которая изображена на картине Сурикова старой и злой. Боярыня Морозова владела землями, где родился Аввакум и вырос.

В конце XIX в. в Мурашкине было 9 церквей, 10 зданий (в ансамбль Покровской единоверческой церкви входили 2 здания церквей, с единым приходом: одна церковь была летней, другая зимней). Кроме единоверческой церкви, была деревянная старообрядческая, белокрыницкого толка, остальные церкви были «никонианские». Облик Мурашкина стал складываться со второй половины XIX в. Купцы построили себе каменных двухэтажных особняков, привлекая для этого немецких и итальянских архитекторов. Один дом – трехэтажный – принадлежал И.С. Панышеву. Много домов полукаменных (каменный низ, деревянный верх). В Мурашкино 41 здание является памятником истории и культуры местного значения.

Наш музей тоже располагается в одном из красивейших купеческих особняков Мурашкино, принадлежавшем братьям В.И. и А.И. Моневым. Когда я пришла работать в музей в 1990 г., то материалы о купцах были крайне скудны, эта тема была не интересна. Меня же эта тема очень заинтересовала, мне удалось застать в живых людей, которые много помнили о том времени, и беседовать с ними. Особенно я благодарна ныне покойному Александру Ивановичу Агафонову, который обладал феноменальной памятью.

В 1998 г. наш музей в составе четырех музеев Нижегородской обл. выиграл грант у фонда Сороса по проекту «Купец-музей. Музей-купец. Или попытка взять лучшее из прошлого». За основу было взято то, что все наши музеи находятся в купеческих особняках. Была большая реклама проекту, презентация в Нижнем Новгороде, и к нашей большой радости откликнулось много купеческих потомков, в частности, наших владельцев. Сейчас это наши большие друзья.

В 2001 г. музеем был написан проект «Рождение же мое, за Кудьюмою рекой». По этому проекту предусматривалось проведение Аввакумовских чтений. Поскольку это было впервые, то сначала мы не предполагали, что чтения станут регулярными. В музее в это время шёл ремонт, и Первые чтения состоялись 28 сентября 2002 г., на которые собрались учёные, изучающие старообрядчество, священнослужители Большого и Малого Мурашкина, Орехово-Зуева, Москвы.

От старообрядчества участником чтений был секретарь Совета Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви, о. Леонтий Пименов. Нужно отметить, что он был участником всех чтений. Вот некоторые темы докладов, которые прозвучали: «Скитские традиции в духовной проповеди Иоанна Неронова» (Д.Ю. Кривцов); «Древнерусское летописание в сочинениях нижегородских старообрядцев» (Б.М. Пудалов); «К истории Софонтьева и Ануфриева согласий второй половины XVII–начала XVIII вв.» (А.В. Морохин); «О репрессиях старообрядцев в советское время» По материалам Нижегородского областного архива» (В.А. Харламов) и др. Подводя итоги чтений было решено проводить их 1 раз в 3 года.

Вторые чтения состоялись уже в музее 26 февраля 2005 г. Вот темы некоторых докладов: «Из истории нижегородского старообрядчества второй половины XVIII века» (Е.В. Галицкая); «Петровские указы по расколу и их практическое осуществление на нижегородской земле» (А.В. Левашова); «Русский характер и особенности национального мышления в „Житии“ протопопа Аввакума и в диалогии П.И.Мельникова-Печерского „В лесах“ и на „Горах“» (Е.В. Гневковская) и др. В этот раз все участники чтений посетили старообрядческую церковь во имя священномученика Аввакума.

Третьи чтения состоялись 20 марта 2008 г. Некоторые доклады: «Старообрядчество на территории Большемурашкинского района в начале XX в.» (С.В. Рудаков); «Об одной из возможных причин раскола» (Е.С. Матвеев); «Нижегородские старообрядцы и нефтяное дело» (Ф.А. Селезнев); «К истории первой выставки книг в областной библиотеке г. Горького, посвященной протопопу Аввакуму Петрову» (А.А. Кузнецов); «О твёрдости слова до твёрдости в добре (купцы старообрядцы Носовы)» (Л.З. Бритова) и др. В ходе конференции большой неожиданностью для

всех было заявление доклада «Старообрядцы и немцы на русском севере: взаимодействие культур». И не столько удивил доклад, сколько то, что с ним выступила ученица 11 «б» класса Усть-Цилемской средней школы Яна Шартон, приехавшая из Республики Коми вместе со своим учителем.

Изюминкой конференции был показ отрывков из оперы-драмы «Сын огня», автор Л.В. Янковская из Иркутска. Она окончила Московскую консерваторию, изучала старообрядчество и была покорена силой духа, верой Аввакума. 15 лет назад она написала оперу-драму, которую посвятила Аввакуму. И все пятнадцать лет она в разных театрах страны пыталась её поставить, но всегда находились какие-то препоны. Отрывки из драмы блестяще исполнили солисты Московского государственного театра под руководством Геннадия Чихачева: Людмила (партия Анастасии Марковны) и Алексей (партия Аввакума) Городецкие, сопровождал заслуженный артист России В. Янковский.

Почти к самому концу чтений нас удивило ещё одно событие. Прямо с дороги на чтения пришёл старообрядец Владимир Кирпичников, прилетевший из Австралии. Его тут же пригласили за трибуну и буквально засыпали вопросами, главный из которых был – как же живут русские старообрядцы в Австралии? В своё время, его бабушка эмигрировала туда и говорит только по-русски и при ней должны все так разговаривать. Мать с отцом тоже русские, но говорят больше на английском, если рядом нет бабушки. А у Владимира почти чистое русское произношение.

Четвертые чтения прошли 18 февраля 2011 г. Вот некоторые темы докладов: «К истории Покровской старообрядческой общины в Большом Мурашкино» (Ю.Г. Галай), «Пьер Паскаль о протопопе Аввакуме и начале раскола» (З.И. Киринозе); «Проблема научного исследования современного старообрядчества» (Р.В. Кауркин); «Старообрядческое кладбище „Борок“ в Борском районе» (С.Н. Коршак); «Связь нижегородских боголюбцев и первых Романовых в контексте последствий смуты» (Н.В. Поньрко) и др.

Показывая темы докладов и их авторов я намеренно называла разных докладчиков, поскольку несколько авторов являются участниками всех наших чтений. По итогам трех чтений выпущены сборники.

Наш храм во имя священномученика Аввакума был освящён

15 декабря 1993 г. Предстояла большая работа по восстановлению (до этого там был спортзал училища). В 1994 г. к нам, в Мурашкино, с целью посетить старообрядческую церковь и памятник Аввакуму приезжала японская делегация во главе с профессором токийского университета Хитоцубаси Б. Никамурой (который перевёл «Житие» Аввакума, на японский язык), сопровождали делегацию сотрудники Пушкинского Дома из Санкт-Петербурга. В церкви в то время шёл полным ходом ремонт. Японские женщины приехали в резиновых сапогах (а это был июль), в каких-то непонятных юбках. Видимо, я с большим удивлением на них смотрела, потому что одна спросила меня: «Мы похожи на цыган?», – я ответила утвердительно и спросила, почему резиновые сапоги? На что они мне ответили, что, мол, им рассказывали, что Россия – это беспролазная грязь, вот они так и оделись. Но грязи они пока не видели. Но когда они зашли в церковь (повторюсь, там шёл ремонт), то они были просто счастливы, что хоть где-то эту грязь увидели. После общения с нами, думается, их мнение о нас во многом изменилось.

В 2007 г. впервые на мурашкинской земле прошёл крестный ход. После литургии в церкви во имя свм. Аввакума участники хода двинулись в с. Григорово, к памятнику Аввакуму, неся иконы, хоругви и крест, который будет установлен на месте будущей часовни. Крестные ходы стал уже традиционными, и в этом году планируется пятый. В Григорово освящается вода, совершается молебен, потом все едут в Мурашкино, где для всех паломников устраивается общинный обед, а потом проводится концерт духовной музыки. В крестных ходах принимают участие прихожане разных церквей как из Нижегородской обл., так и других областей. Крестные хода возглавляет Митрополит Московский и всея Руси старообрядческой православной церкви Корнилиий.

Отрадно отметить, что число участников хода с каждым годом увеличивается и что местные власти пусть не помогают церкви, но не мешают крестным ходам и обеспечивают безопасность. Участниками являются все: маленькие дети, едущие в колясках, ещё не рождённые – для всех крестный ход – это праздник.

В заключение хочется сказать, что возродить Россию нужно именно со старообрядцев.





А.И. САМОЙЛЕНКО

**ПОИМ — ЦЕНТР СТАРООБРЯДЧЕСТВА  
ПЕНЗЕНСКОЙ ГУБЕРНИИ И ПОВОЛЖЬЯ**

В статье «Раскол в с. Поиме и учреждение единоверия», напечатанной в «Пензенских епархиальных ведомостях» в 1868 г. (автор — единоверческий священник Иоанн Невестин) сказано: «по вероисповеданию поселенцы были все новоправославные. Но назад тому около девяноста лет в селе Поиме нежданно-негаданно появился раскол. Злыми сеятелями сего учения были двое родных братьев — раскольников — Кир и Гавриил из села Гуслицы Московской губернии. Они были люди коммерческие и грамотные. Познакомившись с жителями села, они завели здесь училища и учили по старопечатным книгам и рукописным тетрадям... Таким образом, положено было в с. Поиме основание поповщинской (белокриницкой) общине староверов. Спустя несколько лет в наше село было занесено „Спасово согласие“ (беспоповцы), а еще через несколько лет появилась покрещенская или поморская община». О появлении последней в той же статье читаем: «В лето миробытия 7300, от воплощения же Бога Слова по Великороссийской церкви счету 1792 прибыл в село неизвестно по какому случаю человек — Иван Васильев по прозванию Московский из Москвы (как о нем повествуют наши предки), православно поморского исповедания, имеющий дарования высокие, острое и глубокое понятие Божественного писания, отменное слово... оный премудрый муж собирал неоднократно соборы и вразумлял наших предков к принятию истинного крещения. В результате некоторые пробудясь от сна, приняли сие учение и вняли его наставлениям» (1). Таким образом, старообрядчество в Поиме было представлено тремя согласиями и Поим сформировался как центр раскола Пензенской губ. Об

*Самойленко Александра Ивановна* — н.с. МУК «Поимский историко-архитектурный музей Белинского р-на Пензенской обл.»

этом единоверческий священник Иоанн Невестин пишет: «Поим есть главное гнездо раскола в Пензенской губернии.» Тоже самое мы читаем и в статье «Единоверческая церковь в с. Поим Чембарского уезда», напечатанной в «Пензенских губернских ведомостях» №64 за 1876 г.: «Село Поим – гнездо раскола в Пензенской губернии, в нем три секты: 1. Поповщинская, в которой считается 800 мужских и 961 женских душ, рожденных в расколе и совратившихся из новоправославия 342 мужских и 328 женских душ; 2. Спасово согласие – в ней 288 мужских и 264 женских коренных и 64 мужских, 64 женских совратившихся; 3. Поморцы, которых считается 295 мужских и 354 женских коренных и 37 мужских и 31 женских совратившихся. Итого в трех сектах 1796 мужского и 2002 женского пола, а всего 3798 душ» (2). А вот ещё один документ, подтверждающий то, что Поим – центр староверия – это письмо начальнику Пензенской губ., подписанное Министром внутренних дел Ланским, от 3 декабря 1858 г. №379: «Поим можно признать сосредоточением раскола в Пензенской губ. как по многочисленности раскольников в том селе и по существованию во оном трех молельных, так и потому, что раскольники других селений сводятся в том селе и придерживаются мнений поимских раскольников» (3).

Три археографические экспедиции, организованные кафедрой источниковедения Отечественной истории МГУ (в 1983, 1984, 1994 гг.) пришли к выводу о том, что все старообрядческие согласия, которые имеются в России, были и есть в нашем селе и поныне.

Старообрядчество в Поиме было средой, поддерживающей русскую культуру и сохранявшей древние письменные памятники. Общась со старообрядцами других мест, поимцы привозили оттуда старопечатные и рукописные книги, стихиры на крюках, ирмосы и т.д., которые бережно хранили, прикасаясь к ним осторожно, как к святыне. Это были книги, изданные ещё до реформ Никона, или же переписанные и переизданные уже после реформ. Среди староверов грамотных было больше, чем среди новоправославных, хотя дети старообрядцев школы и гимназию не посещали. В статье «Храм во имя Святого и Чудотворного Николая в с. Поиме Чембарского уезда Пензенской епархии», напечатанной в «Пензенских епархиальных ведомостях»

№19 за 1913 г. (автор – священник Борис Боголюбов), читаем: «учатся они чаще путем настойчивого самообразования, стремятся просветить свой ум истинами веры и религии». У многих из них были прекрасные домашние библиотеки. В библиотеке Льва Феоктистовича Пичугина насчитывалось более 100 томов старопечатных и светских книг. Богатейшим собранием книг обладали Ксенофонт Никифорович Крючков, Александр Иванович Вакасин, Пётр Захарович Борисов и многие другие.

Знакомясь с иконописью Поима, убеждаешься, что большинство икон заказывалось в авторитетных центрах старообрядческой культуры с давними традициями и высоким профессиональным уровнем исполнения. Настоящие шедевры иконописи были и есть у многих старообрядцев села. Особо почитаемы в нашем селе иконы Николая Чудотворца, Спаса Нерукотворного, Казанской, Владимирской Божьей Матери, Иоанна Предтечи и др. В доме всех староверов имеется множество икон медного литья. В красном углу каждой избы стояли на специальных угольниках прекрасные резные иконостасы с иконами. Среди них были иконы, которыми благословляли детей, вступающих в брак, отходников, уходящих в дальние края, иконы, которые староверы носили впереди похоронной процессии.

Почитаемы были в Поиме и кресты. Они водружались на маковках старообрядческих церквей, укреплялись на фронтонах молельных, ставились на могилах. Они были на иконах, богослужебных книгах, на церковной утвари. Все старообрядцы носили маленькие нательные крестики.

При богослужении наставник производил окуривание ладаном почитаемых икон. Для этой цели употреблялась кадельница. Для отсчёта молитв и поклонов каждому верующему служила лестовка. Она обычно украшалась богатым орнаментом и заключала в себе богатую символику. При совершении многочисленных земных поклонов употреблялся так называемый подручник – небольшую подушечку, на которую опираются ладони молящегося при земном поклоне.

Дома первых поселенцев-старообрядцев строились из круглых бревён, окна украшались резными наличниками, с начала XIX в. в своём большинстве строились из красного кирпича в один, полтора или два этажа. Поражает разнообразие кирпичного декора

и чёткие пропорции. «Элементы оформления западной ориентации легко легли на фасады зданий, построенных на основе принципов классического стиля», — пишет в аннотированной справке «Своеобразие архитектуры с. Поима» архитектор Г.Н. Веслопова (5). Старообрядцы-беспоповцы молились в специальных модельных домах, кирпичных, двухэтажных. Эти дома имели каменный декор и придавали улицам некоторое своеобразие. Гордостью села были белокаменная часовня белокриницкого согласия и единоверческая церковь. К сожалению, часовня была разрушена в 1929 г., а единоверческая церковь, возведённая на соборной площади в 1876 г., даже сейчас, находясь в плачевном состоянии, является «лицом Поима». Этот храм — классический образец архитектуры XIX в. «Архитектура церкви вобрала в себя черты стилизаторства и эклектики. В её декоре присутствуют как элементы древнерусского стиля: кокошники, закомары и иные национальные черты — так и классические элементы: фронтоны, рустовка. Он «богато убран» многочисленными деталями, украшен настоящим кирпичным кружевом» (6).

Одним из интереснейших элементов бытовой культуры старообрядцев было и есть наличие бань, в которых они моются и стирают бельё. Раньше преобладали «чёрные» бани (дым из которых выходил в оконца и дверь), а сейчас белые (дым из печей в них выходит через трубу).

Одежда старообрядцев отличалась консерватизмом и строгостью. Женщины носили рубахи с длинными рукавами, перехваченные в талии лёгким поясом. Праздничный наряд — косой сарафан и кофта. Голова повязывалась платком, заколотым «под булавочку». Девушки заплетали одну косу, женщины — две и носили «чепчик». Мужчины не брили ни усов, ни бороды, носили длинные до колен рубашки-косоворотки, которые носили поверх широких штанов и подвязывали поясом. Собираясь в моленную, мужчины надевали полукафтаны. Праздничная одежда (женские кофточки и мужские рубашки) украшались вышивкой тамбурным швом или крестом. Вообще женщины-старообрядки были рукодельницы-мастерицы. Их горницы были украшены рушниками с чудесными вышивками и кружевами, вязанными скатертями и самоткаными столешницами. В большинстве домов были ткацкие станы, на которых ткали

пестрядину, тонкие и толстые холсты, половики изумительной красоты покрывала на кровати, сундуки.

Долгое время староверы не признавали табака и чая, водки пили мало, обычно по большим праздникам и большим семейным событиям. Главой семьи считался отец, все члены семьи ему беспрекословно подчинялись. Староверы были немногословны, строги к детям. Строго соблюдали посты, во время которых большую часть суток молились дома и в молельных.

Обряды и обычаи поимских староверов представляли много сходного с обрядами других епархий (система обрядов в литургии и вообще в богослужении, обряд поклонов, крещения, прощения накануне поста, христосования на Пасху и т.д.). Впрочем, были и различия в обрядах у поповцев и беспоповцев. Так, в уже названной мной статье «Раскол в с. Поиме и учреждение единоверия» Невестин пишет: «Требоисправления у беспоповцев-поморцев совершаются избранными на это наставниками и учителями. Обряд избрания имеет у них некоторую торжественность. Он совершается в молитвенном доме ночью, при общем собрании старейших членов общины. Начинается и оканчивается молитвою. Избранный ими в пастыря, по избрании, тремя земными поклонами испрашивает у всех избравших благословения и молитв на вступление и продолжение новой, многотрудной должности, те отвечают: „Господь да благословит“, после чего составляется и подписывается всеми акт избрания.

Преступления и проступки против своей секты обсуждаются и решаются собором старцев под управлением их наставника. Так, например, за вольную выдачу дочери в поповщину отец ее отлучался от соединения тамошних христиан. Поимские беспоповцы признают для себя только три таинства: крещение, покаяние и брак. Беспоповцы не пьют и не едят из одной посуды со староверами других общин и новоправославными, вкуче не молятся из опасения, чтобы не смешать их молитвы с еретической, за трапезой вилкою не едят: можно ли, говорят, так бесстрашно колоть тело Христово; не омокают куска в солило, из опасения, говорят, уподобиться Иуде предателю. Мужчине ни в каком случае не дозволяется молиться не опоясавшись, а женщине в фартуке, им же строго воспрещается являться в молельню в ситцевом платье. Если новоправославный священник прикоснется к их

иконе или книге или возьмет в руки, то они считают уже оскверненными и от них отступает уже благодать Св. Духа; вернуть ее можно только через окаждение ладаном. Желая отличить себя от новоправославных, они выстригают у себя маковку „гуменце“ в подражание терновому венцу Христа Спасителя. В день Св. Богоявления воду черпают в глухую полночь и сосуд с нею ставят в молельне во время Богослужения перед иконами, по окончании которого все забирают в свои дома, как уже освященную» (7).

Единоверческий священник И. Невестин пристрастно осуждая «зablуждения» поимских старообрядцев, однако, выделяет белокрыницкое согласие: «У поимских поповцев заблуждений нет» (8).

Поимцы-поповцы, признавая нужду священства для совершения необходимых церковных треб, первоначально принимали к себе священников «бегствующих» от православной церкви в сущем их сане, но под миропомазание, как должно принимать по правилам еретиков второго чина. Богослужение отправлялось первоначально в доме крестьянина Акима Сысоева, через избранных на то наставников или уставщиков, они же исправляли и другие требы, кроме таинств. В тридцатых же годах крестьянин Лаврентий Иванов Калмыков – богач, исходатайствовал у правительства дозволения выстроить в своём саду поповщинскую молельню, а вместе с тем испросил для сей молельни и новоправославного священника Александра Соколова, который публично и отправлял в ней богослужение и совершал таинства, кроме литургии, по старопечатным книгам и обрядам. Через 3 года священник Соколов был лишён сана и сослан в отдалённую губернию «за совращение в раскол», а молельня запечатана, затем сгорела. Поимцы снова открыли публичное богослужение в доме крестьянина Сысоева, который в 1886 г. по доносу священника Стефановского опять был запечатан. После священника Соколова к поповцам снова стали наезжать священники «бегствующие». С 1847 г. они стали принимать к себе священников, посвящённых Белокриницкою иерархией, а в пятидесятых годах избрали из среды себя крестьянина с. Поима Максима Алексева Горбунова, который и был посвящён в иерея епископом Антонием.

Долгое время белокрыницкому согласию не разрешало правительство строительство храма, о чём свидетельствует документ 1866 г. «Об устройстве в Поиме раскольнической церкви» (9). И

только в 1906 г. они получили разрешение и был утверждён проект на постройку старообрядческого храма австрийского вероисповедания на ул. Малой (10). Белокаменная часовня была построена в 1910 г. В ней был богатый иконостас, прекрасный певческий хор. По величественному богослужению она соперничала с единоверческой и новоправославной церквями. Но судьба всех храмов Поима (кроме церкви Покрова Божьей Матери, деревянной единоверческой) одна: в 1929 г. они были закрыты, поруганы и разграблены, а часовня была разобрана, и из её кирпича построена мастерская совхоза «Поимский». Церковь Покрова Божьей Матери тоже закрывалась, но в 1946 г. её открыли и передали новоправославным христианам, где продолжают службы и поныне. Единоверческий храм сейчас в полуразрушенном состоянии и надежд на его возрождение нет. Из молельных домов сохранился дом поморцев, но отдан под коммунальные квартиры. Староверы же молятся в домах своих наставниц.

В настоящее время старообрядческие общины Поима немногочисленные, на богослужение ходят по 5-10 человек, молодёжь ходит в новоправославный храм. В связи с растущей безыдейностью, безнравственностью и бездуховностью молодёжи, мы, сотрудники краеведческого музея и Дома детского творчества, ищем пути и пытаемся «бороться за детские души». При Доме детского творчества создан клуб «Пилигрим», руководителем которого является научный сотрудник музея, старовер спасова согласия Ю.В. Мазнев. В течение 15 лет дети с ним совершают походы пешком, на лыжах, лодках, велопоходы по святым местам родного края, области, России. Я с ними веду занятия по курсам «духовная культура» и «история старообрядчества Поима».

В 1995 г. они по заданию музея и археографической лаборатории МГУ совершили 16 дневную велоэкспедицию «На родину предков» по 5 областям России (откуда переселялись в наше село старообрядцы). В 1996 г. наши дети-паломники 40 дней путешествовали по святым местам Греции, Болгарии, Румынии. В Румынии они побывали в г. Тульча и русском старообрядческом с. Русская Слава, посетили там мужской и женский монастыри, были на богослужении в старообрядческой церкви, встречались с русскими староверами белокриницкого согласия.

Из среды Поимского старообрядчества вышли известные в



нашей стране богословы-полемисты: Л.Ф. Пичугин (поморское согласие), Н.А. Морозов (спасово согласие), Л.И. Калмыков (белокриницкое согласие), К.Н. Крючков (миссионер-единовец).

Пичугин – известный деятель старообрядцев поморского согласия. Лев Феоктистович родился 13 февраля 1859 г. в уездном г. Сердобске Саратовской губ. Родитель Льва Феоктистовича – Феоктист Николаевич был ревностный христианин поморского законобрачного согласия, но ему не суждено было воспитать сына, он умер рано. Его жена, не имея никаких средств к существованию, с кучей детей переселилась в с. Поим Пензенской губернии, где и суждено было Льву Феоктистовичу провести большую часть своей жизни и окончить ее (он умер 9 октября 1912 г.). Таким образом, с. Поим было его второй родиной. По всей России знали Льва Феоктистовича Пичугина из с. Поим.

Не суждено было Льву познать в детстве премудрости книжного учения, борьба за существование, насущная потребность заработать на кусок хлеба не позволили. Только в 14 лет он получил возможность приняться за книгу. К счастью, у кого-то оказалась древняя церковная азбука, по ней-то он и выучился твёрдо читать. Много занимался самообразованием. Его учителями были А.А. Надеждин и Д.В. Батов. У Надеждина он учился красноречию и приемам ораторского искусства, а Д.В. Батов помогал разобрататься во многих вопросах, волнующий пыливый ум.

В качестве начётчика Л.Ф. Пичугин в течение нескольких лет исколесил всю Россию и провёл бесчисленное множество бесед с миссионерами и начётчиками других старообрядческих согласий, преимущественно «сходственных с поморством» – федосеевского и филипповского. Этим он стремился положить начало объединению всего беспоповства под главенством поморства.

С 1905 г. поле деятельности Пичугина значительно расширилось. Он быстро развивал широкую общественную деятельность в поморском согласии. В январе 1906 г. под его личным руководством в Вильно состоялся съезд беспоповцев северо-западного края. Он участвовал и во многих других съездах своего согласия, всегда избирался в председателем. Учреждение общин, постройка храмов, открытие школ происходило всегда с совета Пичугина, а во многих случаях и при его личном участии. По



его мысли осенью 1906 г. поморский съезд в Рыбинске обратился ко всем поморским общинам и приходам с воззванием об устройстве Всероссийского поморского Побора в Москве. На Соборе 1909 г. Пичугин был избран председателем постоянно действующего Совета поморских соборов. Эта должность сделала Пичугина главой всего поморского согласия и главным администратором в его сложном управлении.

Л.Ф. Пичугин вёл большую переписку. Письма летели к нему со всех концов России с различными вопросами, просьбами совета и помощи. Он много потрудился для поимского поморского общества. Вместо тесного молитвенного дома с его помощью был построен обширный двухэтажный храм с богатейшим иконостасом и двумя паникадилами. Пичугин сам работал не покладая рук вместе с простыми рабочими, был самым щедрым жертвователем. Твёрдо зная устав службы, обладая способностями в пении, он восстановил в с. Поиме такой образцовый порядок службы, организовал такой блестящий хор, которому могла позавидовать и столица. Современники и последователи Пичугина подчёркивали, что у Льва Феокистовича было немало книжных и богословских трудов.

1867 г. памятен поимцам тем, что в селе было положено начало единоверию. Основателем его был старообрядец поморской общины Ксенофонт Никифорович Крючков. Родился он в семье богатых крестьян-торговцев-староверов. Получив домашнее образование, постоянно занимаясь самообразованием, Ксенофонт Никифорович сразу занял первенствующее положение среди поморцев. Под руководством Павла Прусского он изучал богословские предметы, а ещё ранее знаменитый Московский митрополит Филарет вызывал его к себе и имел с ним продолжительные беседы, в результате чего он решил принять православие на началах единоверия в 1860-х годах. Заслуги его выражаются в постройке 150 единоверческих церквей (он был с 1880 г. епархиальным, а затем синодальным миссионером).

Выйдя из народа, он не порывал с ним связи, держась самого простонародного образа жизни. В Поиме на средства К.Н. Крюčkова построена деревянная церковь Покрова Пресвятой Богородицы. Им же были построены 2 школы для детей старообрядцев, одна из них — двухклассная. Из его прошения: «Сожалеея о

заблуждении бывших моих единоверцев, я все меры употребляю к их вразумлению и стараюсь склонить их к тому же, на что сам решился... Но к несчастью наши раскольники не имеют никакого понятия о единоверии: они думают, что в единоверческой церкви служба будет отправляться так же, как в православной церкви. А если бы они увидели, что служба отправляется по тем же самым книгам, по которым они сами вместе со мной молились и доселе молятся, со всеми теми же обрядами, которые для них так дороги, то нет сомнения, что весьма многие без всякого опасения присоединились бы к церкви. А потому в настоящее время весьма необходимо устроить у нас в Поиме единоверческую церковь, где через законного пастыря отправлялось бы богослужение по правилам единоверия, о чем и осмеливаюсь усердно просить Ваше Преосвященство» (11).

Указ об утверждении единоверия в Поиме вышел 24 октября. 5 ноября в единоверческом молитвенном доме о. Иоанном Невестиным был совершён обряд над К. Крючковым с женою его и сыном, Иваном и Павлом Ермиловичем Козловым. При совершении обряда присутствовало более 60 чел. старообрядцев.

А в 1876 г. в Поиме была построена и освящена единоверческая церковь Успения Пресвятой Богородицы.

Базарная площадь, где удобнее всего было начать строительство, принадлежала графу Шереметеву. Он уступил под церковь 40 квадратных сажень. Церковь предполагали строить деревянную, но пока собиралась сумма на ее сооружение, о. Невестин в ноябре 1871 г представил свои соображения в епархию, что деревянная церковь небезопасна от пожара. Он получил разрешение на устройство каменного храма.

Закладка храма была начата 28 мая 1873 г. в день празднования Св. Духа. С этого времени начались самые усиленные хлопоты по сбору средств не дают нужную сумму. Священник сам решается поехать в Москву и Петербург для сбора пожертвований. К 20 июля он возвратился в Поим собрав в Москве 300 рублей. Так же о. Иоанн едет в Петербург и там ходатайствует в Синоде о пособии для постройки храма.

Невестин посетил епископа Арсения, а вскоре после того и митрополита Московского Иннокентия. Оба эти маститые старцы, обласкавшие о. Иоанна, выразили сомнение в успехе его

дела, так как деньги находились в распоряжении директора Хозяйственного управления и расходовались не иначе, как по предварительно составленным сметам. По словам о. Иоанна «...невесело было на душе. К скорби душевной присоединилась и телесная: от расстройства душевного и от дурной погоды в Петербурге я заболел так, что жена моя сильно за меня перепугалась. Но я откровенно скажу, желал лучше оставаться в Петербурге, чем возвратиться в Поим ни с чем.

В душевной скорби однажды, вышедши из здания Св. Синода, я шел со своим прихожанином сборщиком Козловым по Невскому проспекту к квартире своей, едва передвигая от слабости ноги. Вдруг мне вспомнился Третий Иванович Филиппов, управляющий временной ревизионной комиссией в государственном контроле, с которым Козлов был знаком и о котором много рассказывал мне, как о человеке высокообразованном».

Т.И. Филиппов принял Невестина. Он написал письмо К.П. Победоносцеву, а тот, в свою очередь, предложил о. Иоанну бывать у него ежедневно в 11 часов утра и в назначенное время всегда вручал ему рекомендательные письма к знакомым лицам, близко стоящим к царскому престолу.

Так он познакомил о. Невестина с фрейлиной Антониной Дмитриевной Блудовой, Елизаветой Николаевной Карамзиной, Александром Петровичем Озеровым и другими. О. Иоанна представлен великим князьям Сергею Александровичу и Павлу Александровичу, и те пожертвовали на строящийся храм 150 рублей. Супруга графа С.Д. Шереметева подарила золотую парчу, белый глаzet для подризника и шелковую материю для занавески к царским вратам. Наследник цесаревич послал в дар точную копию с образа Черниговской Божьей Матери.

Весною 1874 г. губернский архитектор Садовский составил новый проект и смету на постройку храма, которые и были отправлены в Хозяйственное управление Синода. Было принято решение о назначении на достройку поимского храма суммы, согласно представленной сметы, в течение 2 лет.

24 октября 1876 г. единоверческий храм Успения Пресвятой Богородицы в Поиме был освящён, бесчисленные хлопоты и труды о. Невестина, наконец, увенчались полным успехом.

История строительства этой церкви изложена в «Пензенских

епархиальных ведомостях» №64 за 1876 г. с дополнением в №125 за 1876 гг.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. О. Невестин. Раскол в Поиме и учреждение единоверия // Пензенские епархиальные ведомости. 1868. №8.
2. Он же. Единоверческая Церковь в с. Поим Чембарского уезда // Пензенские губернские ведомости.
3. Государственный архив Пензенской области (ГАПО). Ф.6. Оп.1. Д.7875. «Письмо Господину начальнику Пензенской губернии», подписанное Министром внутренних дел Ланским от 3 декабря 1858 г. №379.
4. Боголюбов Б. Храм во имя святого и чудотворного Николая в с. Поим Чембарского уезда Пензенской епархии // Пензенские епархиальные ведомости. 1913. №19.
5. Аннотированная справка «Своеобразие архитектуры с. Поим Белинского р-на Пензенской обл.», составленная архитектором, доцентом Пензенской строительной академии Г.Н. Веслополовой, 1996 г.
6. Там же.
7. О. Невестин. Раскол в Поиме и учреждение единоверия // Пензенские епархиальные ведомости». 1868. №12.
8. Там же.
9. Об устройстве в Поиме старообрядческой церкви» 1866 г. // ГАПО. Ф.34. Оп.1. Д.1006.
10. Проект старообрядческого храма ул. Малой в с. Поим Чембарского уезда Пензенской губернии // ГАПО. Ф.6. Оп.1. Д.7875.
11. О. Невестин. Раскол в Поиме и учреждение единоверия // Пензенские епархиальные ведомости. 1867.



А.В. МОРОХИН, О.В. БАБАНИНА

**СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЧАСОВНЯ ГОРОДЦА  
ЕКАТЕРИНИНСКОЙ ЭПОХИ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ИСТОРИОГРАФИИ XIX–НАЧАЛА XXI ВВ.**

История часовни Городца – одного из крупнейших центров нижегородского старообрядчества конца XVIII–начала XX вв. – уже не одно столетие привлекает внимание исследователей старообрядчества (1). Однако несмотря на наличие ряда работ, следует признать, что начальная история Городецкой часовни исследована явно недостаточно.

Первым историком, занявшимся изучением Городецкой часовни, является известнейший специалист по истории нижегородского старообрядчества П.И. Мельников, прославившийся, помимо своих знаменитых художественных произведений «В лесах» и «На горах» тем, что долгое время являлся чиновником по особым поручениям при Министерстве внутренних дел и в силу своих должностных обязанностей активно боролся со старообрядчеством (2). В «Отчёте о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии», составленном в 1854 г., П.И. Мельников отметил, что с. Городец является «самой значительной по числу раскольников населённой местностью», «главнейшие нижегородские коноводы раскола находятся в Городце, а самый Городец можно назвать коноводом раскола большей части Нижегородской губернии и отчасти Костромской и Владимирской», а сама часовня к середине XIX столетия насчитывала около 50 тысяч прихожан (3). Сконцентрировав внимание на численнос-

---

*Морохин Алексей Владимирович* – к.и.н., доцент, зав. кафедрой историографии и источниковедения исторического факультета Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского

*Бабанина Оксана Владимировна* – ассистент кафедры историографии и источниковедения исторического факультета Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского

ти и составе городецких старообрядцев, исследователь во второй части своего «Отчёта» коснулся и ряда вопросов, связанных с историей знаменитой часовни. Особое внимание П.И. Мельников уделил тому обстоятельству, что уже в первые годы своего существования часовня «приобрела важное значение и сделалась пунктом соединения Рогожского кладбища с керженскими скитами и нижеволжскими раскольниками», а староверы Городца, «чтобы придать более важности своей часовне, чтобы соблазнить простой народ, от самого начала своей часовни стали распускать нелепые слухи о святости места, на котором она поставлена, и о покровительстве, которое, будто бы, оказывала часовне императрица Екатерина Вторая» (4). При составлении «Отчёта» автор использовал самые разнообразные источники: личные суждения и наблюдения над жизнью и бытом староверов, архивные документы, хранящиеся в архиве Нижегородской духовной консистории, сочинения писателей-старообрядцев. «Отчёт» П.И. Мельникова, по выражению одного из современных исследователей его творчества, отличался «исключительным богатством фактического материала, отобранного тонким знатоком старообрядчества, и важными литературно-художественными достоинствами» (5). Это произведение, являющееся своего рода энциклопедией по истории нижегородского старообрядчества второй половины XVII–первой половины XIX вв., заложило во многом основы и для дальнейшего изучения городецкой часовни.

В 1899 г. выходит научно-популярная работа С.А. Архангелова «Среди раскольников и сектантов Поволжья», в которой автор также затрагивает историю часовни. Приводя общие и хорошо известные к тому времени сведения о городецком старообрядчестве, С.А. Архангелов, видимо, вслед за П.И. Мельниковым, утверждал, что часовня была основана в 1771 г. «по случаю моровой язвы, опустошавшей тогда и Нижегородскую губернию» (6). В том же 1899 г. в неофициальной части «Нижегородских губернских ведомостей» были опубликованы две работы неизвестного местного автора, посвящённые истории городецкой часовни конца XVIII столетия (7). Обе работы были написаны на основе некоторых архивных материалов, хранящихся в Нижегородской духовной консистории. В начале XXI в. появляется несколько работ нижегородских исследователей, которые смог-

ли несколько дополнить имеющиеся сведения по истории старообрядческой часовни. Так, некоторые новые материалы были привлечены в исследованиях Ю.Г. Галая (8), А.В. Седова (9). Серьёзный вклад в изучение городецкого старообрядчества внёс А.В. Морохин (10), который также ввёл в научный оборот целый ряд ранее не известных сведений по истории часовни.

Сведения об истории старообрядчества Городца в эпоху, предшествующую возникновению часовни, весьма немногочисленны. Это обстоятельство во многом и определило ряд ошибочных утверждений историков. Так, П.И. Мельников в вышеуказанном «Отчёте» утверждал, что «до шестидесятих годов XVIII столетия в Городце не было ни одного раскольника» (11). В противовес этой точке зрения, А.В. Седов отмечал, что «Городецкая округа с XVII в., со времени церковного раскола, стала крупным центром ревнителей „старой веры“» (12). Обе эти противоположные точки зрения представляются ошибочными. Судя по официальным данным, полученным в результате первой переписи старообрядцев в Нижегородской губернии, предпринятой в 1718–1724 гг., в Городецкой волости проживало 14173 «раскольника» обоёго пола, плативших государству двойной оклад, 2267 старообрядцев, «в оклад не положенных», 4239 человек, перешедших из «раскола» в официальное православие (13). Большая численность старообрядцев в Городце вынуждала местные власти активизировать борьбу с «расколом». Своего рода центром этой борьбы стал городецкий Федоровский монастырь, в который в 1723 г. было переселено 9 монахов из Покровского монастыря Васильевской слободы по распоряжению Нижегородского епископа Питирима (14).

Превращению Городца в активный центр староверия во многом способствовало и посещение села в мае 1767 г. императрицей Екатериной II, совершавшей путешествие по Волге. На данный факт впервые обратил внимание всё тот же П.И. Мельников. Он утверждал, что среди местных староверов было широко распространено предание, будто бы Екатерина II посетила храм и «дала раскольникам какую-то небывалую грамоту, по силе которой никто из преемников её не может уничтожить часовни» (15).

Исследователи называли разные даты возникновения старообрядческой часовни в Городце. П.И. Мельников считал, что

«начало её (часовни. — *А.М., О.Б.*) относится к 70-м годам XVII столетия» и одновременно с этим указывал, что постройка часовни началась в 1785 г. (16). Другой неизвестный историк конца XIX столетия, обнаруживший в одном из нижегородских архивов «современное основание её (часовни. — *А.М., О.Б.*) дело, содержащее в себе любопытные и характерные для той эпохи сведения о начале и первом времени существования этой часовни», считал, что храм был впервые построен в 1786 г. (17). Современный исследователь Ю.Г. Галай, отмечая существование противоречивых сведений о точном времени постройки храма, считает, что возникновению часовни в 1786 г. предшествовало появление в Городце в начале XVIII в. старообрядческого кладбища, около которого староверы и решили возвести часовню (18).

Таким образом, проанализированные исследования историков, занимавшихся изучением часовни Городца второй половины XVIII столетия, показывают: истории часовни, деятельности местных староверов, их контактам с представителями других крупнейших центров старообрядчества России второй половины XVIII в. не уделено должного внимания, а сведения по старообрядчеству Городца, имеющиеся в настоящее время в распоряжении исследователей, во многом носят фрагментарный характер. Вне поля зрения авторов, занимавшихся сюжетами, связанными с Городецкой часовней, оказался значительный пласт материалов, сосредоточенных в Центральном архиве Нижегородской области, который и позволяет более подробно и детально осветить все вышеуказанные вопросы на современном этапе развития исторической науки.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Корегин К. О Городецких беглых попах. М., 1893; Рудаков С.В. Общества и согласия Городецких старообрядцев начало XX и XXI вв. // Городецкие чтения: По материалам научно-практической конференции «Городец на карте России: история, культура, язык» (апрель 2002 г.). Городец, 2003. С. 68–71; он же. Городецкие беглые попы во второй половине XIX–начала XX вв. // V Городецкие чтения: Материалы научной конференции, Городец, 23–24 апреля 2004 г. Городец, 2004. С.149–153.



2. В память П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Н.Новгород, 1910. С.22–23.
3. Там же. С.167.
4. Соколова В.Ф. П.И. Мельников (Андрей Печерский). Очерк жизни и творчества. Горький, 1981. С.19.
5. В память П.И. Мельникова (Андрея Печерского). С.110.
6. Архангелов С.А. Среди раскольников и сектантов Поволжья: Историко-бытовые очерки раскола и сектантства в Нижегородском крае. СПб., 1899. С.72–73.
7. Д-ский С. Раскольничьи тайники // Нижегородские губернские ведомости. 1899. Часть неофициальная. №4. С.2–3; №5. С.2–3; он же. К истории городецкой раскольнической часовни // Нижегородские губернские ведомости. 1899. Часть неофициальная. №42. С.2–3.
8. Галай Ю.Г. К истории Городецкой старообрядческой часовни // V Городецкие чтения: Материалы научной конференции, Городец, 23–24 апреля 2004 г. Городец, 2004. С.136–148.
9. Седов А.В. Гонимый храм // «Рождение мое за Кудьюмою рекою»: Материалы Первых Аввакумовских чтений. Н.Новгород, 2003. С.52–57.
10. Морохин А.В., Кочетова С.В. Старообрядческая община Гордца в XVIII веке // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы международной конференции. М., 2007. Т.1. С.217–221.
11. В память П.И. Мельникова (Андрея Печерского). Нижний Новгород, 1910. С.24.
12. Седов А.В. Гонимый храм. С.52.
13. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Священного Синода. СПб., 1883. Т.6. Приложение 3. С.490.
14. Галай Ю.Г. Федоровский монастырь // Городецкая старина. Городец, 1994. Вып.2. С.13.
15. В память П.И. Мельникова (Андрея Печерского). С.23.
16. Там же. С.167.
17. Д-ский С. К истории городецкой раскольнической часовни С.2.
18. Галай Ю.Г. К истории Городецкой старообрядческой часовни. С.136.



П. В. ЕРЕМЕЕВ

**ПОЛОВОЗРАСТНАЯ СТРУКТУРА СТАРООБРЯДЧЕСКОГО  
НАСЕЛЕНИЯ ХАРЬКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ  
В 1825–1855 ГГ.**

Половозрастная структура населения является одним из типологических признаков, характеризующих демографические процессы в обществе и, одновременно, сама выступает серьёзным фактором общественной практики и стратегии. Следует отметить, что в последнее время половозрастные характеристики старообрядческого населения начинают всё более активно исследоваться (1). В то же время половозрастная структура старообрядческого населения Харьковской губ. (2) до сих пор не была предметом специальных комплексных исследований. Вместе с тем, сравнение половозрастной структуры, характерной для старообрядчества Харьковской губ. и других регионов Российской империи, может дать ценный материал для исследования данного вопроса в общегосударственном масштабе.

В качестве хронологических рамок исследования были выбраны годы правления Николая I – судьбоносные времена в истории старообрядчества (3), характеризовавшиеся усилением государственного давления на «старую веру» (4) и, одновременно, ставших периодом существенных социально-экономических сдвигов в жизни Российской империи (5). Учитывая вышесказанное, исследование половозрастной структуры старообрядческого населения Харьковской губернии в рамках данного периода можно считать частью разработки более широкой научной проблемы – влияния различных факторов на демографические характеристики традиционной конфессиональной группы. Это, в свою очередь, создаёт предпосылки для преодоления описательного изучения истории конфессии и введения в научный оборот не толь-

---

*Еремеев Павел Викторович* – историк, г. Пивденное Харьковская обл., Украина

ко новых исторических источников, но и методов их интерпретации.

Основой источниковой базы данного исследования стали материалы государственного учёта старообрядцев региона, концентрировавшихся в Канцелярии харьковского губернатора и ныне хранящихся в Государственном архиве Харьковской обл. Для наглядности и эффективности половозрастных характеристик старообрядческого населения региона воспользуемся методами вычисления соотношения полов и построения половозрастных пирамид. Соотношение полов целесообразно характеризовать в виде долевой пропорции: численность женщин на 100 мужчин. Данный показатель для старообрядческого населения Харьковщины в течение исследуемого периода колебался в пределах 95–108 и в среднем составлял 101 (таблица 1).

Следует отметить, что подобное соотношение полов является типичным для закрытого общества, в котором данный показатель может колебаться в пределах 100–110 (7). В частности, для всего населения Российской империи в середине XIX в. на 100 мужчин приходилось 102,5 женщины, для жителей Харьковской губ. соотношение мужчин и женщин в 1845 г. составило 100:102 (8).

При этом, соотношение полов, характерное для старообрядческого населения Харьковской губ., резко контрастирует с соотношением численности мужчин и женщин среди старообрядцев Российской империи в целом. Данные государственной статистики свидетельствуют о необычайно высокой доле женщин среди старообрядцев России. Так, среди зарегистрированных в 1837 г. староверов Российской империи на 449269 мужчин приходилось 524753 женщины, то есть соотношение составляло 100:117, а в среднем в течение исследуемого периода на 100 мужчин-старообрядцев приходилось примерно 115 женщин (диаграмма 1). Таким образом, если для старообрядцев Харьковской губ. соотношение полов находилось в пределах демографической нормы, то среди староверов империи в целом видим явную диспропорцию.

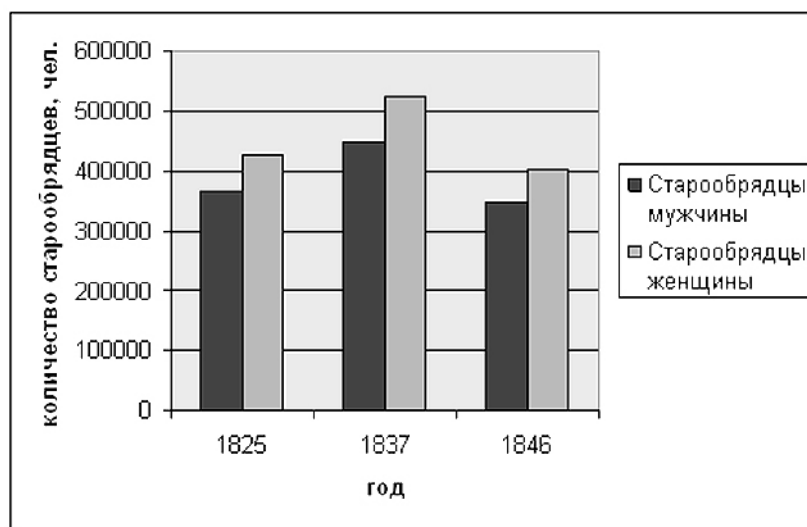
Н.В. Варадинов объяснял непропорционально высокую долю женщин среди зарегистрированных старообрядцев Российской империи тем, что «женщины легче поддаются постороннему влиянию, особенно если это влияние сопровождается таинственностью и запретом; женщины между нашими простолюдинами более

**Таблица 1**  
**Соотношение полов среди старообрядцев Харьковской губ. (6)**

Год	Мужчин, чел.	Женщин, чел.	Женщин на 100 мужчин
1825	1541	1663	108
1826	2209	2310	105
1829	1252	1340	107
1830	1368	1318	96
1831	1177	1237	105
1833	1248	1292	104
1834	1193	1277	107
1841	1765	1802	102
1842	1637	1704	104
1843	1639	1724	105
1944	1883	1921	102
1845	1840	1828	99
1846	1802	1784	99
1847	1470	1412	96
1848	1487	1521	102
1850	1358	1343	99
1851	1360	1347	99
1852	1380	1343	97
1853	1384	1337	97
1854	1385	1249	90
1955	1386	1312	95
в среднем	1513	1527	101

необразованные» (10). Если отбросить негативные оценки (в частности, относительно образования, уровень которого среди старообрядцев, в том числе и женщин, традиционно был выше, чем среди членов официальной церкви (11), в целом можно согласиться, что феномен женской религиозности мог быть одним из важнейших факторов, который обусловил численное преимущество женщин в среде гонимого старообрядчества. Ведь как отмечают современные психологи, женская психология более восприимчива к религиозному влиянию (12). Это могло отразиться в ситуации, когда в условиях усиления государственного давления

**Диаграмма 1**  
**Динамика соотношения численности мужчин и женщин**  
**среди старообрядцев Российской империи (9)**



на старообрядчество многие старообрядцы стали скрывать свою веру. Вполне возможно, что в этих условиях женщины, в целом более религиозные, чаще были склонны открыто заявлять о своих религиозных взглядах, даже несмотря на угрозу гонений.

Однако, по нашему мнению, ещё одной причиной численного преобладания женщин среди старообрядцев было традиционное разделение труда по принципу половой принадлежности, в соответствии с которым внешняя по отношению к семье хозяйственная деятельность была делом мужчин, а домашнее хозяйство — делом женщин. В этих условиях мужчина сильнее, чем женщина, ощущал на себе давление государственных ограничений старообрядчества, что могло побуждать мужчин чаще женщин, скрывать свою принадлежность к «старой вере».

Наконец, причиной преобладания женщин среди старообрядцев России могли быть также миграционные процессы. Русские старообрядцы на протяжении своей истории проявляли высокую степень мобильности и в случае, если гонения становились нестерпимыми, были готовы переселяться за тысячи вёрст. Однако

для переселенческих сообществ характерно преобладание мужского населения (13). В результате, среди зарегистрированных старообрядцев центральных регионов России, откуда уходили мигранты, численность мужчин уменьшалась.

Таким образом, непропорционально высокая доля женщин среди старообрядцев Российской империи в целом объяснялась особенностями «женской религиозности», традиционным разделением труда по принципу половой принадлежности и миграциями. При этом первые два фактора влияли не столько на реальное количество мужчин и женщин среди старообрядцев, сколько на результаты государственного учёта староверов.

Однако, как было указано выше, в отличие от ситуации, характерной для старообрядчества Российской империи в целом, среди старообрядцев Харьковской губ. соотношение полов находилось в типичных для закрытого общества пределах. Для объяснения выявленной специфики, по мнению автора, необходимо рассмотреть её в более широком контексте. Если проанализировать соотношение полов среди старообрядцев европейской части Российской империи, можно увидеть, что особенно велика доля женщин была среди древлеправославных, проживавших в северных и центральных регионах России. При этом соотношение полов среди старообрядцев украинских и белорусских губерний находилось в пределах демографической нормы (карта 1).

Для объяснения этого феномена можно выдвинуть следующую гипотезу. Именно центр и север России были ядром, в котором зародилось и окрепло старообрядчество, именно здесь староверы были особенно сильны. Соответственно, в этих регионах было большим и внимание чиновников к старообрядчеству, которое здесь было более серьёзной проблемой, чем, например, в Харьковской, Киевской или Минской губерниях. В условиях николаевских гонений на «старую веру» это означало усиление репрессий. В результате, из северных и центральных регионов России активнее должен был идти поток миграций. Кроме того, здесь у староверов было больше стимулов скрывать свою веру. А как отмечалось выше, особенности гендерной психологии и разделение труда по принципу половой принадлежности приводили к тому, что женщины реже, чем мужчины, скрывали свою веру.

Переходя к проблеме соотношения численности различных

**Карта 1**  
**Соотношение численности мужчин и женщин среди старообрядцев различных регионов европейской России (данные за 1846 г.) (14)**



возрастных групп среди старообрядцев Харьковской губ. в 1825–1855 г., следует отметить, что данный вопрос не освещался в обобщающих статистических источниках исследуемого периода. Правда, в распоряжении исследователей имеются именные списки старообрядцев отдельных поселений. Однако работа с ними является чрезвычайно трудоёмкой из-за необходимости внесения в базу данных информации о каждом зарегистрированном «раскольнике».

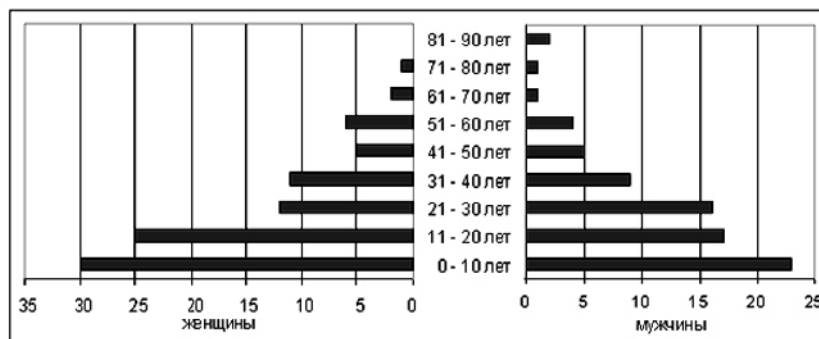
Проведённый автором анализ именных списков старообрядцев слободы Покровской Купянского уезда показал, что в 1828 г. среди староверов населённого пункта соотношение детей (1–15 лет), взрослых (16–50 лет) и пожилых людей (51 и старше) составляло, соответственно, 75:78:19 (в процентах – 44:45:11) (15). Таким образом, мы имеем дело с прогрессирующим типом воспроизвод-

ства населения, при котором удельный вес возрастной группы 16–50 лет составляет около 50% и при этом заметно резкое преимущество возрастной группы 0–14 лет над группой 50 лет и старше.

Традиционный, прогрессивный тип воспроизводства наглядно демонстрирует половозрастная пирамида старообрядческого населения слободы Покровской, для которой характерны широкое основание (которое образует высокая доля детей) и узкий шпигелеподобный верх (малая доля тех, кто доживает до преклонного возраста) (диаграмма 2). Таким образом, для старообрядцев слободы Покровской были характерны типичные в традиционном обществе высокий уровень рождаемости и смертности. Средний возраст старообрядцев слободы в 1828 г. составил 23,65 лет у мужчин и 22,7 лет у женщин. В списках 1828–1835 гг. максимальный зафиксированный возраст у мужчины – 88 лет, у женщины – 82 года.

Безусловно, характерная для одной старообрядческой общины

**Диаграмма 2**  
**Половозрастная структура старообрядческого населения**  
**слободы Покровской (данные за 1828 г.) (16)**



возрастная структура не может быть автоматически перенесена на всё старообрядческое население региона, поэтому работа с именными списками старообрядцев других населённых пунктов Харьковской губ. на предмет выявления их возрастного распределения может стать перспективным направлением дальнейших исследований данной проблематики. Однако можно предположить, что характерное для старообрядцев слободы Покровской соотноше-



ние численности различных возрастных групп всё же было типичным для древлеправославных Харьковской губ. Ведь даже в конце XIX в. для старообрядцев Харьковской губ. оставалась характерной традиционная возрастная структура (диаграмма 3). А поскольку общей тенденцией демографических процессов в эпоху модернизации является переход от традиционного, прогрессивного типа воспроизводства к стационарному, а впоследствии – и к регрессивному, зафиксированный для старообрядцев конца XIX в. традиционный тип воспроизводства, скорее всего, был характерен и для периода 1825–1855 гг.

Таким образом, можно сделать вывод, что в исследуемый период половозрастная структура старообрядческого населения Харьковской губ. была типичной для традиционного общества, и в то же время, в силу региональной специфики, несколько отличалась от характерной для старообрядцев Российской империи в целом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Волошин Ю.В. Розкольніцькі слободи на території Північної Гетьманщини у XVIII ст. (історико-демографічний аспект). Полтава, 2005. 311 с.; Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII–первой половине XIX вв. Одесса;Измаил;Москва, 2010. С.193–215; Ружинская И.Н. Старообрядчество Олонецкой губернии в конце XVIII–середине XIX века: численность, расселение, состав: дис. к.и.н. Петрозаводск, 2002. С.87, 157, 182.

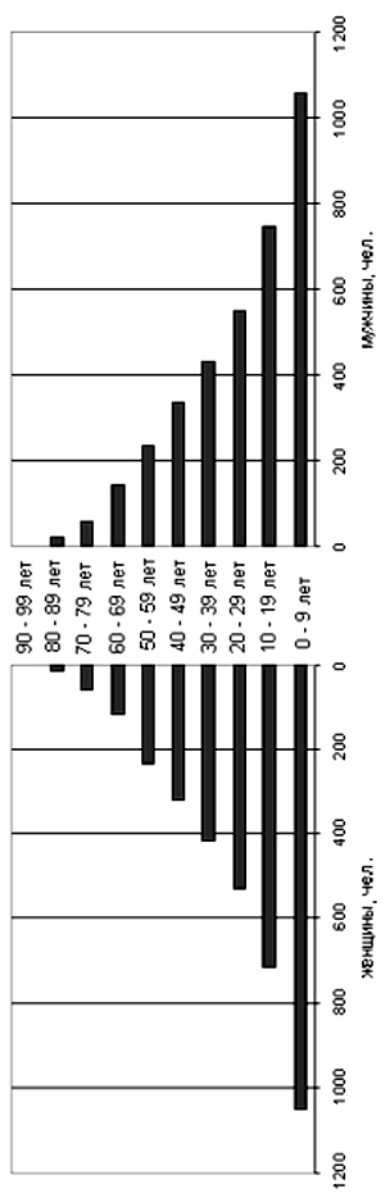
2. До 1835 г. Харьковская губерния называлась Слободско-Украинской.

3. Ружинская И.Н. Указ. соч. С.4.

4. См.: Водолазко Н.Н. Старообрядчество в царствование Николая I (по материалам «Собрания постановлений по части раскола 1858 г.)) // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы. 1998. С.33–36; Бежан Е.М. Конфессиональная политика государства и церкви в отношении старообрядцев и русских сектантов Западной Сибири в первой половине XIX в. С.75–77; Таранец С.В. Куренёвское тримонастырь: история русского старообрядческого центра в Украине (1675–1935). Киев, 1999. С.61–63.

5. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII–начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, граж-

**Диаграмма 3**  
**Половозрастная структура старообрядческого населения Харьковской губернии**  
**в конце XIX в. (17)**



данского общества и правового государства. СПб., 1999. Т.2. С.140–146, 209–210, 413–414.

6. Сост. по данным: Государственный архив Харьковской области (ГАХО). Ф.3. Оп.67. Д.235. Л.72–79, 181–182; Оп.75. Д.281. Л.62–64; Оп.79. Д.269. Л.52–55; Оп.87. Д.25. Л.2–4; Оп.91. Д.34. Л.50–52; Оп.99. Д.327. Л.46–47; Оп.103. Д.47. Л.61–62; Д.47-а. Л.61, 63; Д.47а. Л.61, 63; Оп.122. Д.67. Л.57; Оп.130. Д.42. Л.86; Оп.130. Д.133. Л.82; Оп.138. Д.19; Оп.142. Д.6. Л.92–93; Оп.146. Д.1. Л.97–98; Оп.150. Д.17. Л.84–85; Оп.158. Д.4. Л.89–90; Оп.166. Д.2. Л.65–68; Оп.170. Д.9. Л.58–62; Оп.174. Д.4. Л.67–69; Оп.175. Д.260. Л.65–68; Оп.178. Д.250. Л.47–50; Оп.182. Д.155. Л.55–58.

7. Пригарин А.А. Указ. соч. С.194–195.

8. Военно-статистическое обозрение Российской империи. СПб., 1850. Т. 12. Ч.1: Харьковская губерния. С.76.

9. Подсчитано по данным: Варадинов Н.В. История МВД. СПб., 1863. Кн.8: История распоряжений о расколе. С.138–179, 375, 446–448.

10. Там же. С.182.

11. Таранец С.В. Проблемы воспитания и образования детей старообрядцев в XVIII–начале XX вв. // Судьба старообрядчества в XX–начале XXI вв.: история и современность. Киев, 2009. Вып. 3. С. 142–187.

12. Шудрик И.А. Социально-психологическая детерминация религиозности // Психиатрия и религия на стыке тысячелетий. Харьков, 2006. Т.4. С.119–120.

13. Пригарин А.А. Указ. соч. С.197–200.

14. Сост. по данным: Варадинов Н.В. Указ. соч. С.446–448.

15. ГАХО. Ф.3. Оп.75. Спр.281. Л.5–60.

16. Сост. по данным: ГАХО. Ф.3. Оп.75. Спр.281. Л.5–60.

17. Сост. по данным: Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Т.46: Харьковская губерния. СПб., 1904. С.286–297.



Л. Н. ХРУШКАЯ

**СТАРООБРЯДЦЫ-УЗНИКИ  
СОЛОВЕЦКОГО СТАВРОПИГИАЛЬНОГО МОНАСТЫРЯ  
(МАТЕРИАЛЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ)**

Восстание монахов Соловецкого монастыря дало жизненную силу развитию старообрядческого движения. В то же время этот северный монастырь несколько веков являлся местом заточения и ссылки активных деятелей древнеправославной веры. В Государственном архиве Архангельской области хранятся документы, освещающие историю Соловецкой тюрьмы и ссылки. Практическое предназначение данных документов состояло в информации губернской администрации и соловецкого архимандрита о направлении в монастырь, перемещении из монастыря и условиях содержания заключённых и ссыльных. Несмотря на немногочисленность и малую информативность сохранившихся документов, они являются ценными источниками для проведения дальнейшего исследования по изучению монастырской ссылки.

«Пустынный, крайсветный остров с мрачною природою, с кучкою суровых, отшатнувшихся от мира людей, кругом нелюдимое море, две трети года покрытое льдом, а за этим морем опять пустынный берег с изредка попадающими путнику деревнюшками, в которых жили полузамёрзлые и голодные монастырские людишки. Как только стала известна эта особенность местоположения Соловецкой обители в Новгороде и в Москве, то скоро поняли, что нет краше места для людей, коих нужно было услатить туда, куда ворон костей не заносит» (1). Такую безрадостную картину Соловков отразил М.А. Колчин (1855–1906) в историческом очерке «Ссыльные и заточённые в острог Соловецкого монастыря в XVI–XIX вв.», вышедшем в свет в 1908 г.

В предисловии к изданию А.С. Пругавин писал: «Прежде все-

---

*Хрушкая Любовь Николаевна* — главный специалист отдела документов по личному составу Госархива Архангельской обл., г. Архангельск

го необходимо признать, что этот материал проливает новый, необыкновенно яркий свет на условия духовной, религиозной жизни русского народа в течение целого ряда веков... на отношения к различным проявлениям и запросам этой жизни со стороны правящих сфер, гражданских и особенно духовных... Наконец, не забудьте, что это материал, который тщательно скрывали, всячески прятали и хоронили от постороннего взгляда, но который благодаря покойному Колчину всё-таки вынесен на Свет Божий и суд людей» (2).

Михаил Андреевич в конце XIX в. 3 года служил фельдшером в Соловецком монастыре. Несмотря на ограниченный доступ к монастырскому архиву, он, благодаря личным качествам характера, получил возможность работать с архивными документами. Автор очерка сожалел, что в связи с утратой многих дел по изучаемой им теме не может показать «полной истории соловецкой ссылки», но только страницы из неё, по его образному выражению, «историю с вырванными страницами». Надо сказать, что история ссылки привлекла монастырского фельдшера неслучайно, так как в молодые годы он был исключён из Архангельской семинарии за участие в революционном кружке и выслан под надзор полиции в Холмогорский уезд по месту службы отца, приходского священника (3).

В предисловии к книге Колчин охарактеризовал документы по ссылке, сохранившиеся в монастыре: «Письменные известия о ссыльных XVII столетия представлены в большом количестве, но очень кратко как относительно преступлений ссыльных, так и их состояния в монастыре. В XVIII столетии известия делаются более полнее, и только с начала XIX столетия они начинают сообщать точные сведения о ссыльных» (4).

Для дальнейшего исследования ссылки важно и то обстоятельство, что М.А. Колчин опубликовал именные ведомости о ссыльных, относящиеся к 1786, 1835 и 1855 гг., и список монастырских архивных дел и документов, касающихся арестантов. Характеризуя состав монастырской ссылки, автор очерка писал: «Ссыльные были весьма различны как по характеру своих преступлений, так и по своему происхождению: ссылались туда бунтовщик, государственный преступник и пьяный монах, религиозный сектант и разгулявшийся не в меру отеческий сынок, знатный вельможа и не помнящий родства бродяга» (5). Особое место занимали те люди, которые оказались в монастырской ссылке по причине сво-

их религиозных убеждений, оппозиционных официальной православной церкви. Среди этой категории ссыльных находились и противники никоновской реформы.

В книге архангельского историка советского периода Г.Г. Фруменкова наряду с информацией о строительстве тюремных помещений в Соловецком монастыре, тюремном режиме и судьбах именитых узников и деятелей революционного движения, побывавших в тюрьме и ссылке на Соловках, в разделе «Религиозные отщепенцы» отражены сведения о некоторых старообрядцах (6).

Использованию церковно-пенитенциарной системы в целях наказания и увещания старообрядцев в северных монастырях посвящены работы историка С.О. Шаляпина (7).

В настоящей статье представлена информация о старообрядцах, находившихся в ссылке в Соловецком монастыре, независимо от формы содержания: как поднадзорных, так и заключённых. В статью включена информация обо всех ссыльных, проходящих по источникам как «раскольники», без дополнительных сведений, конкретизирующих их конфессиональную принадлежность. В то время как под определением «раскольник» подразумевались не только старообрядцы, но и сектанты (духоборы, скопцы, молокане и т.д.), а также мистики. В некоторых случаях информация о составе преступления ссыльных, сведения о которых не вошли в статью, засекречена словами «великоважная вина», «некоторая вина» и т.д. Иногда в источниках отсутствуют сведения о месте пребывания ссыльного до Соловков. Автор не ставил перед собой задачу показать условия содержания ссыльных, какие методы применялись в процессе работы по увещанию, за исключением тех случаев, когда они связаны непосредственно с конкретным человеком.

В XVII в. накануне знаменитого Соловецкого восстания (1668–1676) монахи относились сочувственно к староверам. Об этом красноречиво свидетельствует тот факт, что в 1655 г. в Соловецком монастыре как почётного гостя встречали бывшего протопопа Казанского собора в Москве Ивана Неронова, самовольно покинувшего Кандалакшский монастырь, где он находился в ссылке (8).

По свидетельству М.А. Колчина, в первые годы второй половины XVII в. в Соловки было сослано много человек за непризнание никоновской реформы по исправлению богослужебных книг и протест против неё. Среди них видное место занимал князь

Львов, начальник Печатного двора в Москве, которого выслали в монастырь до 1657 г., а в начале Соловецкого восстания (1668) его увезли с острова. Несмотря на то, что в ссылке князь занимался более кутежами, чем ратоборством за старину, его, тем не менее, можно считать одним из первых пострадавших во имя древнеправославной веры (9).

После жестокого подавления соловецкого восстания в 1676 г. оставшихся в живых соловецких «сидельцев» воевода Иван Мещеринов заточил в монастырские казематы. Известно, что ризничего Вениамина воевода «уморил» в тюрьме, пытаясь выведать местонахождение казны обители. Впоследствии вновь назначенный архимандрит Макарий использовал узников в монастырских работах до тех пор, пока чернец Калинин не совершил побег из хлебной палаты (10). Некоторых участников восстания, в основном это были мирские люди, сослали в Пустозерский острог, среди них находился бывший сотник Логин (11). Как ни парадоксально, сам воевода Иван Мещеринов попал в Соловецкую тюрьму за разграбление монастырского имущества. Стараниями Новгородского митрополита Варсонофия воеводу освободили около 1680 г. (12).

Под Преображенским собором монастыря погребено тело бывшего Тамбовского епископа Игнатия (Иван Шангин), доставленного в соловецкое заключение в январе 1702 г. Игнатия разместили в Головленковой башне как опасного преступника. Епископа подвергли жестокому наказанию за сношение с переписчиком книг Григорием Талицким, который составлял выписки из книг об антихристе с применением их к личности царя Петра I, имея поддержку со стороны старообрядцев (13).

Другая судьба ожидала на Соловках сосланного по делу Г. Талицкого Ивана Иванова (1635–1720), московского священника, духовника Петра I. Он был пострижен в монахи с именем Иов. На приглашение царя вернуться в Москву Иов ответил отказом. В 1710 г. он принял схиму с именем Иисуса. Вместе с учениками основал Голгофо-Распятский скит, расположенный на Анзерском острове Соловецкого архипелага. РПЦ отмечает день памяти преподобного Иова, в схиме Иисуса, Анзерского 19 (6 марта) (14).

Бывший игумен Мошнегорского монастыря Иоасаф (Иосаф), заключённый с 1721 г. в монастырскую тюрьму, предположительно являлся старообрядцем, так как его наказали за «некото-

рые дерзновенные важные слова и за перстное сложение противного креста», а также за пострижение монахинь. Историк Г.Г. Фруменков утверждал, что «раскольник» Иоасаф и расстрига Иван Буяновский – одно лицо. Однако в этом же труде Фруменкова в описании тюрем монастыря за 1742 г. говорится, что расстрига Буяновский и бывший игумен Иоасаф содержатся порознь. В исследовании М.А. Колчина это также два разных человека, и фамилия одного из заключённых значится как Обуяновский, бывший иеромонах Соловецкого монастыря. Иоасаф (Буяновский) содержался в подземной тюрьме. Он прославился тем, что, стараясь выбраться с острова, объявил «слово и дело», в результате чего был увезён в Москву для расследования обстоятельств дела государственной важности. Однако узнику не удалось доказать верность своих показаний, поэтому он был жестоко наказан плетьюми и возвращён на Соловки, где и провёл оставшихся ему 26 лет жизни (15).

Несколько раз побывал в качестве ссыльного в Соловецком монастыре епископ Епифаний (1685–1735), бывший иеромонах Киево-Печерской лавры. Он получил епископский сан за рубежом в Ясском кафедральном соборе в 1724 г. Переехав на Украину, Епифаний посвящал в священники, лиц, избранных староверами, выполняя это небескорыстно. По приговору Сената (июнь 1726 г.) он был сослан в Соловецкий монастырь навечно с употреблением «в работу какую будет удобен», где прожил 3 года в числе монастырской братии. Перспектива всю жизнь провести на северном острове не прельщала киевлянина. В июле 1729 г. он сбежал с острова под видом богомольца. Испытав немало трудностей в дороге, Епифаний всё-таки добрался до Киева. Однако на этом его мытарства не закончились. Он был схвачен и отправлен в Московскую синодальную контору. Решение конторы от 8 января 1733 г. было жестким: после наказания плетьюми отослать на средства арестанта в Соловецкий монастырь, где как опасного преступника держать в кандалах. Однако Синод, посчитав, что Епифаний достоин более сурового наказания, приказал 22 февраля 1733 г. лишить его монашеского чина и «отослать в светский суд для ссылки на сибирские горные заводы в вечную работу». В это время Епифанием заинтересовались московские старообрядцы. Получив его согласие перейти в старообрядчество и сделаться архипастырем, староверы потратили немалые деньги, чтобы над Епифанием был немедлен-



но исполнен приговор синодальной конторы. Таким образом, он был высечен плетью и направлен в Соловецкий монастырь. По дороге из Ярославля в Вологду староверы инсценировали разбойничье нападение на кибитку в Коломинском лесу, освободив архиерея, которого успешно доставили на Ветку. Став старообрядцем, Епифаний рукополагал священников для староверов. В апреле 1735 г. русские войска под командованием полковника Я.Г. Сытина в ходе операции по разгрому ветковских слобод захватили Епифания и доставили в Киев, где в июне 1735 г. он умер (16).

Как следует из донесения архиепископа Варсонофия от 4 июля 1743 г., соловецкий узник «раскольник» Авраам Иванов с 1733 г. содержался в Головленковой тюрьме монастыря. Имеются сведения о нахождении данного «раскольника» в 1742 г. в Антоновской тюрьме, где ранее пребывал известный государственный деятель П.А. Толстой с сыном Иваном. Из описания следует, что отец и сын были посажены в тесный, грязный и тёмный наземный каземат. Из-за сырости за полтора года пребывания в нём у П. Толстого сгнила одежда (17).

Несмотря на близость Выгозерского общежительства, являвшегося оплотом староверия на севере, известен только один соловецкий ссыльный с Выга (с 1737 г.). Им являлся Григорий Гаврилов, бывший крестьянин нюхотской соловецкой вотчины, примерно 1700 года рождения. В пятнадцатилетнем возрасте он ушёл с родины на Выг, где своей начитанностью приобрёл доверие жителей Выгозерского погоста и по их просьбе в Санкт-Петербурге был посвящён в священники. По прошествии времени Григорий перешёл в старообрядчество и на Выгозере, как говорится в источнике, стал «раскольническим священником». (18). (Если здесь имеется в виду Выговская обитель, то в ней как скиту беспоповцев не было священников). За переход в старообрядчество Г. Гаврилова наказали кнутом и сослали в Соловецкий монастырь, как сказано, «за некоторую его вину». Из духовного ведомства с семьёй был переведён в крестьянское сословие и водворен в Нюхчу, являвшуюся соловецкой вотчиной (19).

На Соловках закончил свой жизненный путь «расколоучитель» Афанасий Белокопытов, сосланный по правительственному указу от 31 июля 1744 г. «за раскольническое его вымышленное толкование и за написание им важных злодейственных противных тет-

радишек и за непокорство святой православной восточной церкви» (20). Ему грозила смертная казнь, которую заменили ссылкой в монастырь. Перед отправлением на Север старообрядца били кнутом и ему урезали язык. Белокопытов дважды неудачно пытался бежать с острова, за что был обречён пожизненно на заключение в «самом крепком каземате скованным по рукам и ногам» (21).

Не удались попытки побегов и у другого старообрядца, нижегородского посадского человека Григория Дружинина, содержавшегося в кандалах. Он пребывал в монастырском заключении с 1749 г. Как явствует из источников, «находился в помешательстве ума» (22). Смертная казнь была заменена ссылкой в монастырь «раскольнику» сыну дьячка Ивану Яковлеву, привезённому в острог из Санкт-Петербурга по распоряжению Конторы тайных розыскных дел в сентябре 1753 г. Над ним потрудился палач: у арестанта, закованного в ручные и ножные кандалы, были вырезаны ноздри. Судя по особой инструкции, составленной для содержания этого заключённого, И. Яковлев даже в тюремных условиях был способен «свернуть в раскол» кого-либо из окружающих: «А ежели паче чаяния, оный Яковлев станет произносить каковые важные и непристойные слова, тогда ему в рот класть кляп, который вынимать тогда, когда ему пища давана быть и хлеб и том записывать и, содержа секретно, из онога монастыря писать в тайную канцелярию» (23). К тому же, питание «раскольнику» полагалось весьма скудное: хлеб и вода. В таких тяжёлых условиях узник прожил около 7 лет. Он умер в августе 1760 г., не изменив своим убеждениям (24).

Скупые сведения сохранились о заключённом купце-«раскольнике» Якове Сергееве. Известно, что в 1756 г. он содержался в Сумском остроге Соловецкого монастыря. За купцом установили особый надзор как за наиболее опасным арестантом. Ему разрешалось посещать церковь, но запрещалось с кем-либо общаться. В связи с этим предписывалось класть ему в рот кляп (25).

В 1756 г. тайной канцелярией был направлен на вечное содержание в Соловецкий монастырь бывший иеродиакон Боровского Пафнутьева монастыря Мартирий, в миру, Митрофан Васильев. Разрешалось использовать его в тяжких монастырских трудах. Причина столь серьёзного наказания М. Васильева скрывалась под формулировкой «за великоважную его вину». После предварительного избияния кнутом, узника, закованного в кандалы, в марте 1756 г. доста-

вили в Сумский острог, зимнюю резиденцию архимандрита монастыря, который направил М. Васильева в пересыльную тюрьму г. Кеми, ввиду невозможности доехать до островного монастыря. В апреле бывшего иеродиакона доставили к месту назначения (26).

В августе 1793 г. в монастырь прислали отставного казака войска Донского из станицы Нижней Курмоярской Ивана Сухорукова, обвинённого в «раскольническом суеверии и непреклонном опровержении с развращенным умствованием таинства христианской веры» (27). В письме архангельского обер-коменданта Ивана Михайловича Болотникова не была указана мера содержания казака. Архимандрит избрал худший для ссыльного вариант, определив его в тюрьму (28). Бывшего священника войска Донского Ивана Никитина сослали в монастырь в июне 1795 г. для содержания под присмотром и употребления его в монастырские труды. Он обвинялся в «раскольническом суеверии». Ввиду перехода Никитина в лоно синодальной церкви в ноябре 1798 г. по указу Синода от 5 марта 1800 г. он сменил статус колодника на статус монастырского послушника (29).

Особая история связана с ямщиком казачьего полка Филиппом Марковым, которого доставили в монастырь в июне-июле 1795 г. Из скурых сведений о Маркове известно, что он сбежал из полка и общался с «раскольниками». Перед отправкой в Соловки его увещал протоиерей новгородского Софийского собора. Казака, заключённого за «раскольниче суеверие», приказано было содержать в особом, отдельном от других колодников месте: «дабы никто не мог заразиться погибельным его заблуждением» (30). В 1796 г. Ф. Марков по своему желанию перешёл в синодальную церковь, от которой отошёл в 1798 г. По этому поводу архимандрит монастыря отмечал, что раскаялся казак притворно с целью освободиться из тюрьмы (31).

Редко встречается информация о лицах, проживавших в Архангельской губ., которые были направлены в соловецкую ссылку.

В 1799 г. Архангельская палата суда и расправы обвинила группу старообрядцев Шенкурского уезда Архангельской губ. в организации незаконных кладбищ и захоронении на них. Обвинённые были приговорены к наказанию плетьюми и батогами. Архангельский гражданский губернатор Иван Фёдорович Мезенцев отменил приговор палаты в отношении крестьян Борецкого прихода

Ивана Фалилеева, Никифора и Герасима Никитиных, Михайлы Пестова, крестьянина Топецкого прихода Герасима Губницына и крестьянина Кургоминского прихода Данилы Чюракова. (Фалилеев и его соратники организовали в уезде движение за строительство старообрядческой церкви в Борецком приходе вместо синодальной православной). Губернатор распорядился отослать вышеперечисленных староверов на увещание к епископу Архангельскому и Холмогорскому Аполлосу. По всей видимости, они остались верны своим убеждениям, так как губернатор представил Сенату своё мнение о направлении непокорных староверов в Соловецкий монастырь и удерживать их там до тех пор, пока они не откажутся от своих «заблуждений». И только после этого возвратить их на прежнее местожительство. Синод в указе епископу Аполлосу от 23 января 1800 г. сообщил о предписании архимандриту монастыря Ионе содержать новых арестантов отдельно от других преступников. К староверам для увещания предлагалось определить иеромонаха «трезвой и честной жизни». Из письма губернатора от 8 февраля 1800 г. следует, что шенкурские старообрядцы содержатся в Архангельске в ожидании удобного времени для отправки их в Соловецкий монастырь (32). Сведения о пребывании в Соловецком монастыре шенкурских староверов не выявлены.

Манифестом Александра I после пятнадцатилетнего заключения в Шлиссельбургской крепости в 1801 г. был сослан на двухлетнее богомолье в Соловецкий монастырь Семён Семёнович Протопопов (в монашестве Андрей, впоследствии Ануфрий), основатель аароновского согласия в Архангельской губ. Семнадцатилетнее наказание не поколебало убеждения старовера, который стал ещё более ревностным пропагандистом аароновщины (33).

В 1812 г. по высочайшей конфирмации, последовавшей по решению Сената, за приверженность к расколу в тюрьму монастыря был направлен на неопределённый срок государственный крестьянин Орловского уезда Вятской губ. старовер федосеевского согласия Семён Шубин. Прожив долгие годы в заключении, он не изменил своим убеждениям. Умер в возрасте 89 лет (примерно в 1855–1856 гг.) (34).

По высочайшему повелению в апреле 1820 г. был сослан в монастырь отставной солдат (инвалид) Иван Кузнецов за «совра-

шение в раскол» военных нижних чинов. Умер, не раскаявшись, в тюремных застенках в 1836 г. (35).

Был и другой Иван Кузнецов – из казённых крестьян Финляндии, обвинённый в «раскольнической ереси». Прибыл в соответствии с высочайшим повелением в 1825 г. После 1835 г. по повелению императора Николая I его определили рядовым в военную службу (36). (Возможно, эти сведения относятся к его тезке).

Десять лет по высочайшему повелению с 1821 г. провёл на Соловках «за отпадение от православия в раскол» унтер-офицер Железинского полка Кузьмин (Козьмин) Анфиноген (Афиноген). Известно, что у него были отобраны заслуженные ратным трудом награды: знак отличия военного ордена Св. Георгия и серебряная медаль в память 1812 г. В 1831 г. он выбыл в Первый Архангелогородский батальон (37).

В апреле 1823 г. МВД по секретной части известило архангельского гражданского губернатора о высочайшем повелении заключить в Соловецкий монастырь «московских раскольнических наставников Гнусина и Федотова как рассеивателей учения вредного для государства с тем, чтобы они находились там под самым строгим караулом и не могли ни делать, ни принимать посещений» (38). 27 мая 1823 г. секретные арестанты Гнусин и Федотов в сопровождении квартального офицера и двух жандармов прибыли в монастырь. Данный факт подтверждается распиской архимандрита Макария о получении секретных арестантов под свою ответственность (39). Московский мещанин Семён Семёнович Гнусин, известный наставник Преображенского кладбища, старообрядческий писатель, пользовался большим авторитетом среди федосеевцев. Из жизнеописания Гнусина, составленного знатоком старообрядческой истории Н.Н. Заволоко, явствует, что при содействии старообрядца Дружинина, поставлявшего муку в монастырь, Гнусин поддерживал связь со своими единомышленниками из Москвы. Для писательской деятельности он получил более 300 книг и написал ряд произведений в период монастырской ссылки (40). Данные факты говорят о благосклонном отношении к Гнусину соловецкого архимандрита. Не исключено, что староверы-федосеевцы оказывали помощь монастырю в каких-то вопросах (как видим, поставка продуктов осуществлялась старовером). К тому же, в Кемском уезде находился Топозерский старообрядческий скит, пристанище федосеевцев.

Московский мещанин Иван Федотов, единомышленник Гнусина, являлся известным деятелем федосеевщины. В Российском государственном архиве древних актов Е.М. Юхименко обнаружено письмо (автограф) С.С. Гнусина из соловецкого заключения с припиской И. Федотова. Этот ценный документ свидетельствует о драматической судьбе староверов, обречённых до конца жизни провести на северном острове, где «климат более стоит холодной, нежели теплой» (41).

По информации М.А. Колчина, при деле этих видных старообрядцев находилось послание забайкальских староверов, которые просили своих наставников разъяснить многие спорные пункты своего вероучения. «Как распространители вредного государству учения», Гнусин и Федотов в Соловецком монастыре содержались под строгим караулом. Колчин отмечал сплочённость этих староверов: «и там составляли одну душу» (42). В книге Колчина в одном случае написано, что это наставники Преображенского кладбища, в другом – Рогожского кладбища (43). В ведомостях, представленных в Канцелярию архангельского гражданского губернатора из Архангельского губернского правления в 1828, 1830 гг., о раскольничьих наставниках Гнусине и Федотове сказано: «по именам не известны», что говорит о засекреченности этих узников (44).

Тюремное заключение не сломило силу духа федосеевских наставников, до конца своей жизни они оставались приверженцами древнеправославной веры. Умерли в 1839 г. в течение одного месяца: И. Федотов 22 июня, а С.С. Гнусин 27 июня. Оставшиеся после них деньги в размере 65 руб. по духовному завещанию были отданы для поминовения неимущим, преимущественно содержащимся в тюрьме (45). Имеется предположение, что тело И. Федотова было перевезено в Москву и перезахоронено в некрополе на Преображенском кладбище (46). Благодаря стараниям настоятеля Топозерского скита Томилина, С.С. Гнусин был захоронен на старообрядческом кладбище в скиту, располагавшемся на территории Кемского уезда Архангельской губ. Судя по свидетельству писателя С.В. Максимова, местные староверы были недовольны этим обстоятельством, которое, по их мнению, привело к закрытию скита (47). Имеются сведения о захоронении С.С. Гнусина настоятелем топозерской федосеевской общины кемским купцом Терлиным (48).

Шесть лет с 1825 г. по 1831 г. на основании высочайшего повеления в монастыре провёл крепостной крестьянин графини Орловой Иван Анисимов (Онисимов), наказанный за «совращение в раскол» (49).

Нижегородского крестьянина Ивана Низова в 1825 г. по высочайшему повелению за пропаганду «раскола» определили в число штатных служителей монастыря. В 1826 г. он пытался бежать, поэтому и был заключён в тюрьму. Известно, что колодник И. Низов отказался трудиться под стражей. Он заявил, что попытается убить себя, если его будут посылать на работу. По высочайшему повелению после 1835 г. крестьянина отправили на родину (50).

В тяжком преступлении (убийстве малолетнего сына) обвинялся крепостной крестьянин Саратовской губ. Егор Афанасьев, привезённый на Соловки по высочайшему повелению в июле 1826 г. Он принадлежал к старообрядцам-морельщикам (морили себя голодом для спасения своей души). Также проповедовал самосжигательство. Как опасный преступник, находился под строжайшим надзором (51).

Рядовые гвардейцы конного полка Степан Богданов и Леонтий Николаев, сбежавшие с военной службы в «раскольнический» скит мешанина Соколова (местонахождение скита не указано), высочайшим повелением 1827 г. были определены в Соловецкую тюрьму. Оба недолго находились в заточении. Богданов раскаялся, поэтому в 1831 г. его определили рядовым в Архангелогородский гарнизонный батальон. Николаев умер в 1830 г., оставаясь верным своим убеждениям (52).

В 1827–1828 гг. в монастырь привезли двух бывших православных священников Алексея Добронравова и Алексея Степанова (Стефанова), наказанных за побег к старообрядцам и лишённых священнического сана. Оба раскаялись в содеянных поступках. Добронрадов в 1830 г. умер в тюрьме, не дождавшись освобождения. Степанова, присоединившегося к синодальной церкви, по высочайшему повелению после 1835 г. отправили на родину (53).

В 1829 г. Синод направил в соловецкое заключение крепостного крестьянина г. Дурново Егора Сергеева (Сергиева), придерживавшегося двуперстного сложения креста. Этот человек в 1820-х годах вёл себя как юродивый, ходил по монастырям, рассказывая разные пророчества и «нелепости». В результате медицинского освидетельствования врачебным органом Костромского губерн-



ского правления Сергеев был признан умственно здоровым. Он пробыл несколько лет в заключении в Шлиссельбургской крепости и Унежемском монастыре. В Соловецком монастыре он прожил до 1865 г., «раскаявшись во всём, кроме двуперстного сложения» (54).

Рядового лейб-гвардии Преображенского полка Карпа Петрова в 1830 г. прислали в монастырскую тюрьму «за раскол». В 1833 г. он был переведён в арестантские роты г. Бобруйска, оставшись по-прежнему старовером (55). Сохранились дела соловецких арестантов, рядовых лейб-гвардии Московского полка Кирилла Дементьева и лейб-гвардии Преображенского полка Осипа Никитина за 1830 г. Известно, что они обвинялись в «расколе» (56).

В этом же году в монастырь привезли из Ярославской губ. не помнящего родства бродягу Егора Иванова, не повиновавшегося никаким властям. Он разделял взгляды представителей страннической секты. Умер в Соловецкой тюрьме в 1839 г. (57). Чиновник 8 класса Александр Крестинский, по высочайшему повелению в 1830 г. пополнивший ряды арестантов монастыря, являлся федосеевцем. Он обвинялся в «совращении самого себя, своей жены и детей в раскольническую ересь беспоповщины». Имеются сведения, что и в 1835 г. Крестинский находился в тюрьме; не слушал никаких увещаний и не собирался раскаиваться (58).

Крепостной крестьянин Калужской губ. Степан Сергеев по высочайшему повелению поплатился свободой в 1830 г. не только «за крещение себя двуперстным сложением по-раскольнически» — за это можно было бы пол-России посадить в тюрьмы, — а за рассказы нелепостей от религиозного исступления. По свидетельству архимандрита, в 1855 г. С. Сергеев оставался верным своим убеждениям (59).

В 1831 г. по высочайшему повелению в монастырь «навсегда» привезли пахотных солдат, инвалидов из военных поселений: Василия Герасимова, Зах. (вероятно, Захара) Ефимова и Архипа Павлова. Они обвинялись в «распространении раскола». Герасимов и Павлов являлись староверами федосеевского согласия (60).

Арестант пахотный солдат Фёдор Шершнев по высочайшему повелению 1831 г. оказался в Соловецком монастыре за вторичное обращение из православия в «раскол». Он раскаялся и вновь перешёл в лоно синодальной церкви. В 1838 г. его направили в Новгородский Юрьевский монастырь (61).



Пахотные солдаты-староверы федосеевского согласия Кузьма и Филипп Макеевы и Тарас Семёнов, заключённые по высочайшему повелению с 1834 г., пострадали за несогласие крестить своих детей по обряду православной церкви. В документах 1835 г. говорилось, что «ереси своей не оставляют» (62).

Военный поселянин Фёдор Хоменко относился к староверам-странникам. К тому же он пророчествовал, рассказывая свои сновидения. Поселянина доставили в монастырскую тюрьму как секретного арестанта в 1834 г., где он находился до 1846 г. (63). Недолго пробыл на Соловках старообрядец Лев Павлов из Костромской губ. Его привезли в 1835 г.; по высочайшему повелению после 1835 г. он был определён рядовым на военную службу (64).

Для сюжета приключенческого романа подошла бы история заключённого, который скрывался под именем беглого иеромонаха Казанской епархии Илария, постригавшего старообрядцев в иноческий чин. Оказывается, беглый солдат Волков сидел в Соловецкой тюрьме с 1836 г. вместо настоящего Илария (в миру Иван Нестеров). Будучи с солдатом в одной арестантской партии, Иларий уговорил его за приличное денежное вознаграждение поменяться именами. Таким образом, ложный монах Иларий оказался на Соловках, а настоящий сбежал в старообрядческий скит. Когда разобрались, то солдата наказали и отправили на военную службу. А проявившего смекалку бывшего иеромонаха так и не нашли (65).

В 1836 г. в монастырь прислали нового арестанта крестьянина Пермской губ. Петра Вакорина. За вторичное уклонение в раскол и перекрещивание других Пермская уголовная палата приговорила его к наказанию плетьюми и каторге. Однако Комитет министров изменил приговор, послав крестьянина для исправления в монастырь. В связи с раскаянием Вакорина в 1842 г. освободили из заключения с учреждением над ним тайного надзора (56). В письме соловецкого архимандрита Илария за 1838 г. упоминается некий крестьянин Никодим Вакорин, прибывший, в отличие от остальных, по положению Комитета министров. Также Никодим Вакорин значится в списке раскольников-федосеевцев. Больше никаких сведений об этом крестьянине нет (57). Возможно, Никодим Вакорин и Пётр Вакорин являются одним и тем же лицом.

В фонде Архангельской духовной консистории за 1836 г. имеется дело о выдаче Архангельской казённой палатой денег на со-

держание в Соловецком монастыре «раскольнического» наставника Макара Васильева в размере 160 руб. в год (58). По косвенным данным установлено, что приблизительно в 1820–1830-х годах в качестве арестанта в тюрьме находился лишённый священства Спиридон Иванов, обвинённый в нарушении спокойствия церкви и «совращении других в раскол» (59).

Старообрядческого монаха Илария или Ираклиона (в миру – крепостной крестьянин Калужской губ. Иван Сорокин) занесли в патерик Соловецкого монастыря как подвижника, прославившего обитель. Этот старообрядец жил за границей в Белой Кринице, где был знаком с видными старообрядческими деятелями. Когда И. Сорокин приехал в Россию для встречи с родными, его задержали и по высочайшему повелению в 1849 г. направили в Соловецкую тюрьму без назначения срока заключения. Ревностно держа старую веру, Сорокин не поддавался никаким увещаниям. И вдруг вследствие какого-то чудесного сна после десяти лет тюрьмы закоренелый в раскольнических убеждениях человек решил перейти в лоно официальной церкви, что и свершилось в апреле 1860 г. по решению Синода с включением И. Сорокина в разряд старших послушников. В мае 1860 г. он умер в возрасте 38 лет (70).

В 1850 г. по высочайшему повелению в монастырскую тюрьму был заключен государственный крестьянин Смоленской губ. Емельян Климов («раскольнический» монах Елисей). По данным за 1855 г., он оставался «непреклонным в своем расколе» (71).

Бывший священник церкви святого мученика Александра с. Блиновка Пензенской губ. Николай (Никанор) Петров в 1831 г. сбежал в Ирдинский старообрядческий монастырь, став старообрядческим священником. До этого ему пришлось побывать в качестве заключённого в Новгород-Северском монастыре, откуда Петров бежал к «раскольникам». Побег не удался, и по высочайшему повелению в 1852 г. его доставили в Соловецкий монастырь на пожизненное заключение. Несмотря на чистосердечное раскаяние в 1855 г., он находился на острове до конца своей жизни. Известно, что при аресте у Н. Петрова отобрали солидную сумму денег в размере 2060 руб., которые передали в монастырь. На проценты с этого капитала содержали владельца в монастыре. После смерти 84-летнего ссыльного в 1860 г. сын его, Иван Никанорович Протектов, столоначальник Пермской духовной кон-

систории, так и не получил как наследник оставшиеся от отца деньги (72).

В июне 1852 г. ряды арестантов Соловецкой тюрьмы пополнил московский мещанин Михаил Поликарпов, именовавший себя иноком Маркианом. Известно, что до этого он жил в старообрядческих скитах на Буковине. Умер в 1864 г. на Соловках, оставшись старообрядцем (73).

По высочайшему повелению в мае 1853 г. поступил на строгое заключение в Соловецкую тюрьму эмигрант заграничных раскольников в Турции «лжеинок» Ипполит, в миру мещанин Иван Егоров (в некоторых источниках – Егор Иванов), который был задержан в 1852 г. в Москве. Находясь в заключении, изъявил желание присоединиться к единоверию. В связи с этим был освобождён в 1858 г. (74).

«Раскольнический» иеромонах Серафим (мещанин Севастьян Матвеев) в возрасте 51 года прибыл на Соловки в июне 1853 г. Был заключён в монастырь за составление и распространение «зловредных» рукописей. Серафим отказался присягать на верность императору, не внимая никаким увещаниям (75).

По высочайшему повелению в 1853–1854 гг. был определён в тюрьму под строжайший надзор без назначения срока заключения мещанин г. Воскресенска Московской губ. Василий Запегин (Занегин), в возрасте 58-59 лет. Его перевели из Суздальского монастыря, куда он был заключён в 1851 г. «за распространение сектаторских толков, старание совратить православных в раскол и предсказание России бедствий и скорого её окончания» (76). Ввиду того, что он имел склонность совращать других в раскол, его определили на тюремное жительство между непримиримыми врагами. Одним соседом его был представитель еврейской секты, другим – скопец. Заключённый отказался присягать на верность императору. Завершил свой жизненный путь на Соловках в 1863 г. (77).

Крестьянина Ярославской губ. Меркурия Киселёва (Никита Семёнов) привезли в монастырь в 1856 г. Будучи наставником страннической секты, в вологодской тюрьме он присоединился к единоверию и в целях духовного назидания по высочайшему повелению «на время для уверения» был отправлен в Соловецкий монастырь. Однако вологодский губернатор, зачитывая приговор, произнёс: «навечно». Испугавшись перспективы быть похо-

роненным на Соловках, М. Киселёв попытался бежать во время пути в монастырь. Однако его поймали и доставили по месту назначения. При посещении Соловецкого монастыря в 1858 г. император Александр II велел освободить раскаявшегося М. Кисёлева, определив на проживание в монастыре. Однако монастырская жизнь не прельщала М. Киселёва, совершившего вновь побег при помощи единомышленников, прибывших проведать своего наставника. Только в 1865 г. беглеца задержали в г. Кинешме. При нём находилась поэма, освещавшая освобождение узника из соловецкого заключения «судьбами Всевышнего промысла» (78).

В конце 1850-х годов был сослан в Соловецкий монастырь московский мещанин Дмитрий Дмитриев Кринин, обвинённый в противозаконном богослужении на Рогожском кладбище в январе 1856 г.: будучи ямщиком, он заступил на место священника. Кринин проходил по делу, которое завершилось печально известным опечатыванием алтарей рогожских храмов. В феврале 1864 г. он присоединился к синодальной церкви (79).

Из Харьковского тюремного замка в 1857 г. под строжайший надзор в Соловецкую тюрьму перевели мещанина Черниговской губ. Григория Медведева, который подозревался в исполнении обязанности «раскольнического» уставщика. Однако в 1859 г. его освободили в связи с тем, что заключённый изъявил желание принять единоверие и священство (80).

Ровно год прожил в монастыре самарский мещанин «раскольник» Лазарь Шепелев с 1857 г. по 1858 г. Известны ужасающие условия его содержания – чулан в нижнем этаже тюрьмы. М. Колчин пишет: «Трудно, кажется, пробыть один день в этом страшном чулане без света, без воздуха, без тепла... одна мысль о таком житье леденит кровь в жилах». По свидетельству М.А. Колчина, Шепелев умер «от старости и дряхлости», не раскаявшись (81).

Имеются довольно-таки скудные сведения за 1861–1866 гг. о некоем арестанте крестьянине Ег. Воронине, обвиняемом в расколе (заголовок дела). По этим данным нельзя определить, был это старовер или сектант, так как последних в некоторых документах тоже называли «раскольниками» (82).

Летом 1856 г. писатель С.В. Максимов, совершая путешествие по Северу в рамках литературной экспедиции, посетил Соловецкий монастырь. Он хотел повидаться и побеседовать с заключён-

ным в монастыре известным деятелем раскола федосеевщины, своим земляком (костромичом) судиславским купцом Николаем Андреевичем Папулиным. Купец был осуждён за массовую скупку икон из Благовещенского собора г. Сольвычегодска. Народная молва указывала на Соловецкую тюрьму как на место заточения выдающегося старовера. Однако писателю не удалось встретиться с земляком ввиду того, что старец наложил на себя обет молчания. Максимов расспрашивал архимандрита Александра об арестанте. Он узнал некоторые моменты из жизни узника №13, который беспрестанно читал толстые книги в кожаных переплётках (83). Однако выясняется, что Н.А. Папулин в действительности содержался не в Соловецком, а в Кирилло-Белозерском монастыре с 1846 г. по 1858 г. (84). Надо отметить, что о ссылке Н.А. Папулина в Соловецкую тюрьму говорится и в других источниках (85).

Старообрядцы в Российской империи составляли значительную часть населения. В монастырских тюрьмах в основном содержались пропагандисты старообрядчества, или, как их называли, — «расколоучители». Многие из них предпочли умереть в тюремных казематах, чем принять официальное синодальное православие и получить желанную свободу. Скупые сведения сохранились об этих узниках, а ведь среди них были яркие, неординарные личности, которые внесли немалый вклад в развитие старообрядческого движения. К югу от монастыря на небольшом холме находилось старое раскольническое кладбище, где похоронены арестанты, не поддавшиеся почти ежедневным увещаниям и не перешедшие в лоно синодальной церкви (86). Историк монастырской тюрьмы М.А. Колчин писал: «Сколько эти могилы сокрыли горя, страданий, душевных мук, терзаний совести, сомнений, какие горячие сердца и пылкие головы придавлены этими камнями! Да, всё это были люди идеи, люди убеждений глубоких, много передуманных, горько выстрадавших, таких крепких, что никакие бури жизни не могли поколебать их» (87). Среди обретших вечный покой здесь людей много староверов, о чём говорит название кладбища.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Колчин М.А. Ссылные и заточенные в острог Соловецкого монастыря в XVI–XIX вв. М., 1908. С.5–6.

2. Там же. С.ХІ.
3. Куратов А.А. Колчин Михаил Андреевич // Поморская энциклопедия. Т.1.: История Архангельского Севера. Архангельск, 2001. С.192.
4. Колчин М.А. Указ. соч. С.1–2.
5. Там же С.1.
6. Фруменков Г.Г. Узники Соловецкого монастыря. Архангельск, 1970. С.95–99.
7. Шаляпин С.О. Никоновская реформа и северная монастырская ссылка // Свеча-99. Экология духа. Сборник науч. и метод. статей по религиоведению и культурологии. Вып.1. Архангельск, 1999. С.309–328; он же. Законодательная регламентация монастырского заключения старообрядцев в XVII–начале XIX веков // Вестник Поморского университета. Вып.1(3). Серия «Гуманитарные и социальные науки». Архангельск, 2003. С.86–94.
8. Ставропигиальный первоклассный Соловецкий монастырь // Краткое историческое описание монастырей Архангельской епархии. Архангельск, 1902. С.30.
9. Колчин М.А. Указ. соч. С.27–28.
10. Шаляпин С.О. Никоновская реформа и северная монастырская ссылка. С.56.
11. Окладников Н.А. Пустозерские страдальцы. Архангельск, 1992. С.26.
12. Колчин М.А. Указ. соч. С.56–57.
13. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Собрание сочинений в 8 т. Т.7. С.243–271; Колчин М.А. Указ. соч. С.12, 59–60.
14. Колчин М.А. Указ. соч. С.60–61; Соловецкий патерик. СПб, 1914. С.103–136.
15. Колчин М.А. Указ. соч. С.62–63; Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.14, 26, 33.
16. Мельников П.И. (Андрей Печерский). Указ. соч. Т.7. С.232–233.
17. Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.11, 14, 19, 45; Буров В.А. Головленкова тюрьма XVI–XVIII вв. Соловецкого монастыря. СПб., 2000. С.15.
18. Колчин М.А. Указ. соч. С.67.
19. Там же.
20. Там же. С.77–78.
21. Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.32, 94–96.
22. Колчин М.А. Указ. соч. С.79; Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.96–98.
23. Колчин М.А. Указ. соч. С.79.
24. Там же. С. 80–81; Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.19–20, 24.
25. Колчин М.А. Указ. соч. С.82; Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.29.
26. Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.21–22.
27. Государственный архив Архангельской области (ГААО). Ф.и-1. Оп.2. Т.1. Д.865. Л.3об., 11.

28. Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.19.
29. ГААО. Ф.и-1. Оп.2. Т.1. Д.865. Л.4об., 8, 12, 16, 21, 27.
30. Там же. Л.4.
31. Там же. Л.4, 7об., 11, 15об; Д.867. Л.2.
32. Хрушкая Л.Н. Очерки по истории старообрядчества в Шенкурском уезде в XVII–начале XIX в. // Важская земля: из глубины веков до настоящего времени: [материалы науч.-практ. конф.]. Шенкурск, 2007. С.78–84.
33. И.С. Исторические сведения об аароновщине (Новая секта Архангельской губернии) // Памятная книжка для Архангельской губернии на 1863 год. Архангельск, 1863. С.115–128.
34. Колчин М.А. Указ. соч. С.94–95, 167; ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.90.
35. Колчин М.А. Указ. соч. С.96.
36. Там же. С.97; ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.73об.–74.
37. ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.72, 90, 111об.,130, 149; Ф.и-1367. Оп.1. Д.12. Л.4.
38. Там же. Ф.и-1367. Оп.1. Д.150. Л.2.
39. Там же. Л.3об.–4; Автор благодарит главного специалиста ГААО В.В. Фофанову за предоставление информации о данном документе.
40. Агеева Е.А. Судьба старообрядца в императорской России: история жизни «учительного настоятеля» С.С. Гнусина // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Вып.4. М., 2010. С.199–200.
41. Юхименко Е.М. Письмо (автограф) С.С. Гнусина из соловецкого заключения // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Вып.4. М., 2010. С.234–244.
42. Колчин М.А. Указ. соч. С.97.
43. Там же. С.96–97, 160, 162.
44. ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.72об., 90об., 130об.
45. Колчин М.А. Указ. соч. С.97.
46. Юхименко Е.М. Указ. соч. С.242.
47. Максимов С.В. Год на Севере. Архангельск, 1984. С.272–273. Имеются сведения о захоронении С.С. Гнусина настоятелем.
48. Юхименко Е.М. Указ. соч. С.241.
49. ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.34 об., 73, 91, 112об., 158.
50. Колчин М.А. Указ. соч. С.357, 384, 423, 427; ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.73; Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.128.
51. Колчин М.А. Указ. соч. С.46, 163, 168–169; ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.31, 63–68.
52. Колчин М.А. Указ. соч. С.103. ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.98, 113об., 135, 158.
53. Колчин М.А. Указ. соч. С.103, 164. ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.87, 106, 113об., 132, 141, 153.
54. Колчин М.А. Указ. соч. С.104–106.

55. Там же. С.117. ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.146, 155а, 173об.
56. Колчин М.А. Указ. соч. С.160; ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.137.
57. Колчин М.А. Указ. соч. С.45, 133, 164.
58. Там же. С.44–45, 164; ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.137.
59. Колчин М.А. Указ. соч. С.164, 169–170; ГААО. Ф.и-1. Оп.3. Д.967. Л.137, 154.
60. Колчин М.А. Указ. соч. С.44, 161, 165.
61. Там же. С.165–166; ГААО. Ф.и-4. Оп.10. Т.2. Д.46.
62. Колчин М.А. Указ. соч. С.44, 165–166.
63. Там же. С.45–46, 117, 160, 165.
64. Там же. С.121, 160, 166.
65. Там же. С.128–130, 160–161; Мельников П.И. (Андрей Печерский). Указ. соч. С.445–447
66. Колчин М.А. Указ. соч. С.127–128.
67. Там же. С.41, 44, 127–128.
68. ГААО. Ф.и-29. Оп.5. Т.1. Д.1808. Л.1–3.
69. Колчин М.А. Указ. соч. С.160.
70. Там же. С.7, 130, 171; Соловецкий патерик. С.203–205.
71. Колчин М.А. Указ. соч. С.171.
72. Там же. С.133, 172–173.
73. Там же. С.134, 173–174.
74. Там же. С.133, 174.
75. Колчин М.А. Указ. соч. С.175; Фруменков Г.Г. Указ. соч. С.138.
76. Колчин М.А. Указ. соч. С.136.
77. Там же. С.136–137, 176.
78. Там же. С.137–141; Кожурин К.Я. Духовные учителя сокровенной Руси. СПб., 2007. С.280–287.
79. Юхименко Е.М. Старообрядческий центр за Рогожской заставою. М., 2005. С.41–43; Колчин М.А. Указ. соч. С.160–161.
80. Колчин М.А. Указ. соч. С.141–142.
81. Там же. С.14–16, 142.
82. Там же. С.160–161.
83. Максимов С.В. Указ. соч. С.146–154.
84. Пивоварова Н.В. Об одном эпизоде из истории борьбы с расколом в середине XIX в.: Судиславские моленные Н.А. Папулина и их судьба по документам Российского государственного исторического архива // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. трудов. Вып.3. М., 2004. С.363–364.
85. Бурдина Л.В. Старообрядчество в Костромском крае // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. С.218.
86. Колчин М.А. Указ. соч. С.15–16.
87. Там же. С.16.





В.В. КЕРОВ

**СОЦИОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ  
СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ХОЗЯЙСТВОВАНИЯ  
В XVIII–НАЧАЛЕ XX ВВ.**

На всех этапах своего историографического развития литература о старой вере содержит упоминания о различных чертах этого сообщества и внешних обстоятельствах как о факторах активного и эффективного хозяйствования старообрядцев. Однако специальные исследования проблемы факторов, обусловивших экономические успехи сторонников древнего благочестия, стали развиваться лишь в последние годы, когда изучение хозяйственной деятельности старообрядцев стало одним из важнейших направлений истории старой веры. В настоящее время выявлены и хорошо исследованы конфессионально-этические (1), политико-правовые (2), гендерные (3) и прочие, в том числе природно-климатические (4) факторы. При этом, на наш взгляд, недостаточное освещение получили социоконфессиональные факторы. В некоторых работах, впрочем, они упоминаются, иногда как «корпоративные».

Уже И.П. Липранди важной причиной хозяйственного успеха старообрядцев считал взаимную поддержку членов общины (5). П.И. Мельников писал о старообрядцах: «Быстро развились в их руках капиталы, что следует отнести в особенности к внутренней связи, скрепляющей их общества, в которых взаимное вспомоществование составляет едва ли не главнейшую основу». Староверы «помогали во всём друг другу, дела торгово-промышленные вели сообща и всячески поддерживали членов своей корпорации» (6). Это же подчёркивали А.П. Шапов, В.В. Андреев, Н.М. Никольский, А.О. Проворихина и др. (7).

В новейших исследованиях также упоминается роль, которую сыграли «принципы и формы организации старообрядческих об-

---

*Керов Валерий Всеволодович* – д.и.н., проф., кафедра истории России Российского университета дружбы народов, г. Москва

щин», где в условиях замкнутости и автономности развивалась взаимопомощь, взаимовыручка и взаимоподдержка (8). Д.Е. Расков – с точки зрения институциональной и неоинституциональной экономических теорий – объяснял, что староверы смогли наилучшим образом приспособиться к новым социальным и технико-экономическим условиям, «создать крупную и разветвлённую промышленную сеть, опирающуюся как на торговые связи, так и на социальную и духовную общность староверия». Исследователь назвал среди других «культурных и социальных норм» староверов такие как «единство» и «взаимовыручка» (9). А.В. Стадников определил, кроме прочего, конфессиональные (родственные и общинные) связи, в рамках которых формировались жизненные цели членов семей и общин, передавался опыт и традиции (10), осуществлялась взаимоподдержка. Влияние системы отношений в старообрядческой семье называлось неоднократно. А.В. Семёнова, кроме конфессиональной солидарности, упомянула патрональные отношения, перенесенные из семьи в общину (11).

В старообрядчестве сложилась новая концепция собственности с ориентацией на функцию обеспечения сообщества. Но российские «Божьи доверенные», в отличие от протестантов (12), не получали имение непосредственно от Господа. Несмотря на рост личной активности и значение личной ответственности, посредником между Богом и человеком в хозяйственном процессе оставалась в староверии *община верных*. Это представление опиралось на традиционное православное учение о Церкви, прообразом которой и была община. Кроме того, влияли и традиционные крестьянские представления о «расчленённости землевладельческих прав» и посреднической роли общины в предоставлении Божьей земли в пользование крестьянину. Огромное значение имела и нестабильность положения староверов в государстве. Выжить самим и сохранить сообщество, предпринимая усилия лишь поодиночке, без общей координации, старообрядцам бы не удалось.

На определённом этапе староверы считали, что собственностью распоряжаются не столько они, сколько община, имевшая больше прав на обладание имением. Старообрядцы помнили принцип общности церковного имения и говорили, что «глагол мое от диавола ведется, вся вам общая сотворил есть Бог» (13). Когда вступавшие в общину староверы должны были исполнить требование «отдай Хри-

сту своё имущество» (14), речь шла не просто о посвящении имени Богу и осознании ответственности перед Ним. Имение членов общины фактически оказывалось в распоряжении общины.

В результате на рубеже XVIII–XIX вв. сложились и взаимодействовали на благо веры и общины различные формы собственности: 1) принадлежавшая общине юридически или нелегальная; 2) фактическая собственность общины, юридически оформленная на её членов (в основном до середины XIX в.); 3) фактическая частная собственность членов общины, которую не всегда можно отличить от второй формы.

Собственно общинное предпринимательство, управлявшееся попечителями, отчитывавшимися перед общиной (15), приносило прибыль, но не могло иметь массового распространения. Власти не признавали юридические права старообрядческих сообществ, за исключением Преображенской и Рогожской московских общин, оформленных как богаделенные дома. Но и здесь общинам формально принадлежало лишь то, что находилось внутри стен, окружавших богаделенные постройки. Поэтому основная часть общинной собственности была записана на её членов, прежде всего попечителей. Часто это были значительные предприятия и большие участки земли (16).

Так, земля вокруг Преображенского кладбища и строения на ней принадлежали формально отдельным крупным членам общины, но с точки зрения федосеевцев, действительным собственником являлась община, а его распорядителями – попечительский совет. До того, как в 1809 г. Преображенская община оформилась как богаделенный дом, её недвижимость более 37 лет формально считалась собственностью её основателя и руководителя И.А. Ковылина. После того как правительство в ходе очередного витка репрессий в 1831 г. обязало общину продать свою обширную собственность вне стен богаделенного дома, её формально купил на аукционе Ф.А. Гучков, по свидетельствам самих федосеевцев, не заплатив ни копейки (17). Как показывает анализ планов земельных участков и построек вокруг Преображенского, формальные переходы собственности не были единичными в условиях общинного «имения» (18).

Сложилась соответствующая *система управления такой собственностью*. Совет попечителей являлся высшей хозяйственной влас-

тью, хотя «верховным собственником» выступала община, которая по уставу могла потребовать отчёта попечителей и финансовой ревизии (19). Попечители исполняли все функции полноценных предпринимателей и управляющих. Они коллегиально, а в ряде случаев, единолично определяли предпринимательскую стратегию. Речь шла, хотя и об общинном, но вполне современном корпоративном предприятии типа нынешних фондов.

Попечители имели право сдавать земли, заводы, фабрики, торговые заведения и дома в аренду, а «если что из вкладов для пользы дома будет излишне и невыгодно» — говорилось в Уставе Преображенского богаделенного дома — могли продавать, закладывая, получая в каждом случае «согласие общества». *Капитал общины*, чтобы не оставлять его «без оборота», попечители использовали «по их рассмотрению», вкладывая его в ценные бумаги, выдавая ссуды «известным капиталистам и достойным вероятия людям», и могли «обратить его в торговую коммерцию — на их собственном отчёте» (20). Такие операции осуществлялись настолько активно, что некоторые критики заявляли, что, например, Преображенское «кладбище стало не только складом святыни, но и банком» (21).

Основную часть староверческой корпоративной экономики составляли частные, формально, предприятия её членов, составлявшие целые предпринимательские сети. Так, современники обнаруживали, что и Рогожское и Преображенское кладбища окружены множеством домов и предприятий староверов (22). В системе Преображенской общины действовало свыше 3 тыс. предприятий, в том числе 32 крупных и 120 мелких текстильных фабрик (23).

Все эти предприятия властями считались частными, но центром корпорации, *регулятором всей системы оставалась староверческая община*. Её основное назначение было связано с координацией и обеспечением функционирования своеобразного механизма староверческих хозяйственных сетей. Высокую хозяйственную эффективность корпоративного (как и раньше общинного) старообрядческого предпринимательства в конце XVIII–XIX вв. обеспечивало совпадение конфессиональных межобщинных связей и возникших производственно-сбытовых сетей. Систему общероссийских конфессиональных контактов и связей с единоверцами старообрядческие купцы использовали в качестве «товаропроводящей сети» (24).

Основой функционирования предпринимательских сетей являлась общинная *хозяйственная солидарность* членов согласия – сообщества верных. По свидетельству современников, взаимопомощь старообрядцев, руководивших фабриками, и купцов-старообрядцев помогала «им сбывать с выгодой свои произведения, преимущественно пред фабрикантами православными [приверженцами официальной церкви]» (25). Так, в единую систему было организовано «московское» текстильное дело – от закупки материалов до оптовой и розничной торговли, где все звенья находились в руках купцов-старообрядцев одного согласия (26). Координация поставок сырья, производства и сбыта осуществлялась и в других отраслях.

Конфессиональные связи староверов позволяли также осуществлять маркетинговые исследования, недоступные для синодального большинства. С помощью единоверцев хлеботорговцы «постоянно получали точные сведения не только о ценах на хлеб, но и о том, как растёт хлеб, каковы надежды поселян на урожай, каковы запасы помещиков и проч.». То же самое происходило в торговле рыбой, скотом, «съестными припасами». Сеть агентов собирала по всей стране необходимые для торговли сведения об улове рыбы, количестве порожних судов, местных ценах и конъюнктуре в целом (27).

Удалось также наладить внутриобщинные системы кредитования и обращения векселей.

В результате этих процессов старообрядчество стало конфессионально-экономическим сообществом. Уровень и объём прав общины на юридическую собственность её членов не был определён и зафиксирован ни «внешними», ни «внутренними» формальными нормами, а отношения собственности регулировались лишь конфессиональными представлениями.

Община играла важную роль в повышении эффективности старообрядческого предпринимательства, но главную свою задачу в его регулировании она выполняла, непосредственно перераспределяя или организуя перераспределение прибыли предприятий с различными формами собственности. Именно таким образом община обеспечивала реализацию *основных функций* старообрядческого предпринимательства, направленных на поддержание и консолидацию всего сообщества.

· Главной была функция *обеспечения жизнедеятельности общин, увеличение их числа и влияния*, расширение численности их членов. По точному замечанию А.П. Шапова, старообрядцы занялись «городской и заводской промышленностью» именно для того, «чтобы обеспечить своё положение и свои материальные выгоды и усилить свою общину» (28).

Все «состоятельные» члены общин были *обязаны* ежемесячно вносить средства в кассу обществ, непосредственно оплачивать расходы общины. Не всегда деньги проходили через руки руководителей общины. Так, в реестре «о взносе поземельных денег с домов Московской фабрики т-ва господ Гучковых» за 1850 г. отмечено, что из доходов формально частной фабрики выплачивались взносы за общинные земли (29).

· В условиях постоянных гонений не менее важной функцией старообрядческого предпринимательства являлась *защита общин от преследований властей*. Старообрядцы затрачивали огромные средства для нейтрализации репрессивных мер властей, используя коррупционные методы (подкуп священников господствующей церкви и государственных чиновников). По мнению профессиональных «борцов с расколом», даже в годы наибольших преследований со старообрядчеством не удалось покончить из-за того, что «продажное чиновничество в значительной степени парализовало силу распоряжений» правительства. Как показали, в частности, выявленные материалы внутренней бухгалтерии Гучковых (30), на «прокормлении» староверов находились полицмейстеры, квартальные, приставы и пр. «Влияние полиции на беспоповщинские секты в Москве заключается – в их охране», иронизировал агент полиции (31). В провинции подкуп был ещё проще. В уездах и волостях России, доносила агентура полиции, священники синодальной церкви от староверов «большие имеют выгоды, чем от церковных прихожан» (32).

Защитная коррупция получила в старообрядчестве богословское обоснование и называлась «данью», которую можно давать «нечестивым» за сохранение веры: «если требует враг злата – дадите, если почести – дадите». Староверы считали, что «дань» нужна «именно ради содержания древнего благочестия» (33).

· Третьей важнейшей (и собственно экономической) функцией старообрядческого предпринимательства (особенно во вто-

рой половине XVIII–первой половине XIX вв.) *являлось укрепление и расширение самой экономической базы староверческого общества*. Реализация остальных функций предпринимательства требовала роста совокупного капитала общины. Соответственно, значительная часть прибыли должна была вкладываться в развитие дела, но не только в рамках отдельных предприятий, а в хозяйственной системе сообщества в целом. Основной формой реализации данной функции стал расширенный и дешёвый (в Рогожской общине – не более чем под 4% годовых) (34), а иногда бесплатный, беззалоговый хозяйственный кредит. Вновь прибывшие в Москву староверы поселялись в общинных домах, записанных на одного из попечителей, а затем получали «кредиты» от общества для приобретения «средств к независимому существованию», в том числе для создания собственного дела. В Преображенской общине были приняты нормы отсрочки кредита в случае его невыплаты в срок – «два раза по году и ещё полгода». Затем долг мог прощаться, но единственным полноправным собственником капиталов всех членов являлась община. Предприниматель-старовер «становился как бы агентом общины по включению в оборот и приращению её капиталов» (35). Ссуды могли быть небольшими, но были и предназначенные для создания сразу большой фабрики, как в случае А. Носова, получившего 500 тыс. руб. на 3 года без процентов, а на последующие годы – под 4% годовых (36), А. Никифорова, Зенкова, Шелапутиных, Грачева (37) – в Москве, Касцова и др. – в Петербурге. Именно на такие «пособия» возникли первая фабричная окраина Москвы – Лефортово (38), Гуслицкий промышленный район (39) и др.

Таким образом, в первой половине XIX в. *старообрядческое предпринимательство, при его преимущественном частно-семейном, юридически, характере, в значительной степени регулировалось общиной*. Непонятная для борцов со старообрядчеством корпоративная система предпринимательства отразилась в отчётах руководителей МВД. Так, глава антистарообрядческой экспедиции МВД в Ярославскую губернию докладывал, что «миллионы переходят из множества рук в другие только временно; приобретатели, владельцы их не более как экононы, кассиры, действующие только как бы на правах безотчётных прикащиков: их тайный закон: твоя собственность есть собственность веры и общины» (40). П.И. Лип-



ранди, товарищ министра внутренних дел, назвал капитал староверов «как бы учреждением капитализма и социализма» (41).

На следующем этапе, во второй трети XIX столетия корпорация-собственник постепенно трансформировалось в корпорацию собственников. Важным фактором эволюции к *безусловному частно-семейному предпринимательству* явилось активное наступление государства в начале 1850-х годов на крупнейшие общины.

Надо учитывать также, что собственность, попадая в руки инициативных и предприимчивых купцов, не могла не воздействовать на них. Они понимали, как много сделали для преумножения общинного «имения», и постепенно начинали тратить всё больше на свои личные и семейные нужды. Огромное влияние оказывали также общеэкономические процессы, проходившие в XIX в.

Однако и на этом этапе сохранялись некоторые элементы общинного хозяйствования. Даже в 80–90-е годы XIX в. недвижимость для богаделенных домов и молелен приобреталась на деньги общины, но – на имя её конкретных членов (42). И речь шла именно о конфессиональных целях староверческих общин. Так, М.Ф. Морозова, передавая в 1890 г. очередные 50 тыс. руб. «как настоящим так и будущим Попечителям Богаделенного Дома», сопроводила деньги письменным указанием: если Рогожский богаделенный дом будет закрыт «или прият из управления старообрядческого общества», «то весь капитал и проценты с него поступают в полную собственность Рогожского Старообрядческого общества» (43).

Таким образом, именно старообрядческие общины – конфессионально-экономические общины нового типа, периферию которых составляло множество формально частных хозяйств, в конце XVIII–первой половине XIX вв. во многом обеспечили переход от цели ранневыговского периода – «спасения древнего благочестия» к выполнению новой задачи – «возрождению веры». Это приводило не только к расширению старообрядческого сообщества, но и к развитию отечественного предпринимательства. Во второй половине XIX–начале XX в. корпоративизм и взаимовыручка единоверцев в рамках торгово-промышленного предпринимательства в крупном бизнесе естественным образом ослабли. Однако во внеэкономических конфессиональных вопросах социо-конфессиональные факторы продолжали эффективно воздействовать на укрепление староверия нового, XX в.



## ПРИМЕЧАНИЯ

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

2. См., например: Шапов А.П. Русский раскол старообрядчества, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в XVII веке и в первой половине XIX: Опыт исторического исследования о причинах происхождения и распространения русского раскола. Казань, 1859; К[арлович] В.М. Исторические исследования служащие к оправданию старообрядцев. Черновцы, 1883. Т. II; Проворихина А.О. Московское старообрядчество // Москва в её прошлом и настоящем. М., 1916. Вып. XI; Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность. Посвящается памяти Ивана Фёдоровича Токмакова // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2; Мельгунов С.П. Москва и старая вера // Москва в её прошлом и настоящем. М., б/г. Т. IV; Бонч-Бруевич В.Д. Старообрядчество и самодержавие // Бонч-Бруевич В.Д. Избр. соч.: В 3 т. М., 1959. Т. 1; Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983; Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М., 1999; Коялович М.О. История русского самосознания: По историческим памятникам и научным сочинениям. Минск, 1997; Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX—начала XX в. М., 2002; Частное предпринимательство в дореволюционной России: Этноконфессиональная структура и региональное развитие. М., 2010; и др.

3. См., например: Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; Семенова А.В. Национально-православные традиции в менталитете купечества в период становления российского предпринимательства // Купечество в России. XV—середина XIX века. М., 1997; Стадников А.В. Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и московской Рогожской общины) // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы 1997. М., 1997; и др.

4. См., например: Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII—XVIII вв. Киев, 1895. Вып. 1; Никольский Н.М. Указ. соч.; Старцев А.В. Хозяйственная этика старообрядчества // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 2002. Вып. 1; Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки-Стародубья в конце XVIII—первой половине XIX века // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003; и др.

5. См.: Липранди [И.П.] Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект, как в религиозном, так и в политическом их

значении; с некоторыми по сему предмету примечаниями // Сборник правительственных сведений о раскольниках / Сост. В.[В.] Кельсиев. Лондон, 1861. Вып.2. С.102, 156 и др.

6. Мельников П.И. Записка о русском расколе составленная Мельниковым для В.К. Константина Николаевича по поручению Ланского (1857) // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860. Вып.1. С.182; см. также: он же. Очерки поповщины // Мельников П.И. Полн. собр. соч. СПб.; М., 1898. Т.13. С. 209, 326, 327, 328.

7. См.: Шапов А.П. Русский раскол старообрядчества... С. 285, 288; Андреев В.В. Раскол и его значение в народной русской истории: Исторический очерк. СПб., 1870. С.147, 183; Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes. Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes. — Р., 1889. Т.3. Р.389, 390; Проворихина А.О. Московское старообрядчество. С.50, 51; Никольский Н.М. История русской церкви. С.238–239, 241–242 и др.

8. Вышегородцев В. Старообрядческий капитализм // Былое. 1993. №5. С.3; см. также: Беспалова Ю.М. Ценностные ориентации предпринимателей в России (на материалах западносибирского предпринимательства второй половины XIX—начале XX вв.). СПб., 1999. С.75.

9. Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России (на примере московской промышленности XIX века) // Экономическая история России: проблемы поиска, решения: Ежегодник. М.; Волгоград, 2001. Вып.3. С.410, 414.

10. См.: Стадников А.В. Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины. С.62–64.

11. См.: Семенова А.В. Национально-православные традиции... С.438; она же. Предпринимательство в России в первой половине XIX в. // Экономическая история. Предпринимательство и предприниматели. М., 1999. С.26–27.

12. Кальвин настаивал на том, что собственность — это дар Божий конкретному человеку, блага «доверены ему милостью Божьей», переданы ему «милостью Божьего Духа» и т.п. (см.: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. М., Кн.2 (1998). С.407; Кн.3 (1999). С.159, 187.

13. Синицын И.И. Отчёт С.С. Ив. Синицына «О расколе в Ярославской губернии» // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1862. Вып.4. С.148. Воровство общинных средств было крайне редким явлением (см.: Дневные дозорные записи о московских раскольниках. Сообщено А.А. Титовым. М., 1885. С.73 и др.).

14. См.: Федосеевцы: История Преображенского кладбища // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Лондон, 1860. Вып.1. С.9.

15. План или изъяснительное начертание местного положения и внутреннего распорядка Преображенского богаделенного дома (1808 г.) // Материалы для истории беспоповщинских согласий в Москве, федосеев-

цев Преображенского кладбища и Поморской монинского собрания / Сост. Н.[И.]. Попов. М., 1870. С.66. См. также: Журналы заседаний попечителей и выборных от прихожан за более поздний период – 1870–1880-е гг. // ОР РГБ. Ф.247. Оп.3. Д.5. Л.2–12 и др.

16. См.: Дневные дозорные записи о московских раскольниках. – С.89, 92, 102, 125 и др.; Зотова Е.Я. Мастера-литейщики преображенской общины в Москве – продолжатели традиций Выговской пустыни // Выговская поморская пустынь и её значение в истории России. СПб., 2003. С.238–240 и др.

17. Рындзюнский П.Г. Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории московской общины федосеевцев в 40-х годах XIX в.) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С.193, 207.

18. Русакомский И.К. Гучков мост // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 1998. С.124, 126; Сорокин А.[И.] Преображенский дворец в Москве. М., 1880.

19. См.: План или изъяснительное начертание местного положения. С.66.

20. Там же. С.64–66.

21. Гиляров-Платонов Н.П. Вопросы веры и церкви. М., 1906. Т.2. С.549.

22. Leroy-Beaulieu A. L'Empire des Tsars et les Russes. P.406.

23. См.: Дневные дозорные записи о московских раскольниках. С.101; Рустик О. Старообрядческое Преображенское кладбище (как накопились капиталы в Москве) // Борьба классов. 1934. №7–8. С.70; Расков Д.Е. Новые сведения о московских старообрядцах-предпринимателях // Старообрядчество: история, культура, современность. Материалы. М., 2002. С.89. Кроме этих официально зарегистрированных предприятий, действовали и нелегальные (см.: Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX–начала XX вв. С.100–102).

24. Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России: Период феодализма. С.186. См. также: Шапов А.П. Русский раскол старообрядчества. С.256–258.

25. Брянчанинов [П.А.], Арнольди [Л.И.]. О расколе в Костромской губернии (Краткая записка о состоянии раскола и настоящем числе раскольников в Костромской губернии) // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.311–312.

26. См.: Расков Д.Е. Новые сведения о московских старообрядцах-предпринимателях. С.88–89.

27. См.: Мельников П.И. Очерки поповщины. Т.13. С.334–335.

28. Шапов А.П. Русский раскол старообрядчества. С.285.

29. ОПИ ГИМ. Ф.122. Оп.1. Д.502. Л.2.

30. Там же. Д.487. Л.26, 131–140об., 141–141об.; Д.488. Л.9–10: Д.497. Л.69–96об.; и др.
31. Любопытный П. Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762–1866 года // Сборник из истории старообрядчества / Сост. Н.[И]. Попов. М., 1866. Т.2. С.177; Дневные дозорные записи о московских раскольниках. С.18, 37, 177.
32. Дневные дозорные записи о московских раскольниках. С.69.
33. Нечто вроде апологии Федосеевской против Филиппонов, обвиняющих Федосеев в страсти к торговле и деньгам, против тех из Бегунов, которые отвергают деньги как печать Антихриста, и против гонителей древней церкви // Сборник правительственных сведений о раскольниках. Вып.4. С.232–233; Сто статей московских поморского согласия (книга для наставников) // Там же. С.206; Соборное уложение Ирюмского собора 29 мая 1723 г. // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XIX вв. С.333; Послание Варсонофия Иванова Никите Семеновичу Архипову // Там же. С.404; Сеницын И.И. Отчёт С.С. Ив. Сеницына «О расколе в Ярославской губернии». С.161–162.
34. См.: Барсуков В.Л. Пётр III и предпринимательство в России // Сибирь в XVI–XX веках: Экономика, общественно-политическая жизнь и культура. Новосибирск, 1997. С.81. Для сравнения: даже позже, в 30–40-е годы XIX в. банки России выдавали ссуды в ограниченном объёме под залог со ставкой не менее 6%, а чаще 8–10% годовых (см.: Морозан В.В. История банковского дела в России. СПб., 2001. С.147–149).
35. Старцев А.В. Хозяйственная этика старообрядчества. С.78.
36. См.: Рустик О. Старообрядческое Преображенское кладбище. С.76.
37. См.: Федосеевцы. История Преображенского кладбища. С.40.
38. Дневные дозорные записи о московских раскольниках. С.101.
39. Мельников П.И. Очерки поповщины. Т.13. С.328.
40. Сеницын И.И. Отчёт С.С. Ив. Сеницына «О расколе в Ярославской губернии». С.148.
41. Липранди [И.П.] Краткое обозрение существующих в России расколов. С.156.
42. См.: [Шишков А.Н.] О современном положении Преображенского богаделенного дома Секретно // Марков В.С. К истории раскола старообрядчества второй половины XIX столетия. Переписка профессора Н.И. Субботина, преимущественно неизданная, как материал для истории раскола и отношений к нему правительства (1865–1904 гг.). М., 1914. С.756, 757; Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX–начала XX в. С.88.
43. ЦИАМ. Ф.357. Д.11. Л.62.



Д.Е. РАСКОВ

**ЭКОНОМИКО-СТАТИСТИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ  
О НОВГОРОДСКОМ СТАРОВОЕРИИ  
ПО РАЗЫСКАНИЯМ АРСЕНЬЕВА**

*В статье исследуется распространение, география расселения, характер быта и занятий старообрядцев Новгородской губ. 1850-х годов. Основным источником сведений стали архивные материалы об экспедиции Ю.К. Арсеньева по заданию МВД. Материалы показали широкое распространение деревень и моленных староверов, их относительно большее трудолюбие и зажиточность, тесные связи с центрами в Москве и Петербурге.*

Экономическая роль староверов в развитии торговли и промышленности крупных городов известна в литературе (1). Однако для объёмного понимания такого экономико-исторического явления, как старообрядческое предпринимательство этого недостаточно. Большой интерес представляет воссоздание региональной истории общин, занятий староверов, их связей с другими городами. В данной статье предметом изысканий стало уникальное и ценное экономико-статистическое изучение староверия Новгородской губ., предпринятое в середине XIX в. чиновником Ю.К. Арсеньевым.

В 1850-е годы власти всерьёз обеспокоились «верным счислением» тех, кто уклонялся от официального православия. Чиновники особых поручений Министерства внутренних дел в разных губерниях провели особые секретные экспедиции с целью подробного описания статистики, быта, географического расселения, умонастроений и экономических занятий старообрядцев. Обеспокоенность была не напрасной, поскольку сведения, исправно подаваемые губернским и епархиальным начальством, не имели ничего общего с действительным положением дел. Эти

---

*Расков Данила Евгеньевич* - к.эконом.н., СПбГУ

экспедиции оставили уникальный материал по территориальному историко-статистическому изучению старообрядчества, которое было сокрыто от учёта в бесчисленных сёлах и деревнях. В данной статье мы покажем распространённость старообрядчества в таком характерном северо-западном регионе, как Новгородская губ., уделяя преимущественное внимание социально-экономическим сведениям. Вначале мы коснёмся общего значения экспедиций МВД 1850-х годов для исследования старообрядчества и для самих чиновников.

### **«Счисление» староверов**

Самым известным из числа чиновников МВД стал П.И. Мельников, выполнявший эту неоднозначную работу в Нижегородской губ. Углублённое изучение старообрядчества оставило серьёзный след в жизни всех агентов, принимавших в этом участие. Побочным значимым результатом исследований стали публикации по истории и культуре старообрядчества. П.И. Мельников особенно ревностно исполнил это поручение. Как указывает в своей работе В.В. Боченков, Мельников активно работал над «Отчётом о современном состоянии раскола в Нижегородской губернии» вторую половину 1853 г. и весь 1854 г. иногда по 15–16 часов в сутки (2). Впоследствии эти разыскания легли в основу диалогии «В лесах» и «На горах». Достаточно подробные сведения сохранились по Московской губ., где ответственным за выполнение «счисления» был И.П. Липранди.

По словам П.И. Мельникова-Печерского, первые такие сведения были собраны в 1852 г. в 3 губерниях: Нижегородской, Костромской и Ярославской (3). Расхождение с официальными цифрами было на порядок. В Нижегородской реальное число «раскольников» превысило счётное в 8 раз, в Костромской – 5 раз, в Ярославской – 37 раз. Большая разница кроме всего прочего объясняется тем, что чёткой методологии учёта тайных, укрывающихся старообрядцев не существовало. Каждый из чиновников поступал по собственному разумению. Так, И.С. Синицын к признакам раскола в Ярославской губ. отнёс «домашнее употребление лестовок, подручников, ручных кадилниц» (4).

Центральный статистический комитет МВД на основании этих

сведений предположил, что число уклоняющихся в раскол занижено в 10 раз: «Вернее всего можно принять 10% всего наличного населения или 1/6 всего православного населения» (5). Авторы аналитического обобщения высказали справедливое сомнение в том, что официальные сведения вообще можно принимать за ориентир, а также что опрометчиво считать все согласия вместе, поскольку между ними нет единства, а воззрения существенным образом отличаются. Отдельно в статистических таблицах указывались сведения по 8 отдельным губерниям, среди которых и Новгородская. В таблице 1, приводимой ниже, добавлены ещё данные по 3 губерниям: Казанской, Костромской и Симбирской, которые значатся у Мельникова (6).

Эти разыскания проводились в 1852–1855 гг. В среднем разница с официальными сведениями составила 4,6 раза с колебаниями от 37 до 1,7. По Новгородской губ. официально называлось 8436 человек, тогда как по исследованиям экспедиций эта цифра составила 68131, что в 8,1 раз больше. Теперь обратимся к Новгородской губ.

### **Арсеньев и розыск в Новгородской губернии**

Ответственным за проведение данной работы в Новгородской губ. стал чиновник особых поручений статский советник Юлий Константинович Арсеньев (1818–1873), сын известного учёного-экономиста и историка К.И. Арсеньева, который преподавал ряд предметов молодому Александру II. В 1838 г. Арсеньев окончил Царскосельский лицей, в 1839–1842 гг. состоял в Комитете по устройству Кавказского края, в 1850-х годах – уже чиновником особых поручений при МВД. В 1853–1854 гг. провёл экспедицию в Новгородскую губ. и Новолодожский уезд Санкт-Петербургской губ. с целью секретного выяснения современного положения раскола. Впоследствии Арсеньев стал известен как губернатор Олонецкой губ. (1862–1870), а затем Тульской губ. (7). Полевая работа по объезду Новгородской губ., сбору сведений и картографированию заняла у Ю.К. Арсеньева почти год с сентября 1853 г. по июль 1854 г.

Что же известно по разысканиям, проведенным в Новгородской губ.? По открытым источникам – весьма скромные сведе-

**Таблица 1. Результаты разысканий чиновников по губерниям (1852–1855)**

Губерния	Записных раскольников	Уточненные сведения	Расхождение (число раз)	Исполнители
Казанская*	8267	72000	8,7	Мельников
Костромская*	19870	105572	5,3	Брянчанинов, Арнольди
Московская	73485	186000	2,5	Липранди
Нижегородская	20246	172000	8,5	Мельников
<b>Новгородская</b>	<b>8436</b>	<b>68131</b>	<b>8,1</b>	<b>Арсеньев</b>
Олонецкая	3850	18197	4,7	Начальство
Оренбургская	85150	145000	1,7	Начальство
Самарская	28750	85194	3,0	Начальство
Саратовская	25834	125000	4,8	Начальство
Сибирская*	7500	85000	11,3	Артемьев
Ярославская	7454	278417	37,4	н.д.
<b>Итого</b>	<b>288842</b>	<b>1340511</b>	<b>4,6</b>	<b>Синицын</b>

Составлена по: 1. Статистические таблицы Российской Империи, издаваемые по распоряжению Министра Внутренних дел Центральным Статистическим Комитетом: Наличное население Империи за 1858 год / Под ред. А. Бушана. СПб., 1863.



ния. В истории МВД приводится краткое обобщённое описание командировки в Новгородскую губ. и Новолодожский уезд С.-Петербургской губ. Указывалось, что чиновник «представил полную картину современного состояния там раскола», большое внимание уделил молитвенным учреждениям, ересь начальников и распространению учения, указал значение моленных для конкретной местности, связи с другими регионами. С точки зрения описания умонастроения указывалось, что чиновниками отмечены упорство и фанатизм (8). Тем не менее, подробных сведений и деталей, конкретных статистических данных не приводилось.

Было бы большим преувеличением сказать, что полные отчёты Арсеньева по уездам Новгородской губ., сохранившиеся в фондах РГИА, не использовались исследователями. На ценность результатов экспедиций Арсеньева не только для историков, но и для современных исследователей старообрядчества обратил внимание И.Ю. Макаров, который дал краткое и чёткое описание документов экспедиции Арсеньева и опубликовал в качестве приложения инструкцию о проведении экспедиции, один из рапортов Арсеньева из Новгорода и, наконец, ведомость о числе раскольников в Новгородской губ. по уездам (9). В книге О.М. Фишман, посвящённой тихвинским староверам, выдержки из отчётов составили ядро информации по внутренней жизни общин, наставникам, географическому распространению и связям федосеевцев с другими регионами для описания новгородского староверия 50-х годов XIX в. (10). Тем не менее, отчёты Арсеньева ещё содержат много интересных сведений, которые не были отражены в данных публикациях. Редчайшими свидетельствами той эпохи являются наблюдения за мировоззрением и хозяйственной деятельностью староверов, преимущественно из крестьянского сословия.

Внимание будет уделено материалам экспедиций и отчётам Ю.К. Арсеньева по 8 уездам Новгородской губ.: Новгородскому, Крестецкому, Валдайскому, Демьянскому, Кирилловскому, Череповецкому, Устюжскому и Тихвинскому, а также по Старорусскому округу пахотных солдат (11). Эти отчёты отличает полнота охвата, глубина проработки, дополнительную ценность придаёт редкость сообщаемой информации (12).

В инструкции, которую получил чиновник особых поручений от министра внутренних дел Д.Г. Бибикова, предписывалось собрать сведения, затрагивающие и хозяйственные аспекты: «К каким сословиям принадлежат раскольники, сколько их в купечестве, мещанстве и крестьянстве разных ведомств и наименований и каких именно?» (п.3); «Сколько теперь из раскольников означенной губернии постоянно проживает на месте и сколько находится в отлучке, на какое самое продолжительное время и по каким надобностям...?» (п.4); «В каком нравственном состоянии находятся раскольники губернии по образу жизни, по занятиям и по понятиям и во всех сих отношениях в чем именно сходствуют с прочими жителями той губернии и чем отличаются; распространяется ли между ними грамотность; грамотные у каких людей учились, у кого теперь дети их учатся, кого рода книги и рукописи читают, откуда их получают и т.п.» (п.7) (13).

#### **Распространение и социальный состав староверов**

В нижеприводимой таблице 2 обобщена информация по численности старообрядцев в общем числе жителей уездов в абсолютных и относительных цифрах, социальный состав (количество староверов в купечестве, мещанстве и крестьянстве), число жителей каждого уезда, числившихся в отлучке по религиозным и хозяйственным делам. Отдельно приводятся сведения о числе населённых пунктов, в которых было зафиксировано проживание старообрядцев, при этом в скобках приводится общее количество сёл и деревень, которые были отражены в отчётных итоговых ведомостях.

По сведениям Ю.К. Арсеньева, старообрядцы составляли в среднем 11% в 9 уездах и 1 округе Новгородской губ., староверы проживали в 1425 населённых пунктах 8 уездов. Особенно поражают цифры, которые были представлены по распространению староверия в Крестецком уезде. В 386 населённых пунктах из 682 проживали беспоповцы, почти каждый третий житель являлся последователем старой веры. Прежде всего это объясняется тем, что в яме Крестцы продолжал существовать мощный духовный центр федосеевцев, наставники которого окормляли верующих за сотни вёрст от него, распространяя своё влияние далеко

**Таблица 2. Сведения о распространении и социальном составе старообрядчества Новгородской губ в 1853-1854 гг.**

Название уездов	Общее число жителей	Из них «раскольников»	в %	Среди них купцов	Среди них мещан	Среди них крестьян	В отлучке, чел.	Сёл, деревень (общее число)	Число молелен
Новгородский	90757	7413	8	11	19	7383	218	119 (667)	17
Крестецкий	60796	17467	29	115	245	17107	948	386 (682)	16
Валдайский	64215	5574	9	16	68	5490	200	92 (497)	8
Демьянский	67289	7406	11	11	35	7360	221	156 (842)	7
Кирилловский	74071	2380	3	0	2	2378	27	85 (1287)	8
Череповецкий	87520	12854	15	14	9	12829	158	355 (919)	17
Устюжский	59488	3245	5	4	13	3228	98	83	6
Тихвинский	64041	4604	7	9	68	4527	194	149 (1140)	7
Старорусский округ пахотных солдат	62966	8396	13	372	919	—	—	—	7
Итого:	625681	68339	11	552	1378	60302	2064	1425	93

за пределы уезда (например, Логгин Иванов). Немаловажно, что именно в Крестцах начал свою борьбу дьяк Феодосий Васильев – основатель и крупный деятель федосеевского согласия. Большое распространение имело старование в Череповецком и будущем Старорусском уезде. Неожиданные данные были представлены по г. Старая Русса, где на 5467 жителей было зафиксировано 1396 последователей старой веры, то есть 26% населения города. Примерно на одном уровне было распространено старование в Демьянском (11%), Валдайском (9%) и Новгородском уездах (8%). При этом Новгородский уезд выделялся по значимости влияния, поскольку здесь было больше молелен, содержались потайные монастыри и скиты, сюда от мирской суеты городов приезжали именитые купцы Петербурга и Москвы кто на время, а кто коротать остаток жизни. Столь подробные сведения впечатляют. Конечно, до конца не ясен метод сбора информации, поскольку затруднительно предположить, чтобы даже можно было лично объехать все сёла и деревни, где жили староверы. Скажем, в Крестецком уезде Арсеньев пробыл с 10 по 21 октября 1853 г., представив отчёт о численности населения во всех 682 населённых пунктах, из которых в 386 было зафиксировано точное число староверов. Очевидно, что такая работа могла быть проведена только при содействии местного начальства. По отчётам ясно, что лично были обследованы деревни с моленными, в которых жили наиболее влиятельные наставники. Подробная информация о количестве икон, книг, особенностей постройки и внутреннего убранства молелен, а также личные характеристики основных наставников дополняет чисто статистические сведения. Эти оценки свидетельствуют о том, что целые районы Новгородской губ. можно назвать старообрядческими. В первую очередь это касается двух крупных центров беспоповцев – Яма Крестцы и г. Старой Руссы.

По социальному составу староверы в основном относились к крестьянству. Мещане и купцы из среды староверов, составляя очень небольшую часть, компактно проживали в Старой Руссе и Крестцах. В одной Старой Руссе было зафиксировано 372 купца-старовера и 919 мещан, при том что всё население города составляло 5467 человек. В Крестцах ко 2-й гильдии было приписано 10 купцов-староверов и 96 – к 3-й гильдии. Более позд-

ние сведения об общем количестве купцов в уездном городе Крестцы позволяют говорить о том, что почти вся торговая элита исповедовала старую веру (14). В 1866 г. указывалось, что в Крестцах проживало всего 128 купцов. В Валдае 4 купца числились во 2-й гильдии и 8 – в 3-й, в Череповце 6 купцов 2-й гильдии и 8 купцов 3-й, в Новгороде – 3 купца 2-й гильдии и 8 купцов 3-й, в Тихвине 2 купца 2-й гильдии и 7 купцов 3-й. По нескольку купцов было отмечено в Зимогорье, Демьянске, Устьволенской пристани. Поимённого списка в ведомостях не приводилось. Тем не менее, в связи с описанием моленных и наиболее активных деятелей раскола раскрываются некоторые любопытные подробности о самих купцах.

Арсеньев характеризует валдайских 2-й гильдии купцов-поповцев братьев Евфима, Ивана и Григория Корытковых как людей богатых и смышлёных, указывает на их тесные отношения со старшинами Рогожского кладбища, с купцом Василием Рахмановым и конторщиком Корнеевым, с ржевскими старообрядцами, полагает также, что они приняли деятельное участие в «устройстве лже-Митрополии в Буковине». Согласно доношению, на Троицкой площади в каменном доме в особой зале братья Корытковы устроили богатую и великолепно украшенную моленную с иконами древнего письма в богатых ризах. В этой моленной служил зимогорьевский ямщик «замечательного ума» Василий Великодворский (15). В конце таких характеристик Арсенев обычно писал вывод о том, насколько возможен переход в господствующую церковь. В данном случае резюме было таково: «Единственным средством убедить Корытковых оставить раскол есть стеснение их торговли и воспрещение записываться в гильдии. Но и тут успеха верного ожидать нельзя». Тайное наблюдение показало, что в г. Череповце сам городской глава купец Иван Иванович Красильников, последователь филипповского толка, записанный по православию, содержал моленную, где собирались на праздники старoverы.

Примечательные характеристики касаются и наиболее активных крестьян. О Василии и Кузьме Фроловых из д. Жилое Рыдно Новгородского уезда говорится: «Мужики умные, очень богатые. Во всём Тесовском округе они имеют большое значение, в особенности Василий, который отправляет богомоления у зажи-

точных крестьян и везде слывет под именем отца Вассиана. Обратиться к Св. Церкви они никогда не согласятся». Крестьянин Кирилловского уезда Иван Яковлев Кол описывается как «умный, хитрый и начитанный старик», который ведёт воздержанную жизнь, употребляя лишь хлеб, квас и сырые овощи.

### **Хозяйственные занятия и региональные связи**

Представление о характере занятий местных крестьян и купцов старообрядцев дают сведения об отлучках. В Крестецком уезде находилось в отлучке 945 староверов: 482 человека – для продажи товара, 218 – для прохода барки судов по р. Мста, 239 – на работах на железной дороге Петербург–Москва, несколько человек – на Преображенском кладбище в Москве (16).

В Валдайском уезде в отлучке значилось 200 человек. Большая часть в соседних Новгородском и Крестецком уездах – 74, на работах по железной дороге – 64, в Боровичах по делам судопромышленности – 27, по торговым делам в Москве – 14 человек. В Старой Руссе признавали власть Волковской богадельни. В Новгородском уезде также больше ощущалась связь с центром федосеевцев в Петербурге. Из 218 староверов, находящихся в отлучке, 19 отлучились на Волковское кладбище, 20 по извозу в Петербурге, 9 – ловить рыбу в о. Ильмень. Покровительство новгородским молельням оказывали петербургские купцы Михайлов, Глотов, Зиновьевский, Кузьмин, московские купцы Егоров, Стрелков, Гучков. Валдайских купцов братьев Корытковых навещал священник из Ржева Смирнов, часто они сами ездили на Рогожское кладбище.

В Кирилловской уезде сказывалась близость к Олонецкой и Архангельской губ. В отлучке значилось 27 человек преимущественно для «богомоления в Лексинских и Даниловских скитах». В Череповецком уезде отмечается, что половина в отлучке по хозяйственным вопросам, из них 11 занимаются извозом в Петербурге. Отмечено, что череповецкие староверы «необщительны, суровы и дерзки, они чуждаются всякого умственного образования, но зато промышленны, трудолюбивы и живут в полном достатке» (17). В Демьяновском уезде в отлучку в основном направлялись в соседние уезды для продажи и покупки

**Таблица 3. Перечень населённых пунктов  
Новгородской губ., где были зафиксированы моленные  
и которые считались чисто старообрядческими**

Название уездов	Населённые пункты, в которых находились моленные	Чисто старообряд- ческие деревни, иногда скиты и монастыри
Новгородский	Бор, Бронницы, Запередолье, За- дубовье, Жилое Рыдно, Ильюш- кин остров, Мшага	Ильюшкин Ост- ров, Запередолье, Задубовье, Жилое Рыдно, Бор
Крестецкий	Большие Жабницы, Горка, Дуб- ки, Дворище, Ерыньи, Крестцы, Шутиловичи, Соменка, Приста- ни, Березка, Пырищи, Добрости, Подол, Талыжно, Старково	Добрости, Пыри- щи, Шутиловичи, Дубки, Горка
Валдайский	Валдай, Зимогорье, Хотилова, Костково, Серганиха, Лучки	Костково, Серга- ниха, Лучки
Демьянский	Высочка, Олишанка, Белый Бор, Гористицы, Астрешно, Дуброва	Олишанка, Горис- тицы, Астрешно
Кирилловский	Медведь, Сварозеро, Давыдово, Фатьяново, Маньшинской, Дуб- рова	Нет
Череповецкий	г. Череповец, Крутец, Кунжа, Рамешки – открытые и Конда- ши, Клопузово, Крутец, Квасю- нино – закрытые	Кунжа
Устюжский	Селище, Брикуново, Гуськи, Пе- стово-Корельское, Сомина, Мар- тынково	Нет
Тихвинский	г. Тихвин, Горка, Григоркино, Верховье, Пакшеево, Сара, Нос, Дубровка	Нет

сельскохозяйственных товаров, несколько человек по торговым делам находились в Петербурге. Главным занятием местных жителей называлось хлебопашество и рубка дров.

Арсеньев особо выделял, что староверы Крестецкого уезда трудолюбивы и промышленны, «не преданы пьянству, честны и богаты», у них высоко развито чувство братства. Деревни староверов были больше похожи на посады или местечки. Среди занятий у староверов Крестецкого уезда преобладали хлебопашество, рыбная ловля, провоз барок, «почтовая гоньба» и сплав леса, извоз, откорм телят, сбор ивовой коры и бересты. Арсенев отмечал, что валдайские старообрядцы «трудолюбивы, промышленны и богаты». Как видно, для большинства сельское хозяйство не было главным источником доходов. Летом валдайские старообрядцы нанимались в лоцманы по рекам Мста и Березай, а зимою строили барки, рубили лес, гнали смолу и дёготь, изготавливали на продажу сети и неводы. По свидетельству отчётов, пахотные солдаты Старорусского округа «богаты и промышленны, они благоденствуют в полном смысле слова», обладая лесом, полями, сенокосами и рыбной ловлей, возможностью использовать заёмные средства.

### **Радикальность толков и богатство**

Подавляющее большинство староверов Новгородской губ. — беспоповцы. Из них наибольшее распространение имели федосеевцы и различные близкие им толки (18). В Крестецком уезде были отмечены и филипповцы. Чиновник отмечает, что брачные узы у федосеевцев-безбрачников были более прочными и нерушимыми, а семейная жизнь более мирная и нравственная. В Валдае и Зимогорье числилось 160 человек поповцев, из их среды вышел известный деятель Пётр Великодворский, участвовавший в основании Белокриницкой иерархии.

Встречаются более экстравагантные толки и согласия. Коснёмся подробнее одного примера. Речь идёт о Калиновской секте, основателем которой в 1821 г. были Калина Ефимов и московский мещанин Иван Афанасьев. «Люди эти убедили простолюдинов, — написано в отчёте, — что царствия небесного можно достигнуть только через безбрачие и жертвование всего имуще-



ства в пользу церкви, что моления должно совершать в позднее ночное время, впотьмах, по совершении свального греха. Нелепая секта скоро развилась по всей деревне, соблазн наслаждений чувственных привлекал ежедневно новых последователей Калиновской секты, моления бывали многочисленные, шумные... Деньги и приношения разного рода сыпались к Калине со всех сторон, и он, в короткое время значительно разбогатев, откупился со всем семейством на волю». Значение этой секты было достаточно локальным, она не распространялась за пределы д. Астрешно Демьянского уезда. В этом случае представляет интерес чёткая связь, прослеживаемая в отчёте, между учреждением новой секты и материальным благополучием её основателей. Существование самого учения ускользает в данном описании, но чётко прослеживается требование жертвовать имущество в пользу церкви, то есть более строгое отношение к стяжанию в миру. Деньги и приношения «сыпались» и помогли разбогатеть и заплатить выкуп. Твёрдость веры, создание нового учения непосредственно приводит к богатству. Вряд ли связь тут прямая. Нельзя не принимать во внимание и того обстоятельства, что для чиновников было удобно успехи распространения старой веры относить исключительно к материальному фактору. Всегда в отчётах по контрасту говорится о бедности и незавидном положении священников господствующей церкви и местной власти. В данном примере видно, что желание придать учению более радикальный характер, чёткое противопоставление окружающему миру помогают сформировать независимую организационную структуру, которую называют в данном случае «сектой» ввиду крайне ограниченного распространения. Как будет показано, близким примером является странническое согласие, следы которого пытались найти в Новгородской губ. Отказ от мира, более жёсткие требования к участникам, более жёсткий контроль приводили к успехам в миру, к щедрым пожертвованиям от мирских.

Большие средства идут на устройство моленных. Федосеевцам, филипповцам и немногочисленным поповцам удаётся содержать богатые моленные с иконами древнего письма часто в серебряных окладах, с древними рукописными книгами как богослужебными, так и душеполезными. В Крестцах известны были моленные в домах купца Фёдора Михеева, мещанина Логина

Иванова, весьма влиятельного в округе. В моленной д. Дубки насчитывалось 60 образов, в монастыре Старорусского уезда — 300 образов, включая «Всевидающее Око Божие», «Пророка Иону», «Душевная чистота», «Блаженное чрево». Арсеньев отмечает, что в каждом семействе у федосеевцев Крестецкого уезда можно было найти Псалтыри, Апокалипсисы, Четьи-Минеи, сочинения Ефрема Сирина, Скитское покаяние и Цветники, которые приобретались в Москве на Преображенском кладбище и в Петербурге на Волковском. Кроме молелен в Новгородском уезде процветали монастырь с 30 инокинями в д. Бор, скит на Ильюшкином острове, купленном петербургским купцом Филиппом Андреевым. Большой монастырь, обнесённый высоким деревянным забором, был устроен в д. Старое Демидово Старорусского уезда. В него входили большое двухэтажное здание, 7 изб, кельи, кухня, столовая, кладовая, погреб и сарай. В библиотеке насчитывалось более 200 книг.

### **Заключение**

Целью сбора экономико-статистических сведений о новгородских староверах было понимание фактического положения дел и установление причин явления. Арсеньев сделал смелый вывод, что главной причиной распространения и усиления раскола являлись слабость священников и коррупция полиции. Нередко чиновнику приходилось скрывать свои истинные намерения по сбору сведений не только от староверов, но и представителей власти. Зачастую Арсеньев сетует на низкую подготовку и начитанность православных священников, которые не могли вступать в полемику с наставниками федосеевцев, отличавшихся начитанностью и более строгой жизнью. Старообрядцы стали постоянной статьёй доходов для полиции и священства. Точность характеристик, систематические наблюдения выделяют разыскания Арсеньева. Более поздняя деятельность Арсеньева на посту Олонецкого губернатора показывает, что он смог, насколько это возможно, сохранять трезвый взгляд на староверие, видя в нём объективную созидательную силу и выступая за ослабление излишних притеснений (19). Тем не менее было бы преувеличением идеализировать цель сбора информации. Точные сведения

могли повредить наставникам и наиболее активным деятелям староверия, поскольку информация давала возможность для преследования. Нередко описание личностей наставников заканчивалось коротким призывом к действию: «непременно удалить», «сослать», «выслать», «требует сильных и крутых мер», «посадить в самый отдалённый и строгий монастырь».

Разыскания показали широкое распространение и «укорененность» староверия в Новгородской губ. Было зафиксировано почти полторы тысячи населенных пунктов, где проживали староверы, почти сотня моленных с полным описанием руководителей, состава икон и книг, убранства. Большую ценность представили социально-экономические сведения о характере занятий и региональных связях новгородских староверов. Было отмечено, что везде староверы жили более богато и зажиточно. В редких случаях основным источником было хлебопашество, по большей части же занимались отхожими промыслами, извозом, торговлей, были задействованы в строительстве железной дороги. Безусловно, сказывалась и равноудалённая близость к основным конфессиональным центрам федосеевцев: Преображенской общине в Москве и Волковской общине в Петербурге. По мере приближения к Петербургу росло влияние Волковской общины, по мере приближения к Москве – Преображенской. Дополнительный интерес вызывают упоминания об уникальных толках в Новгородской губ. Официальные сведения связывают внутреннее деление на толки не только с ростом влияния особого учения и популярности лидера, но и с ростом экономических возможностей, которые позволяли украшать моленные и откупаться на волю. В целом, эти редкие сведения существенно расширяют понимание социально-экономической роли староверия.

#### **ПРИМЕЧАНИЯ**

1. Расков Д.Е. Роль купцов-старообрядцев в развитии текстильной промышленности (по материалам Московской губернии) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. трудов. Вып.3. М., 2004. С.434–467; Он же. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.8. М., 2000. С.53–57; Седов А.В. Кержаки. Н.Новгород, 2005.

2. Боченков В.В. П.И. Мельников (Андрей Печерский): мировоззрение, творчество, старообрядчество. Ржев, 2008. С.58.
3. Мельников-Печерский П.И. Счисление раскольников // Полное собрание сочинений. Т.14. СПб., 1898. С.379–380.
4. Там же. С.390.
5. Статистические таблицы Российской Империи, издаваемые по распоряжению Министра Внутренних дел Центральным Статистическим Комитетом: Наличное население Империи за 1858 год. Под ред. А. Бушена. СПб., 1863. С.235.
6. Мельников-Печерский П.И. Указ. соч. С.388.
7. Расков Д.Е. Роль купцов-старообрядцев в развитии текстильной промышленности (по материалам Московской губернии). С.434–467; Кораблев Н.А., Мошина Т.А. Олонекские губернаторы эпохи Великих реформ // Российская история. №3. 2009. С.156–163; Русский биографический словарь. Т.2. СПб., 1900. С.322–323.
8. Варадинов Н. История Министерства Внутренних дел. Кн.8: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С.637–638.
9. Макаров И.Ю. Экспедиция Ю.К. Арсеньева в Новгородскую губернию 1853–1854 годов // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.3. М., 1995. С.2–8.
10. Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003; она же. Очерк истории федосеевства в Новгородском крае. XVIII–XX вв. // Новгородское староверие. Великий Новгород. М., 2009. С.28–63.
11. В Белозерском и Боровичском уездах староверов выявлено не было.
12. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.1284. Оп.208. Д.480в. «Отчёт Арсеньева о состоянии раскола в Новгородской губернии и в Новолодожском уезде С.-Петербургской губернии»; Дополнительный интерес представляют более пространственные версии отчётов по отдельным уездам в материалах фонда К.С. Сербиновича: РГИА. Ф.1661. Оп.1. Д.445. (Отчёт о состоянии раскола в Валдайском уезде (Л.58–79); Отчёт о состоянии раскола в Новгородском уезде (Л.80–96); Краткий очерк настоящего положения раскола в 7 округах пахотных солдат Новгородской губернии (Л.97–108); Отчёт о состоянии раскола в Крестецком уезде (Л.109–133)).
13. Макаров И.Ю. Указ. соч. С.5–6.
14. Богословский Н. Материалы для истории, статистики и этнографии Новгородской губернии, собранные из описаний приходов и волостей // Новгородский сборник. Вып.IV. Новгород, 1865. С.8–9.
15. РГИА. Ф.1284. Оп.208. Д.480в. Л.137об.–141об.
16. Там же. Ф.1661. Оп.1. Д.445. Л.110.

17. Там же. Ф.1284. Оп.208. Д.480в. Л.264.

18. В обзоре по Крестецкому уезду отмечено, что встречались различные локальные толки федосеевцев: ануфриевщина, дмитровщина, титловщина, яковлевщина.

19. Пашков А.М. Неопубликованная рукопись А.С. Пругавина о гонениях на выговских старообрядцев при Николае I: неизвестный эпизод народнического «расколоведения» // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). Вып.3. М., 2004. С.339–357; Ружинская И.Н. Выг в конфликте консерваторов и либералов 50-60-х гг. XIX в. // Старообрядчество: история, культура, современность. Т.1. Материалы. М., 2005. С.93–101.



В.В. МАШКОВЦЕВА

**СТАРООБРЯДЦЫ ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ  
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX–НАЧАЛА XX ВВ.:  
ОБЗОР ИСТОЧНИКОВ**

Зарождение староверия на вятской земле относится ко второй половине XVII в. В числе первых, кто не принял реформы Никона, оказался епископ Вятский и Великопермский Александр. В 1663 г. он отправил царю Алексею Михайловичу челобитную на патриарха, в которой подверг критике все его нововведения. Однако в силу оказанного давления, на Соборе 1666 г. вятский епископ вынужден был раскаяться в содеянном. Только получив прощение Собора, Александр в 1669 г. смог вернуться в свою епархию. В дальнейшем численность приверженцев староверия в вятском крае будет расти, и данный регион станет одним из центров старообрядчества в России. Так, если в 1861 г. в Вятской губернии проживало 47125 старообрядцев, то в 1877 г. – 51814, в 1895 г. – 82433, в 1901 г. – 90505 человек (1). В распоряжении исследователя вятского старообрядчества имеется широкий спектр источников разных видов, использование которых в комплексе позволяет проанализировать все основные аспекты обозначенной темы: конфессиональную политику властей по отношению к старообрядцам, культовые и образовательные центры староверия и их историю, взаимоотношения старообрядцев с адептами Русской Православной Церкви, географию распространения и догматику старообрядчества, его основные толки и согласия и т.п. Дадим характеристику основных источников по истории вятского старообрядчества второй половины XIX–начала XX вв. в соответствии с общепринятой их классификацией.

**1. Законодательные материалы.** Данную группу источников составляют государственные акты и ведомственные циркуляры,

---

*Машковцева Виктория Вячеславовна* – к.и.н., доцент кафедры отечественной истории Вятского государственного гуманитарного университета, г.Вятка

нашедшие отражение, прежде всего, в Полном собрании законов Российской Империи и «Законах о раскольниках и сектантах с разъяснениями Святейшего Синода и Правительствующего Сената» (2). Богатый законодательный материал содержится также в «Собрании постановлений по части раскола» и «Обзоре мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год» (3). Указы и распоряжения светской и духовной власти определяют курс конфессиональной политики государства и позволяют проследить динамику государственно-старообрядческих отношений: от жёстких, силовых мер борьбы с приверженцами староверия (Николай I) к использованию просветительских форм воздействия на них (Александр II, Александр III).

Наиболее значимыми нормативно-правовыми актами рассматриваемого периода являлись: «О порядке избрания раскольников в общественные должности волостного и сельского управлений государственных крестьян» (1863), «О правилах для учреждения православных церковных братств» (1864), «Правила о метрической записи браков, рождения и смерти раскольников» (1874), «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» (1883), «Об укреплении начал веротерпимости» (1905), «О порядке образования и действия старообрядческих и сектантских общин» (1906). Подчеркнём, что законодательные акты второй половины XIX в. содержат определённый дискриминационный элемент и свидетельствуют о значительном ограничении прав староверов по сравнению с адептами Русской Православной Церкви.

Законодательные акты регламентировали также и миссионерскую деятельность официальной церкви, формы и методы работы духовенства. В частности, они разъясняли, как должно было производиться увещание «уклонившихся в раскол» (его порядок и характер), раскрывали цели и задачи организации церковных братств, определяли круг их полномочий и пр.

**2. Материалы делопроизводства.** Важными источниками делопроизводственного характера являются ежегодные «Приложения к отчёту вятского губернатора» и «Обзоры Вятской губернии» (4). В них представлена такая значимая для нас информация, как численность старообрядцев в соотношении с другими конфессиональными группами, характер взаимоотношений

староверов с адептами официальной церкви. В данных источниках указаны также основные направления деятельности Русской Православной Церкви, миссионерских организаций на территории Вятской губернии и её результаты. Большую значимость имеет также «Записка с изложением извлечённых из дел Святейшего Синода и канцелярии обер-прокурора за последнее десятилетие сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу» (5). В данном источнике содержатся материалы о молельных домах старообрядцев, представителях старообрядческого клира («лжепопах» и «лжеепископах»), о браках старообрядцев, конфликтах между ними и духовенством Русской Православной Церкви и пр. Собранная информация касается различных губерний страны, в том числе и Вятской. Это позволяет исследователю сопоставлять факты и делать более объективные выводы.

Наиболее ценными представляются неопубликованные делопроизводственные материалы, хранящиеся в фондах архивов. В ходе исследования обозначенной темы нами было изучено 27 фондов четырех центральных и местных архивов: Российского государственного исторического архива (г. Санкт-Петербург), Центрального государственного архива Удмуртской Республики (г. Ижевск), Государственного архива Кировской обл. (г. Киров), Государственного архива социально-политической истории Кировской обл. (г. Киров).

Из центральных архивохранилищ страны следует выделить Российский государственный исторический архив (РГИА), где отложился богатый материал, касающийся развития государственно-старообрядческих отношений. В частности, в фондах РГИА содержатся документы о закрытии старообрядческих молелен, изъятии богослужебной литературы, организации обысков в домах староверов и т. п.; о наиболее активных распространителях старообрядчества; прошения о переходе в староверие, возвращении книг (Ф.515, 797, 1263, 1276, 1284). Большой интерес представляют материалы по истории крупнейших старообрядческих центров Вятской губернии, таких как с. Старая Тушка, д. Наймушинская, с. Русский Турек и др. В них находились известные старообрядческие молельные дома, историю которых позволяют воссоздать документы. Кроме того, мы можем получить представление о миссионерской деятельности православных служителей культа. На-



пример, в архивных делах нашли отражение вопросы организации братских школ на территории губернии, источников их финансирования, подготовки преподавательского состава (Ф.803).

Среди документов Государственного архива Кировской области (ГАКО) важными в деле понимания вероисповедной политики самодержавия в отношении старообрядцев являются циркуляры и распоряжения Министерства внутренних дел, которые имеют руководящий характер. В них сформулированы основные направления религиозной политики, её цели и задачи.

Большую информационную ценность имеют материалы переписки вятского губернатора с уездными исправниками, приставами (в частности, распоряжения губернатора, рапорты исправников и приставов о результатах их исполнения) и епископом Вятским и Слободским (Ф.582, 583). Данные документы позволяют выявить содержание конфессиональной политики государства по отношению к старообрядцам и пути её реализации на местах. За наиболее активными распространителями староверия устанавливался строгий полицейский надзор. О выявленных в ходе его фактах приставы и исправники сообщали в своих рапортах губернатору (Ф.582, 716). За неподчинение староверов светским или духовным властям, нарушение ими действовавшего законодательства была предусмотрена целая система наказаний. Степень их жёсткости зависела от тяжести содеянного и определялась судом. Материалы следственных дел составляют значительный пласт архивной документации (Ф.20, 24, 56, 60). Из них мы можем почерпнуть информацию о пропагандистах старообрядческого вероучения, формах и методах их деятельности, о старообрядческих молельнях и хранившихся в них книгах, иконах, предметах церковной утвари, изымаемых при обыске представителями власти, о наказаниях, которым подвергались старообрядцы, и пр.

Активную деятельность, направленную на возвращение староверов в лоно официального православия, вела Русская Православная Церковь. Среди вятских миссионеров следует особо выделить М. Фармаковского, Ф. Тихвинского, И. Маракулина, Д. Шерстенникова и др. Миссионерами ежегодно составлялись отчёты, которые содержат богатый материал по истории старообрядчества. В первую очередь они позволяют выделить районы компактного проживания старообрядцев на территории губернии, численность староверов в каждом из уездов. В частности, в 1897 г. в

Уржумском уезде проживало 10 847 старообрядцев (6), Орловском – 7 533 (7), Яранском – 2 098 (8), Глазовском – 30 602 (9). В уездах, входивших в состав Сарапульского викариатства (Малмыжском, Сарапульском, Елабужском) насчитывалось 24 303 старовера (10). При этом общее количество «ревнителй древнего благочестия» в губернии составляло 85 404 человека (11).

Следует подчеркнуть, что количество приверженцев староверия в Вятской губернии постоянно возрастало. Причиной этого, вероятно, служил естественный прирост численности старообрядцев. Однако можно предположить, что год от года становились более частыми случаи «уклонения в раскол», чему пытались воспрепятствовать православные священнослужители. Епископ Вятский и Слободской, а также миссионеры в своих рапортах епархиальному начальству и годовых отчётах о проделанной работе, анализируя сложившуюся ситуацию, выделяли следующие причины распространения староверия.

В первую очередь, этому способствовала слишком большая территория приходов, вследствие чего многие прихожане крайне редко имели возможность общаться со своим священником, а значит, редко исполняли христианский долг исповеди и святого причастия.

Во-вторых, укрепляла старообрядцев в вере их сплочённость. Чувства коллективизма, взаимовыручки некогда помогли старообрядцам выстоять и претерпеть обрушившиеся на них гонения со стороны как светских, так и духовных властей. Среди староверов были состоятельные люди (например, в Уржумском уезде – богатые лесопромышленники Бушковы и Шамовы), которые всегда поддерживали нуждавшихся, оказывали им материальную помощь, способствовали единению старообрядцев. Так, например, миссионер Фёдор Тихвинский, анализируя ситуацию, сложившуюся в с. Русский Турек Уржумского уезда, пишет, что данный центр старообрядчества представляет собой «тесно сплочённую, религиозно-экономическую общину, в коей одно держится другим: рубль растёт верою, а вера крепнет рублём. Общинный строй поддерживается благоустроенными моленными, широкой благотворительностью и своевременной в нужде помощью „своим“, питанием бедных поминальными обедами в богадельном доме и экономической зависимостью населения от щедрот работодателей богатых лесопромышленников – раскольников. Крепка такая община» (12).

В-третьих, распространению старообрядчества способствовали материальные выгоды его приверженцев, их лучшая обеспеченность по сравнению с адептами официальной церкви. Сами староверы высказывали недовольство сбором руги православным духовенством, платой, взимаемой православными священниками за совершение различных религиозных обрядов (крещение младенцев, погребение умерших, венчание и др.). Действительно, это имело место быть, но данные факты не стоит возводить в абсолют. Кроме того, исследователи старообрядчества подчёркивают, что, как правило, взимание платы свидетельствовало о тяжёлом материальном положении, которое вынуждало священников брать деньги с прихожан за отправление духовных треб. Наконец, справедливости ради, отметим, что и представители старообрядческого клира тоже служили не бескорыстно.

В-четвёртых, развитию староверия, как отметил епископ Вятский и Слободской Аполлос, способствовало «невежество раскольников» (13), их необразованность. Православные миссионеры многократно подчёркивают это в своих отчётах. Так, священник Александр Попов, давая характеристику «лжепопам» Глазовского уезда — крестьянам Иустину Семёновичу Порубову и Алексею Терентьевичу Порубову, отмечает, что оба они «люди малограмотные и невежественные, по своему умственному развитию и религиозным познаниям в невежественной пастве своей ничем не выделяются» (14).

Однако такое отношение адептов официальной церкви представляется нам не вполне объективным, не лишённым предвзятости. Безусловно, не все старообрядцы были грамотными, однако среди их духовных наставников, так называемых «расколотчиков», встречались люди начитанные, мыслящие. Многие исследователи единодушно признают достаточно высокий уровень грамотности и религиозной образованности старообрядцев, считают, что их интеллектуальное развитие значительно превосходило таковое у простых крестьян — сторонников Русской Православной Церкви. «Старообрядчество, — как пишет М.О. Шахов, — характеризовалось крайне высокой грамотностью и интересом к книжности» (15). Согласно статистическим данным, средний уровень грамотности в Европейской России в 1908 г. составлял 23%, в то время как в старообрядческой среде он равнялся 36%, а в северных областях достигал даже 43% (16).

Пятой причиной распространения старообрядчества являлся не-

достаток образования православных священников (17). Они не всегда в совершенстве знали идеологию староверия и особенности учения местных старообрядцев, поскольку последние часто уклонялись от бесед.

Фактором, оказывающим влияние на переходы крестьян из лоно официальной церкви в старообрядчество, являлись так называемые сводные браки староверов. Выгодность их в глазах самих старообрядцев заключалась в том, что они часто совершались, вопреки закону, между несовершеннолетними, и могли быть легко расторгнуты. В частности, миссионер Фёдор Тихвинский в качестве одной из причин распространения старообрядчества называет «большую свободу для старообрядцев, сравнительно с православными, в отношении формальностей при заключении браков» (18).

В рапортах и отчётах миссионеров о проделанной работе содержатся также сведения об особенностях развития староверия в отдельных уездах губернии, старообрядческих толках и согласиях, получивших распространение в том или ином уезде и населенном пункте, представителях старообрядческого клира и моленных домах, где они совершали богослужение и отправляли духовные требы своих прихожан, а также о книгах и иконах, хранившихся в жилых избах и моленных (Ф.811).

Православные священники анализировали характер взаимоотношений старообрядцев и адептов официальной церкви. Достоверность их выводам придают приводимые ими конкретные факты. Православные проповедники рассматривают и вопросы, связанные с восприятием старообрядцами официальной церкви и ее духовенства, ссылаясь при этом также на жизненные наблюдения. Данная информация является особенно значимой, поскольку позволяет проследить динамику межконфессиональных отношений. На протяжении длительного периода отношение старообрядцев к мирянам – адептам Русской Православной Церкви и её духовенству было негативным, что объяснялось особенностями старообрядческого вероучения. Более жёсткую позицию занимали беспоповцы, убеждённые в том, что со времён патриарха Никона весь христианский мир, включая и Русскую Православную Церковь, находится под властью антихриста. В связи с этим они потеряли веру в возможность продолжения существования института священства.

Многokратные подтверждения неприязненного восприятия староверами духовенства официальной церкви и простых православных мирян содержатся в рапортах, донесениях и отчётах православных служителей культа. В частности, в адрес священнослужителей нередко звучали оскорбления, угрозы физической расправы, перераставшие порой в реальные действия. Кроме того, старообрядцы игнорировали миссионерские проповеди православных священников, закрывали перед ними двери своих домов. Тем не менее факты истории конца XIX–начала XX вв., приводимые в отчётах миссионеров, позволяют говорить о наметившейся тенденции сближения старообрядцев с Русской Православной Церковью, об угасании их бывшего фанатизма. Так, в с. Июльском Сарапульского уезда старообрядцы приглашали православных священников отслужить молебен на полях о прекращении засухи. Помимо этого они посылали деньги на свечи и холст для приходского храма, помогали при переносе икон из одного селения в другое (19). Священник с. Колобово Нолинского уезда в отчёте за 1894 г. сообщил, что многие поповцы посещали православный храм, присутствовали на богослужениях по воскресным и праздничным дням. Если ранее старообрядцы избегали религиозно-нравственных бесед с православными служителями культа, то в конце XIX–начале XX вв. стали охотно принимать в них участие. Это свидетельствовало о возрастании доверия староверов православному духовенству.

Из отчётов миссионеров мы получаем также конкретные сведения о формах и методах их работы со старообрядцами и даже записи религиозно-нравственных бесед с ними. Большую помощь духовенству в его миссионерской деятельности оказывали православные учебные заведения всех типов, в частности, школы грамоты, церковноприходские школы, школы Вятского братства Святителя и Чудотворца Николая и др. Так, по сообщению православных миссионеров Данила Шерстенникова и Александра Попова, в Глазовском уезде – одном из центров вятского старообрядчества – работали Омутнинская, Павлушатская, Сизевская, Кулигинская, Боринская, Балуинская, Слеповская, Шмыковская и Подгорновская братские школы. Миссионеры в своих отчётах дают высокую оценку работе этих школ. Особенно важным являлся факт совместного обучения в них (как и в церкв-

ноприходских школах) детей староверов и приверженцев официальной церкви. В архивных документах представлена информация об их количественном соотношении в той или иной школе, о поведении староверов, посещении ими (или, напротив, игнорировании) занятий по изучению Закона Божия по канонам Русской Православной Церкви и пр. (Ф.205, 208).

Это был один из шагов на пути их сближения, наметившегося к концу XIX в. Например, миссионер Глазовского уезда Иоанн Дернов в отчёте за 1891 г. отметил, что в Омутнинском заводе дети старообрядцев и единоверцев составляли более половины от общего числа учащихся. Наравне с православными они постигали Закон Божий и обучались церковному пению (20). Действительно, к концу XIX в. наметилась тенденция к нормализации отношений старообрядцев с официальной церковью. Об этом свидетельствует и тот факт, что «ревнители древнего благочестия» начинают отдавать своих детей в школы, где они обучались вместе с православными.

Кроме того, в донесениях священнослужителей содержится информация об организации процесса обучения детей у староверов и тайно открываемых ими школах. Предпринимаемые в связи с этим действия позволяют судить об отношении властей к данным старообрядческим культурно-просветительским центрам (Ф.237, 258, 273, 274, 811, 1122, 1125).

Большую роль в деле распространения православного вероучения сыграли церковные братства, действовавшие на территории губернии, в частности, Вятское братство Святителя и Чудотворца Николая и Сарапульское Вознесенское братство. В документах архивных фондов раскрыты основные направления их деятельности по воссоединению старообрядцев с господствующей церковью (Ф.270).

Наконец, годовые отчёты миссионеров о проделанной работе позволяют выделить главные меры, предпринимаемые ими и священнослужителями в целом с целью противодействия староверию. В их числе необходимо назвать следующие:

1. Организация бесед со старообрядцами о предметах веры и обрядах.

2. Частое совершение церковных богослужений с произнесением проповедей, в которых доказывалась необходимость при-

надлежать Русской Православной Церкви и опровергалось верование старообрядцев.

3. Внебогослужebные чтения и собеседования в церквах, школах, домах священников и прихожан.

4. Распространение книг религиозно-нравственного характера и противостарообрядческого содержания.

5. Организация школ различных типов.

6. Преподавание Закона Божия в школах. Совместное обучение детей старообрядцев и адептов официальной церкви в школах грамоты, церковноприходских, братских школах и других учебных заведениях.

7. Устройство библиотек с книгами, посвящёнными учению Русской Православной Церкви и истории староверия.

8. Изучение миссионерами, приходскими священниками исторической, теологической и полемической литературы по вопросам старообрядчества для успешной организации своей деятельности.

9. «Нравственно-почтительное и участливое отношение к пастве, всегда благоговейное и согласное с уставом церкви совершение общественного богослужения и домашних треб» (21).

Таким образом, несмотря на тенденциозность, обличительный подход по отношению к староверию, отчёты миссионеров, рапорты священников являются значимым историческим источником. Они позволяют проследить процесс реализации религиозной политики государства в конкретной местности.

В фонде Управления ФСБ Государственного архива социально-политической истории Кировской обл. содержатся следственные материалы на лиц, подвергшихся политическим репрессиям и впоследствии реабилитированных (Ф.6799). Особую значимость имеют документы о выдающемся деятеле старообрядческой культуры Луке Арефьевиче Гребневе. С 1908 г. в с. Старая Тушка – центре староверия Малмыжского уезда и всей Вятской губернии – функционировала старообрядческая типография, открытая Л.А. Гребневым с разрешения Министерства внутренних дел (закрыта в 1918 г.). В ней печаталась, главным образом, богослужebная, религиозно-нравственная литература. В указанном архивном фонде отложились документы, иллюстрирующие трагическую судьбу Л.А. Гребнева, обвинённого в контрреволюционной агитации и приговорённого к ссылке.

Материалы Центрального государственного архива Удмуртской Республики дают представление о репрессивных акциях властей против староверов, в частности, об уничтожении их скитов и молелен; миссионерской деятельности православного духовенства на территории Сарапульского уезда Вятской губ. (Ф.245).

Архивные материалы являются ценным источником информации и дают возможность проанализировать динамику государственно-старообрядческих отношений, а также основные направления миссионерской деятельности Русской Православной Церкви.

**3. Демографическая статистика.** Для изучения истории вятского старообрядчества значимыми являются материалы Первой всеобщей переписи населения Российской империи, проводившейся в 1897 г. (22). В них содержится информация о численности старообрядцев губернии, распределении их по уездам, волостям и отдельным населенным пунктам. Материалы переписи позволяют сопоставить количество староверов и адептов Русской Православной Церкви, а также представителей иных конфессий, в частности, католиков, мусульман, лютеран и др.

Большую ценность представляют материалы земской статистики, которые по праву считаются одним из наиболее полных источников демографического характера. Они дают представление не только о численности старообрядцев, но и о роде их деятельности, уровне грамотности и пр.

Важным источником являются собранные и обработанные Вятским статистическим комитетом сведения о численности, этническом составе, обеспеченности землёй, уровне образованности населения в различных уездах губернии. Они нашли отражение в многотомном издании «Материалы по статистике Вятской губернии» (23). Поскольку в ходе проведения исследования использовались передовые по тем временам методики сбора материалов, результаты работы отличались достаточно высокой достоверностью.

Довольно полное представление о численности, конфессиональном составе населения даёт свод данных о приходах Вятской епархии, разработанный в редакции «Вятских епархиальных ведомостей» на основе сведений, собранных православными служителями культа (24).

**4. Периодические издания.** В XIX в. в России активно развивается газетная и журнальная периодика. Однако если в начале века преобладало журнальное дело, то уже в 1870-е годы ситуация



меняется: газет стали выпускать значительно больше, чем журналов. Данный процесс является вполне закономерным и объясняется следующими факторами. Во-первых, в связи с ростом численности городского населения расширяется круг читателей. Во-вторых, возрастает потребность в оперативном получении достоверной информации о происходящих событиях. В-третьих, активизации газетного дела во многом способствовала русско-турецкая война 1877–1878 гг. Среди газет общероссийского уровня, пользовавшихся тогда наибольшей популярностью, следует назвать «Московские ведомости», «Русские ведомости», «Голос», «Санкт-Петербургские ведомости», «Русский курьер», «Русское слово», «Свет» и др.

Издание местных газет в России началось позднее московских и санкт-петербургских. В 1830 г. было утверждено положение о выпуске губернских ведомостей. Именно с этого официального издания в нашей стране стала развиваться местная печать. В Вятской губ. с 1838 г. издавались «Вятские губернские ведомости» и с 1863 г. — «Вятские епархиальные ведомости». Как известно, одна из функций газетной периодики заключается в идеологическом воздействии: государство через распространение официальной информации с помощью газет воздействует на население в определённом направлении. Неслучайно практически все статьи двух названных газет, посвящённые староверию, носят тенденциозный характер. Особенно это касается «Вятских епархиальных ведомостей». В них освещены такие вопросы, как история появления старообрядцев в Вятской губ., причины распространения староверия и увеличения численности его последователей, особенности развития старообрядчества в отдельных уездах, миссионерская деятельность православного духовенства среди староверов и др.

В частности, священник Иоанн Маракулин анализировал причины перехода сторонников синодальной церкви в староверие. Это была одна из серьёзнейших проблем, обострявших отношения местной администрации и православного клира со старообрядцами, приводившая к репрессивным акциям против последних. По мнению И. Маракулина, главными причинами такого перехода являлись: «незнание православными главных основ православного учения; крайне редкое посещение храма божия за дальностью расстояния; отсутствие школ; постоянное общение с гра-

мотными филипповцами; равнодушие местных пастырей» (25). Отметим, что сам о. Иоанн был настоятелем одного из сарапульских приходов, где проживало немало староверов, и поэтому хорошо знал реальное положение вещей.

Несмотря на ярко выраженную тенденциозность, определённый научный интерес представляют и труды Д. Шерстенникова. В одной из своих статей автор раскрывает отношение властей к старообрядческим молельным домам в Глазовском уезде. Один из таких храмов был закрыт, а затем снесён (будто бы по причине ветхости), другой же отдан единоверцам. Отстаивая свои права, старообрядцы неоднократно обращались как к местным, так и центральным органам власти, однако окончательное решение МВД гласило: «Дать просителям строжайший выговор и поставить их под бдительный полицейский надзор» (26).

В деле изучения миссионерской работы православной церкви и её взаимоотношений со старообрядцами большое значение имеют труды священников Ф. Тихвинского, Н. Блинова, М. Желобова. Они дают представление о формах и методах миссионерской деятельности, о реакции на неё староверов, а также о результатах этой работы. Кроме того, их статьи содержат любопытные бытовые зарисовки из жизни старообрядцев.

Такие священнослужители, как Н. Блинов отмечали низкую эффективность силового воздействия на старообрядцев, которое лишь разжигало религиозный фанатизм и не способствовало нормализации отношений между двумя ветвями одной конфессии. Н.И. Блинов считал необходимым взять за основу систему Н.И. Ильминского с её уклоном на просветительские методы воздействия: устройство школ, распространение литературы и пр.

В целом, несмотря на указанные недостатки, работы церковных исследователей составляют важный пласт исторических источников. Они поднимают ряд проблем, фактически не отражённых в дореволюционной светской и советской историографии. В частности, огромное внимание уделяется богословским вопросам, без анализа которых сложно в полной мере выявить все причины расхождений между старообрядцами и Русской Православной Церковью. Кроме того, церковные исследователи всегда весьма подробно освещали участие духовенства в реализации конфессиональной политики самодержавия.

Помимо указанных периодических изданий следует отметить «Календари Вятской губернии». Они дают представление о местах компактного проживания старообрядцев, их численности и распределении по толкам и согласиям и пр. (27).

Таким образом, привлечение различных видов исторических источников позволяет проанализировать характер, основные направления и динамику конфессиональной политики правительства по отношению к старообрядцам, а также методы деятельности православных служителей культа. Помимо этого мы имеем возможность изучить историю зарождения и развития старообрядчества на вятской земле, функционирование культовых центров приверженцев «древнего благочестия», их взаимоотношения с адептами официальной церкви.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф.574. Оп.1. Д.100. Л.22; Ф.582. Оп.26. Д.1009. Л.42; Ф.574. Оп.2. Д.409. Л.158об.; Приложение к Всеподданнейшему отчёту вятского губернатора за 1895 г. Вятка, 1896. С.54.

2. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. Т.XXXVIII. Отделение второе. 1863. От №40025–40456. СПб., 1866; там же. Т.XXXIX. Отделение первое. 1864. От №40457–41318. СПб., 1867; там же. Т.XLIX. Отделение первое. 1874. От №52982–53684. СПб., 1876; там же. Собрание третье. Т.III. 1883. От №1293–1933 и дополнения. СПб., 1886; там же. Собрание третье. Т.XXIII. 1903. Отделение 1. От №22360–23838 и дополнения. СПб., 1905; там же. Собрание третье. Т.XXV. 1905. Отделение 1. От №25605–271752 и дополнения. СПб., 1908; там же. Собрание третье. Т.XXVI. 1906. Отделение 1. От №27173–28753 и дополнения. СПб., 1909; Законы о раскольниках и сектантах с разъяснением Святейшего Синода и Правительственного Сената, циркулярами Министерства внутренних дел, правилами о метрических книгах и об устройстве миссии и способы действий миссионеров и пастырей церкви, извлечениями из нового Уложения, Высоч. Утвержд. 22 марта 1903 г., и предметным алфавитным указателем. М., 1903.

3. Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 год. СПб., 1903. Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1875.

4. Приложение к всеподданнейшему отчёту вятского губернатора за 1872 год. Вятка, 1873; Приложение за 1874 год. Вятка, 1875; Приложе-

ние за 1881 год. Вятка, 1882; Приложение за 1888 год. Вятка, 1889; Приложение за 1895 год. Вятка, 1896; Приложение за 1897 год. Вятка, 1898; Приложение за 1899 год. Вятка, 1900; Обзор Вятской губернии за 1877 год. Вятка, 1878; Обзор Вятской губернии за 1908 год. Приложение ко всеподданнейшему отчету вятского губернатора. Вятка, 1909.

5. Записка с изложением извлечённых из дел Святейшего Синода и синодального обер-прокурора за последнее десятилетие сведений о действиях и распоряжениях духовного начальства по отношению к расколу. СПб., 1874.

6. ГАКО. Ф.811. Оп.1. Д.515. Л.1об.

7. Там же. Л.20.

8. Там же. Д.520. Л.1–1об.

9. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Под ред. Н.А. Тройницкого. Вятка, 1904. Т.Х. С.84.

10. ГАКО. Ф.811. Оп.1. Д.513. Л.3об.

11. Приложение к всеподданнейшему отчёту вятского губернатора за 1897 г. Вятка, 1898. С.76.

12. ГАКО. Ф.811. Оп.1. Д.669. Л.2об.–3.

13. Там же. Ф.582. Оп.26. Д.1009. Л.87.

14. Там же. Ф.811. Оп.1. Д.672. Л.9.

15. Шахов М.О. Старообрядчество, общество, государство. М., 1998. С.25.

16. Сельскохозяйственный и экономический быт старообрядцев (по данным анкеты 1909 г.). М., 1910. С.201–202.

17. Российский государственный исторический архив. Ф.797. Оп.40. Д.143. Л.6.

18. ГАКО. Ф.811. Оп.1. Д.515. Л.8.

19. Там же. Ф.582. Оп.26. Д.1009. Л.40об.

20. Там же. Ф.237. Оп.74. Д.2246. Л.3.

21. Там же. Ф.811. Оп.1. Д.513. Л.26.

22. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Вятка, 1904. Т.Х. С.84.

23. Материалы по статистике Вятской губернии. Т.I. Малмыжский уезд. М., 1886; Т.VI: Елабужский уезд. Вятка, 1890; Т.VII: Сарапульский уезд. Вятка, 1892; Т.VIII: Глазовский уезд. Вятка, 1893.

24. Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание. Вятка, 1912.

25. Маракулин И. Из быта раскольников Глазовского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1901. №10. С.571.

26. Шерстенников Д. О расколе в южной полосе Глазовского уезда // Вятские епархиальные ведомости. 1902. №7. С.366.

27. Календарь Вятской губернии за 1885 год. Вятка, 1884.



А.П. МАРКОВ, С.С. МИХАЙЛОВ

### ПОМИНОВСКИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ ПРИХОД В ГУСЛИЦАХ И КЛАДБИЩЕ НА БОГОМОЛОВОЙ ГОРЕ

Гуслицы, расположенные в южной части Московской обл., ещё в начале XX столетия именовали «Старообрядческой Палестиной». Ревнители древлего благочестия населяли почти все селения этого края. История гуслицкого староверия, особенно её ранние периоды, ещё являет нам «белое пятно». Мы пока не можем в точности сказать, к каким согласиям принадлежали до XIX в. гуслички. Однозначно, что изначально поповщина здесь не имела крепких позиций, которые были завоеваны ей только после становления в Москве центра на Рогожском кладбище, начиная с конца XVIII в. У поповцев, по крайней мере, к началу XIX столетия, было всего несколько приходов, которые объединяли и окрестные гуслицкие селения, и населённые пункты в сопредельных местностях. Согласно одному из дел Московской духовной консистории, в 1850-х годах стационарные престолы в Гуслицах были только в моленных деревень Поминово, Слободищи и Беливо (1). Следовательно, здесь регулярно, в отличие от других деревенских общественных моленных, служилась литургия. Но в делах о моленных с престолами вовсе не фигурирует Шувое, где исстари существовал местный приход. В 1911 г. анонимный автор заметки в журнале «Церковь» писал, что за 10-12 лет до этого, в Гуслицах было всего несколько приходов: шувойский, слободищенский и поминовский (2). Однако этот автор почему-то совершенно забыл о знаменитом Беливо и других центрах, которые в последней четверти XIX в. здесь уже существовали. Находился в стороне от основного ядра Гуслиц и, следовательно, внимания авторов про-

---

*Марков Алексей Петрович* — историк, г. Москва

*Михайлов Сергей Сергеевич* — н.с. Музея истории и культуры старообрядчества, г. Москва

шлого, чёлоховский приход, один из старейших в крае, который распространял свою деятельность более на старообрядческие селения соседних Бронницкого и Егорьевского уездов (3).

Истории Поминовской старообрядческой церкви-моленной посвящено исследование С.С. Михайлова, опубликованное в 2006 г. (4). Время построения первого молитвенного здания нам остаётся неизвестным. Скорее всего, оно могло быть построено ещё в конце XVII–начале XVIII вв., когда происходило становление старообрядчества этой местности. Возможно, что на начальном этапе, в период владения Гуслицей покровителями староверов Меншиковым и Лопухиными, существовала возможность пользоваться официальными Ильинским, Никольским и, существовавшим краткое время Казанским храмами Ильинского погоста. Потребность в построении собственного старообрядческого молитвенного здания могла возникнуть позднее. Впервые о существовании моленной в д. Поминово мы узнаём из «Ведомости о состоящих в Москве и её губернии старообрядческих и раскольнических часовен и моленных», составленной в 1826 г. Поминовская моленная названа здесь существующей «с давнего времени», устроенной «самовольно» и без соответствующего разрешения (5). Здание показано прочным и, скорее всего, было построено где-то в самом начале 1800-х годов.

Общественное молитвенное здание, о котором мы говорим, находилось у небольшой речки, позади крестьянских строений на окраине Поминова. Рядом начиналась д. Пичурино, старообрядцы которой составляли с поминовцами единое общество при этой, Покровской по посвящению, моленной. В связи с этим она иногда привязывается не к одной, а к обоим указанным деревням.

Следующий раз мы встречаем поминовскую моленную чуть более чем через 10 лет, в 1837 г. 8 августа того года один из главных ненавистников старообрядчества московский митрополит Филарет (Дроздов), доносил московскому гражданскому губернатору Н.А. Небольскому, что в д. Поминово, принадлежавшей помещице Жеребцовой, на «раскольничьей» моленной «с давнего времени устроена глава с крестом». В деле упоминается, что это молитвенное здание было особо почитаемо старообрядцами, и названо «древнейшим». Крест и главу сняли с моленной уже к октябрю того же года (6).

В 1857 г. власти решили разобраться с престолами в старообрядческих моленных на территории Московской губ. Таковых было два в самой Москве и ещё восемь – в губернии. В Гуслицах, как мы уже упомянули выше, было три таких престола, включая и находившийся в моленной в Поминово. Конфискованный престол был разобран и сожжен в печи Богоявленского собора в уездном г. Богородске (7). Местный старообрядческий приход, как следует полагать, был вынужден пользоваться походным престолом, который было легко прятать от властей.

Ещё через 10 лет, в марте–апреле 1867 г., Московская духовная консистория рассматривала дело о «незаконном» возобновлении старообрядцами деревень Поминово и Пичурино своей обветшавшей моленной. В документах дела сообщается, что при данном молитвенном здании регулярно устраивались торжества, как-то: ношение чудотворных икон и т.п. Колокола специально вывешивались в эти дни перед молитвенным зданием (8). Консистория сообщила обстоятельства подобных «нарушений» властям светским, прежде всего окружному прокурору.

В рапорте о старообрядческих молитвенных зданиях богородского уездного исправника Гранского, составленном в 1898 г., мы видим и моленную при деревнях Поминово и Пичурино, которая существовала к тому времени, по мнению исправника, 80 лет и обслуживала 820 старообрядцев-окружников (9).

В начале XX в., уже после объявления в России вероисповедных свобод, при старинной приходской моленной была зарегистрирована официальная община. К 1912 г., взамен «старотипной» моленной был выстроен новый деревянный храм. В 1913 г. «Поминово-Пичуринская Покровская старообрядческая община» по причине неисполнения определённых требований властей по ведению метрик и пр. была исключена из реестра (10). Однако это вовсе не означало автоматического прекращения деятельности моленной и прихода.

Закрыта Поминовская Покровская церковь-моленная была протоколом за №14/1 от 28 апреля 1940 г., который гласил: «Учитывая, что молитвенный дом в с. Поминово бездействует и граждане этого селения ходатайствуют о закрытии указанного молитвенного дома, разрешить исполкому Куровского райсовета молитвенный дом закрыть, а здание использовать под культурные

цели» (11). Когда началась Великая Отечественная война и поблизости от деревни была расквартирована воинская часть, в моленной был устроен её склад. После войны, летом 1945 г., в Поминовской Покровской моленной находился колхозный склад (12). В 1952 или в 1953 гг. моленную разобрали, а материал её использовали при строительстве нового здания 3-й школы в г. Куровское.

В случае с приходами в Беливо и Шувое хорошо видно, что данные центры сформировались под сильным влиянием старообрядческих монастырей, которые находились в лесах рядом с селениями. Рядом с Беливо находился, наверное, самый знаменитый из гуслицких Леонтьев монастырь. Помимо него, в разное время здесь существовали ещё до полутора десятков монастырей и скитов, из которых известны женская «Праксенна Грива», «Камень» и монастырь отца Иосифа («Иосифова Грива») (13). Вышеупомянутый шувойский приход появился рядом с существовавшим чуть ли не со второй половины XVII в. недалеко от деревень Шувое и Нареево старообрядческим Троицким монастырём, последние кельи которого исчезли уже в 1940-х годах (14).

В случае же ещё одного из старейших гуслицких старообрядческих приходов – Чёлоховского – на его возникновение повлиял древний Никитский погост, находившийся до 1792 г. в нескольких верстах от деревни. В храме была чтимая всем местным населением явленная икона Никиты Мученика, да и духовенство храма, служившее здесь в XVIII в., явно с симпатией относилось к старообрядцам, что заставило духовные власти упразднить погост, а его храм перенести на новоустроенное городское кладбище в соседний Егорьевск (15). Рядом с Чёлохово, по крайней мере в исторически обозримый период, никакого старообрядческого монастыря или скита не было. Небольшой скит, по рассказам старожилов, находился ещё в начале XX в. между населёнными пунктами Новочеркасская, Тимшино и Дмитровцы, но он не оказывал особого влияния даже на соседние селения, тем более на находящееся относительно далеко от него Чёлохово.

Однако рядом с д. Поминово, а также расположенной поблизости д. Слободищи, где находился ещё один из старых гуслицких приходов, ни исторические документы, ни сохранивши-



еся донныне народные предания, не упоминают старинного старообрядческого монастыря. Возможно, что оба прихода появились под влиянием соседнего Ильинского погоста, духовенство которого на раннем этапе могло очень хорошо и даже покровительственно относиться к старообрядцам. На некоторые мысли наводит находящееся вблизи Поминово урочище Богомолова гора, где ныне находится местное старообрядческое кладбище. Данное топонимическое имя возникло явно не случайно. Здесь либо молились либо, на каком-то этапе место, вернее, какое-то уголье на нём, принадлежало человеку по фамилии Богомоллов. Такая фамилия до сих пор встречается в некоторых гуслицких деревнях, но в относительном отдалении от Поминово и Ильинского погоста – в Абрамовке и Беливо. Но не исключено, что ранее здесь мог быть один из гуслицких старообрядческих монастырей-скитов. Поговорим об этом подробнее.

Нынешнее старообрядческое кладбище в урочище Богомолова гора возникло относительно поздно, только в 1880-х годах. На нём донныне погребаются старообрядцы из деревень Поминово, Пичурино, Внуково, Старово, Сенькино. История его создания в этом месте следующая. Ранее место погребения старообрядцев находилось возле самого храма господствующей церкви. Оно возникло, судя по всему, ещё на очень раннем этапе истории гуслицкого старообрядчества и выделилось из места древнего погребения жителей соседних с погостом деревень, которое существовало здесь до Никонова раскола. Возможно, поначалу старообрядцы и немногочисленные последователи официальной веры погребались вместе, но затем, в силу ряда понятных причин, кладбища разделились. В 1885 г. священник Воскресенской церкви Ильинского погоста Димитрий Кудрявцев, которого раздражало «раскольничье» кладбище возле его храма, добился уничтожения кладбища. Тогда-то старообрядцы, которые погребали здесь ранее своих усопших выкупили участок на Богомоловой горе, где и было устроено новое кладбище.

Далее следует весьма интересная история о том, как местное начальство, вероятно под влиянием о. Димитрия Кудрявцева, решило устроить на месте упразднённого старого кладбища площадку для торговли лошадьми и скотом. Старообрядцы, дабы скотина не могла зайти на это сакральное пространство, доби-

лись разрешения на окапывание места канавой, а также устройства при входе на него ворот с крестом. Священнику господствующей церкви это очень не понравилось, и он потребовал, чтобы старообрядцы сломали ворота и крест. Они отказались это делать. Тогда в один из праздничных дней священником были наняты прибывшие на базар сторонние люди, которые убрали то, что не нравилось местному православному причту.

Понятно, что такое не могло остаться безнаказанным. В ту же ночь сгорел дом о. Димитрия со всем его дорогим имуществом. В нижегородском журнале «Старообрядец», вышедшем в 1906 г., автором заметки о Егорьевске и Гуслицах И. Захаровым было написано, что от пламени пожара загорелся и крест на стоящем рядом православном храме. Все остальные деревянные части колокольни при этом не пострадали (16). Церковная летопись с. Гуслицы (Ильинский погост), хранящаяся ныне в Егорьевском историко-художественном музее, сообщает, что колокольня обгорела довольно сильно: помимо креста сгорело «яблоко», на котором он стоял, вся глава колокольни, а также решетник по куполам. Весь ущерб составил 3000 рублей. Отец Кудрявцев был вынужден покинуть приход (17).

Но вернёмся к самой Богомоловой горе. Хотя причины, почему именно здесь было устроено новое старообрядческое кладбище, в материале Захарова не указаны, выбор здесь явно не случаен. Название урочища, как мы говорили, также появилось неслучайно. В 2003–2004 гг. нам удалось пообщаться с некоторыми старожилами в самом Ильинском погосте, а также в соседних деревнях. От них удалось выяснить, что место это названо так потому, что когда-то их предки-староверы прятались здесь от гонителей.

Учитывая систему появления других старейших гуслицких старообрядческих приходов возле монастырей, как это мы видим в Беливо и Шувое, мы можем предположить, что на Богомоловой горе ранее существовал ещё один, ныне забытый гуслицкий старообрядческий монастырь. Именно благодаря ему возникли и поминовский, и соседний слободищенский приходы. Монастырь этот мог иметь Покровское посвящение, которое впоследствии было воспринято и Поминовской, и рядом других моленных в этом уголке Гуслиц. В Слободищах уже в XIX в. моленная стала

Казанской, но здесь позднее посвящение обязано чуду с Губинской Казанской иконой Богородицы, спасшему селение во время эпидемии. Ранее молитвенное здание в Слободищах могло так же, как и в Поминово быть Покровским, что косвенно может подтвердить наличие в первом ярусе иконостаса, на месте храмового образа, ещё в 1850-х годах иконы Покрова Пресвятыя Богородицы (18).

Покровский монастырь на Богомоловой горе оказался в слишком опасном месте, рядом с центром Гуслицкой волости – с. Ильинский погост. Пока в сельской глубинке духовенство господствующей церкви ещё спокойно относилось к старообрядцам, а также волость была владением сначала А.Д. Меншикова, а затем Лопухиных, которые в первой половине XVIII в. покровительственно относились к старообрядчеству, такой духовный центр мог существовать относительно спокойно. Да и возникнуть он мог в результате предоставления на своей территории убежища для иноков-староверов владельцами волости. Но, когда времена стали меняться, его могли быстро разорить. Это не относительно глухие леса и болота окрестностей Шувое, Мисцево и Беливо, где последние скиты доживали свой век ещё в первой половине XX в. Скрыть существование иноческого поселения на Богомоловой горе, в нескольких километрах от Ильинского погоста и рядом с двумя оживлёнными дорогами, было невозможно.

Сейчас уже невозможно подтвердить или опровергнуть версию существования Покровского монастыря, повлиявшего на возникновение поминовского и слободищенского приходов. На страницы архивных документов он не попал в силу раннего исчезновения. Выяснить что-либо археологически также не удастся, поскольку поздние захоронения уничтожили весь культурный слой, если таковой, конечно же, был.

Вернемся ещё раз в 1837 г., когда молитвенное здание в Поминово названо «древнейшим» в Гуслицах и особо почитаемым старообрядцами. Судя по этому, и моленная, и старообрядческий приход при ней появились ранее, чем в Шувое, Слободищах, Беливо и Чёлохово. Хотя последний приход сформировался при храме древнего Никитского погоста, который власти из-за этого были вынуждены перенести в Егорьевск, и фактически является продолжением древнего дониконовского прихода. Как

мы видим из публикации С.В. Сироткина, старообрядческие монастыри в окрестностях Беливо, включая и Леонтьев, начинали свою историю где-то в 1760-х годах (19). Следовательно, и беливский поповский старообрядческий приход появился никак не ранее этого. Легенды же возводили его начало чуть ли не к XVII в. Возможно, что вопреки преданиям и Шувойский Троицкий монастырь, и старообрядческий приход под его влиянием, также имеют более позднюю историю, чем говорит местная историческая память. Слободищенский приход, как мы уже говорили, явно возник по той же причине, что и поминовский, но несколько позднее.

Можно предположить, что в тот период, когда под надёжной защитой владельцев Гуслицкой волости, которые покровительствовали старообрядцам, старейший приход был создан рядом с волостным центром, который мог быть и основным центром раннего гуслицкого старообрядчества, по крайней мере поповского.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ). Ф.203. Оп.289. Д.7. Л.1–31.
2. Церковь. 1911. №43. С.1044.
3. Рябцев М. свящ. Раскол в Макшеевском приходе // Миссионерский сборник. Рязань, 1899. №1. С.7–8.
4. Михайлов С.С. Старообрядческий приход в селениях Поминово и Пичурино // Гуслицы. Вып.3. Ильинский погост, 2006. С.38–46.
5. ЦИАМ. Ф.16. Оп.109. Д.4. Л.154об.
6. Там же. Ф.17. Оп.5. Д.742. Л.1–4.
7. Там же. Ф.203. Оп.289. Д.7. Л.57.
8. Там же. Оп.325. Д.47. Л.1–5;
9. «Раскольнические» часовни и моленные (1898 г.) // Богородский край. Ногинск, 2001. №1. С.20.
10. ЦИАМ. Ф.54. Оп.164. Д.125. Л.1–36; Ф.203. Оп.744. Д.3077. Л.33; Церковь. 1911. №43. С.1044; Старообрядческая мысль. 1913. №10. С.975.
11. Центральный государственный архив Московской области (ЦГАМО). Ф.2157. Оп.1. Д.1989. Л.91.
12. Центральный архив города Москвы. Ф.3004. Оп.1. Д.4. Л.12.
13. Алексеев С. Старообрядческие монастыри в Гуслицах // Златоуструй. М., 1910. №4. С.18–22; Златоуструй. М., 1911. №6. С.27–29;

Беливский приход (в Гуслицах) // Старообрядцы. Н. Новгород, 1909. №5–6. С.377–379; Михайлов С.С. Селение Беливо в Гуслицах. М., 2009; Сироткин С.В. Материалы для истории гуслицких скитов в 70-е годы XVIII века // Гуслицкий сборник. Владимир, 2010. С.21–49.

14. Приход Шувое-Нарево Московской области // Старообрядческий церковный календарь на 1949 год. М., б.г., С.50–52; Михайлов С.С. История старообрядческого прихода в Шувое. М., 2010;

15. Зенин Н. У «обители мира» // Старообрядческая мысль. М., 1915. С.660–661.

16. Захаров И. Егорьевск. Гуслица // Старообрядец. Н. Новгород, 1906. №1. С.97–98.

17. Артемова Н.Н. Жизнь Гуслицкой волости на страницах церковно-приходской летописи // Краеведческие исследования (краеведение и местные общества). Вып.2. Рязань, 2004. С.36.

18. ЦИАМ. Ф.203. Оп.269. Д.7. Л.26–27.

19. Сироткин С.В. Указ. соч.



С.С. МИХАЙЛОВ

### ОБ ИДЕНТИФИКАЦИИ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ МИКРОРЕГИОНОВ ЗАПАДНОЙ МЕЩЁРЫ

Восточная часть современного Подмосквья имела в прошлом значительный массив старообрядческого населения. Территория эта входила до начала XX в. в Богородский, Бронницкий и Коломенский уезды Московской, Покровский уезд Владимирской, а также Егорьевский уезд Рязанской губ. Эти местности расположены в западной части огромного края, известного как Мещёра, раскинувшегося в восточной части Московской, северной части Рязанской и южной части Владимирской обл. Сама Мещёра является интереснейшим и практически ещё не изученным уголком России. Старообрядческие местности, составляющие её западную часть, расположенные в пограничье Мещёры и сопредельных областей, также только начинают серьёзно исследоваться. Этими местностями являются знаменитые Гуслицы, Патриаршина, Вохна, Гжель, Загарье, а также и безымянные местности Бронницкого, Коломенского и Егорьевского уездов.

В центре старообрядческого анклава Западной Мещёры расположена историческая местность Гуслицы. Гуслицы являются самым известным уголком рассматриваемого региона. С их именем и связано большое число спекуляций. Видимо, для удобства обозначения всего старообрядческого анклава Западной Мещёры ряд исследователей пытается весь регион полностью записать в «Гуслицы». Однако, называть этим именем следует конкретный край, существовавший до первой половины XX в., сформировавшийся на основе древней волости Гуслица, впервые упоминаемой в духовной грамоте московского князя Ивана Калиты. Волость на протяжении веков неоднократно меняла свои границы, расширялась. Незадолго до её упразднения она насчиты-

---

*Михайлов Сергей Сергеевич* – н.с. Музея истории и культуры старообрядчества, г. Москва

вала 44 населённых пункта, располагавшихся в нижнем течении р. Гуслица, а также восточнее и севернее её (1). Испокон веков центром волости, а затем и старообрядческой местности, был Ильинский погост, имевший до начала 1920-х годов и второе название – с. Гуслицы. В XIX в. Гуслицы – это территория уже намного большая, нежели древняя волость: сюда вошёл ряд местностей к северу, западу и северо-западу от границ волости. К началу XX в. по административному делению Гуслицы являли собой 4 волости юго-востока Богородского уезда: Ильинскую, Беззубовскую, Дорховскую. (Дороховскую) и Запонорскую. Также в Гуслицы того времени входил угол Карповской волости, включавший селения Молоково, Смолево, Асташково, Лопаково, Соболево.

В определении границ поздних, старообрядческих, Гуслиц есть две крайности. Первая из них признаёт только границы административной волости Гуслица и отрицает тот факт, что после её упразднения (а может быть, и до этого момента) жизнь продолжалась и сформировавшийся исторически край развивался и прирастал соседними территориями. Сторонник и пропагандист подобной версии, егорьевский краевед В.И. Смирнов, отрицает и множественное число в имени бывшей волости – не Гуслицы, а Гуслица (2).

Другая крайность заключается в использовании названия края в определении в восточной части Подмосковья территорий по тому или иному признаку. Чаще всего «Гуслицами» называют весь огромный старообрядческий массив, куда входят и Гжель, и Патриаршина, и другие местности. Филолог А.Ф. Войтенко, занимавшаяся в прошлом изучением говоров Московской обл., по-своему решила «использовать» название и обозначила им огромное пространство в 18 административных подмосковных районах, где был распространён термин «хмелевая корзина» (3).

Во второй половине XIX в. гуслицкий край не был обойдён вниманием исследователей российского хмелеводства. Последние также пытались обозначить границы поздних Гуслиц. В вышедшей в 1881 г. книге Р.И. Шредера «Хмель и его разведение в России и заграницею» автор хотя и категорически отрицает принадлежность к Гуслицам всего Егорьевского уезда, о чём, видимо, тогда уже кто-то пытался говорить, однако записывает в них

его западную часть, а также южную часть Покровского уезда Владимирской губ., и не уточнённые им земли Бронницкого и Богородского уездов Московской губ. (4). Для него, видимо, где хмель — там и Гуслицы. Другой же «хмелевод», Н.И. Железнов, хотя и описывает в своей работе все населённые пункты, где выращивали хмель, однако Гуслицы локализует в юго-восточной части Богородского уезда, где они собственно и находились (5).

Если кабинетные и случайные авторы записывали в Гуслицы весь запад Мещёры и ранее, то те, кто соприкасался с этим краем регулярно, чётко представляли себе его границы. Это видно по подавляющему большинству публикаций газеты «Московский листок», посвящённых Гуслицам, а также по миссионерской периодике. Авторы последней обязаны были знать объект своей работы, то есть местность, где велась борьба со старообрядчеством. Самое важное, что картина границ Гуслиц XIX—начала XX вв., которая предстаёт перед нами при работе с этими источниками, совпадает с результатами полевых исследований начатых мною в 1990-х годах, которые зафиксировали чёткую самоидентификацию гусяков, вернее, уже историческую память о ней. Также и жители соседних старообрядческих регионов ещё в конце XX в. чётко отличали себя от гусяков и противопоставляли себя им. ***Поздние Гуслицы — это самобытный старообрядческий регион, границы которого совпадали прежде всего с границами бытования самосознания прежней этнографической группы русского старообрядческого населения — гусяков.*** Определение границ любой этнической или субэтнической группы, принадлежности к ней происходит прежде всего по самосознанию её членов. Записывать в гусяки тех, кто себя не только не относил к ним, а даже наоборот, так или иначе противопоставлял себя им, нельзя. К тому же изучение всего огромного старообрядческого анклава под видом абстрактных Гуслиц приведёт к значительному искажению знаний как о крае в целом, так и о составляющих его микрорегионах.

В настоящее время в Гуслицы активно пытаются записать г. Егорьевск, находящийся рядом с южной частью этого края. Причём такая «идентификация» имеет свою историю. В «Памятной книжке Рязанской губернии» на 1914 г. мы с удивлением читаем следующее: «Егорьевск сделан уездным городом в



1778 г. В XVI в. на его месте была расположена д. Высокая, входившая в состав Гуслицкой волости, принадлежавшей знатному боярскому роду Бакота. В 1568 г. Иван Грозный подарил Гуслицкую волость Чудову монастырю. В д. Высокой сооружён был храм св. Георгия, и село стало называться Егорье-Высоким до времени преобразования его в уездный город» (6). Анонимный автор справки об уездном городе Егорьевске допустил здесь ряд грубых исторических ошибок, включая и ту, что Высокое, с самого начала известное как село, а не деревня, было частью волости Гуслица. Высокое было центром самостоятельной Высоцкой волости, которая с Гуслицей вообще входила в состав разных древних волостей. Вслед за этим автором данную глупость стали повторять и некоторые другие, преимущественно поверхностные исследователи. У уже упоминавшейся нами А.Ф. Войтенко мы также читаем, что «древняя Гуслица располагалась по р. Гуслице, и центром её было с. Высокое, ныне г. Егорьевск» (7).

В журнале «Старообрядческая мысль», в некрологе известного деятеля Егорьевской старообрядческой общины Петра Григорьевича Брехова, есть такие строки: «Егорьевское старообрядчество, весьма древнее, как и вообще старообрядчество лежащей обок Егорьевска известной Гуслицы. Егорьевск, хотя и Рязанской губ., но он считается „столицей“ Гуслицы, принадлежащей к губернии Московской» (8). Одним из издателей «Старообрядческой мысли» был известный егорьевский фотограф Никифор Зенин, уроженец д. Гостилово соседнего Бронницкого уезда. Он и его сотрудники прекрасно знали и Гуслицы, и их роль в становлении Егорьевского старообрядческого общества. С автором-старообрядцем перекликается известный егорьевский антистарообрядческий миссионер о. Никола Виноградов, также очень хорошо выучивший за три десятилетия служения в крае все его тонкости. Он связывает становление старообрядческого общества в г. Егорьевске с ослаблением политики Николая I и промышленным ростом самого города. Виноградов считает егорьевский «раскол» недавним и даже называет имя первого гусяка, обосновавшегося в городе — Ларион Карпов (9). Но оба вышеприведённых автора, даже невзирая на определение Егорьевска как «столицы» Гуслиц, не причисляют прямо город к этому краю,

а дают знать, что это всё-таки разные соседние регионы. «Столицей» Гуслиц, да и не только их, но и ряда других соседних регионов, Егорьевск стал после превращения в главнейший промышленный центр для жителей селений нескольких уездов, которые тяготели к нему. Гуслицами город от этого не стал.

На формирование представлений о «гуслицкой» принадлежности Егорьевска могло повлиять и то, что в прошлом окружавшая его местность носила название «Туглицы», память о котором сохранялась ещё в 1880-х годах (10).

Здесь важен и тот факт, что жители населённых пунктов, окружающих Егорьевск, включая и старообрядцев, никогда не считали себя гусяками, а даже наоборот, противопоставляли себя им. Это происходило даже при сохранении традиционных духовных, брачных и иных связей. Даже представители старообрядческих обществ, которые сохраняли память о своих предках, пришедших из Гуслиц, гуслицкого самосознания не сохранили. Примером здесь может служить д. Соколово, предки старообрядцев которой пришли из Шувое.

Интересен и такой факт. В 3 деревнях южной части Гуслиц – Чёлохово, Панкратовская и Горшково, входивших исторически в волость Гуслица, – согласно результатам наших полевых исследований 1998–2002 гг., гуслицкое самосознание отсутствует. Старожилы указанных селений на вопрос: «А где же живут гусяки?» – показывали в сторону Ильинского погоста и окружающих его деревень. Гусяками не считало себя здесь и поколение их родителей. Но гусяков они называли старинными крепкими староверами. Причина этого отрицания кроется прежде всего в том, что старообрядцы этого локуса традиционно поддерживали связи более с жителями деревень соседнего Бронницкого уезда: Климово, Хорлово и др., – нежели с обитателями других гуслицких селений. Брачные и иные контакты постепенно размыли в этих деревнях гуслицкое самосознание.

Другим известным староверческим уголком, находящимся, как и Гуслицы, в составе нынешнего Орехово-Зуевского р-на, является Патриаршина. Её название сохраняет память о древней митрополичьей (впоследствии – патриаршей) Сенежской волости, которая являлась вотчиной глав Русской Церкви – Митрополитов и Патриархов всея Руси. Население края, находившегося во

владении первоиерархов, было грамотным в церковном плане и впоследствии отказалось принять Никоновы новины (11). К XIX в. название «Патриашина» сохранилось только за западной частью, прежде большой Патриаршинской волости включавшей 16 населённых пунктов: Орехово, Ликино, Дулево, Кабаново, Будьково, Ионово, Старская, Емельяново, Дровосеки, Кудыкино, Гора, Высоково, Сальково, Новая, Язвищи и Губинская. Административно к началу XX в. они были объединены в Кудыкинскую волость Покровского уезда Владимирской губ. Причём, когда в 1886 г. прежняя огромная Кудыкинская волость была разделена на Яковлевскую и Кудыкинскую, обозначение «Патриаршинская» сохранилось только за последней, включавшей упомянутые селения (12). Патриаршину, расположенную рядом с границей Богородского уезда, знает и известный исследователь А.С. Пругавин (13).

Ряд деревень Патриаршины – Ликино, Дулево, Язвищи, Губинская – непосредственно соседствовал с населёнными пунктами Гуслиц, однако и обитатели этих деревень, и соседи-гусяки, невзирая на многовековое соседство, брачные контакты и конфессиональную близость не ощущали фактического единства обоих регионов. Уроженка д. Язвищи, находящейся практически рядом с гуслицкими Стенино и Дуброво, коренная старообрядка, рассказывала мне, что хотя исстари её односельчане поддерживали всевозможные контакты с гусяками, последних считали людьми тёмными, бандитами, конокрадами и пр. Даже жители Губинской, которые более остальных патриаршинцев соприкасались с гусяками и находились в постоянном общении с ними, особенно с обитателями деревень Беливо и Мисцево, чётко отделяли себя от жителей Гуслиц. Даже мощный поток рабочих-гусяков, шедший на фабрики в Орехово-Зуево и Ликино-Дулево, не привёл к появлению здесь гусяцкого самосознания. Гусяками были только выходцы из Гуслиц, да и то только в первом поколении.

Теперь о самой западной части этого старообрядческого анклава – Гжели. Ранее Гжельская волость включала до трёх десятков населённых пунктов. Однако к XIX столетию, когда Гжель превратилась в край с преобладанием керамических промыслов, она состояла из сравнительно небольшого числа селений Бронницкого и Богородского уездов, названных в 1864 г. автором

статьи «Очерки Гжели» Нентцелем. Это сёла Гжель, Речицы, Игнатьево и Карпово, а также деревни Новохаритоново, Турыгино, Меткомелино, Володино, Бахтеево, Аринино, Кузязево, Фрязино, Каширово, Коняшино, Фенино, Глебово и Минино. Центром этого промышленного района было уже не с. Гжель, а с. Речицы (14). Последнее Нентцель почему-то не вставил в вышеприведённый список. Он также не назвал деревни Обухово, Трошково, Антоново, расположенные среди упомянутых селений края и истари считающиеся его частью. От местных жителей мне также довелось услышать предание о д. Старая (Старая деревня – ?), которая находилась прежде вблизи нынешнего пристанционного посёлка Гжель. Она была населена исключительно крепкими старообрядцами, которые ещё в XIX в. однажды покинули обжитое место и ушли неизвестно куда. Населённый пункт таким образом прекратил своё существование.

В ходе полевых работ по изучению местного старообрядчества, от жителя д. Бахтеево Александра Михайловича Решикова, прекрасного знатока этой местности, мне довелось услышать фразу, что «От Гжелки до Вольной – одни старообрядцы», то есть в междуречье двух упомянутых речек проживало исключительно старообрядческое население. Касательно Гжели, то в ней массив старообрядческого населения начинался с с. Речицы и д. Новохаритоново. В западной части края, в самом с. Гжель и других населённых пунктах проживали единичные старообрядческие семьи. В начале XX в. в крае практически не было селения, которое было бы полностью старообрядческим. Возможно, ранее старообрядцы были основным населением большинства деревень гжельского края. Тот же Решиков поведал мне и предание о временах ранней истории здешнего старообрядчества. Существовавшая в д. Кузязево общественная моленная была впервые устроена с разрешения Петра I. В годы его правления возник какой-то инцидент между староверами этого селения и местными властями. Император, до которого дошла информация о нём, повелел, поскольку эти старообрядцы считались «записными» и платящими двойной оклад, разрешить им открыто исповедовать свою веру и строить часовни.

Севернее Гжели расположен край, известный в прошлом как Вохна. Историческим центром этой местности являлось с. Пав-

лово, ставшее в 1850-х годах заштатным г. Павловским Поса- дом. И в Павлово-Посаде, и в соседних населённых пунктах до сих пор проживает старообрядческое население. Местность эта, входившая в состав Богородского уезда Московской губ., также исстари считалась старообрядческим краем. Между Вохной и Гуслицами, вернее, гуслицкими микрорегионами Заход и Зап- норье, находится местность Загарье, где ещё в начале XX в. та- же проживало старообрядческое население. Самым известным старообрядческим селением этого уголка была д. Данилово.

Другие части этого большого старообрядческого массива если и имели в прошлом какие-то древние названия, то до XIX столе- тия они не сохранились. Тем более в них никакие региональные топонимы, кроме официальных, не связывались со старообря- дцами. Это нынешний восток Воскресенского р-на, включивший в себя один из староверческих «углов» Бронницкого уезда (Кладь- ково, Хорлово, Осташево, Климово, Усадищи, Берендино и др.) и фрагмент Коломенского (Елкино, Новочеркасская и др.) уез- да. Также сюда входит и один из «углов» прежнего Егорьевского уезда: Поповка (ныне – Октябрьское), Маливо, Макшеево, Угор- ная слобода, Комлево – и ряд других населённых пунктов, кото- рые тянутся к самому г. Егорьевску: Тимшино, Дмитриевцы, Новые посёлки и др. Эти уголки также исторически были тесно связаны и с Гуслицами, и с Егорьевском, и с также распо- ложенной рядом Коломной.

Самобытные старообрядческие уголки существовали в Мещё- ре и в других местах. Старообрядцы жили в Меленковском, Су- догодском уездах Владимирской губ., маленькие группы их изве- стны на территории Касимовского уезда Рязанской губ. Отно- сительно большое старообрядческое население проживало в се- верной части Рязанского уезда (ныне – Клепиковский р-он), где и сейчас действует община в селении Селезнёво. Много старо- обрядцев до сих пор проживает в приграничных мещёрских зем- лях прежних Муромского уезда Владимирской, а также Спасско- го и Сапожковского Рязанской губ. Эти общества ещё ждут сво- его исследователя.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Ордынский Н. О народных названиях местностей Московской губернии // Сборник материалов для изучения Москвы и Московской губернии. Вып.1. М., 1864. С.41–42.
2. Смирнов В.И. История Гуслицкой волости: её границы, межи, легенды, были, небылицы // Гуслица старая и новая: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. М., 2004. С.17–23.
3. Войтенко А.Ф. Что двор, то говор. М.,1993.
4. Шредер Р.И. Хмель и его разведение в России и заграницей. М., 1881. С.3–4.
5. Железнов Н.И. Разведение хмеля в средней России. СПб., 1875. С.18–19.
6. Памятная книжка Рязанской губернии. Рязань, 1914. С.248.
7. Войтенко А.Ф. Указ. соч. С.105.
8. Пётр Григорьевич Брехов (некролог) // Старообрядческая мысль. 1914. №3. С.286–287.
9. Миссионерский сборник. Рязань, 1901. №3. С.273.
10. Московский листок. 1884. №266. 26 сентября; Там же. 1885. №47. 16 февраля; также см.: Михайлов С.С. Таинственные «Туглицы» // Гуслицкая округа. №4. Егорьевск, 2008. С.9–13.
11. Хвальковский В.В. Сказание о Патриаршине // Старообрядческий церковный календарь на 1990 год. (беспоповский). Рига, 1990. С.45–46.
12. Пругавин А.С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С.139–140.
13. Покровский уезд (Владимирской губ.) // Московский листок. 1886. №213. 3 августа.
14. Нентцель А.Б. Очерки Гжели // Сборник материалов для изучения Москвы и Московской губернии. Вып.1. М., 1864. С.3.



Г.А. ТОЛСТОВА

### СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ СОГЛАСИЯ ПРИЕНИСЕЙСКОЙ СИБИРИ

Старообрядцы, переселившиеся в Сибирь и вольно, и сосланные в ссылку, внесли значительный вклад в заселение огромных пространств за Уралом. Выполнялась при этом очень важная функция по расширению государственных территорий, сохранению русской культуры, традиций, духовности. На новые земли старообрядцы несли хозяйственный потенциал, культуру земледелия, патриархальный уклад жизни, в короткие сроки обживались в суровых климатических и сложных социальных условиях. В Сибири старообрядческие поселения, их крепкие крестьянские хозяйства отличались своей основательностью.

Старообрядческий социум делится на согласия, причинами которому изначально явились: 1) разобщённость приверженцев старой веры и обрядов из-за географической раздельности, отдалённости районов проживания; 2) отсутствие единой иерархии.

За годы жесточайших гонений сибирские старообрядцы на бескрайних просторах привыкли к независимому от Европейской России существованию и скептически относятся в наши дни к действующим там ныне старообрядческим церквям (в большей степени сказанное относится к «беспоповцам»). Наблюдается относительно независимое положение и автономное решение сибирскими старообрядцами многих вероисповедных вопросов (старообрядческие соборы, прошедшие в Восточной Сибири и на Урале названы Н.Н. Покровским) (1). Самодостаточность — одна из черт современных старообрядцев Сибири: «сибирское старообрядчество очень замкнуто и самодовлеюще, что, однако, не умаляет нравственных достоинств старовера, не упраздняет пользы его примера терпения и неприхотливости. Сие есть ти-

---

*Толстова Галина Александровна* — к.филол.н., ст.н.с., Красноярский краевой краеведческий музей, г. Красноярск

хая спасительная заводь для всех, терпящих крушение в море мирской суеты» (2). Старообрядцы старались не проявлять свою духовную активность во внешнем мире, удовлетворяясь тем, что государство перестало проводить по отношению к ним карательную политику. В последние годы старообрядцы меняются, наблюдается уже в большей степени открытость, доброжелательность в отношении к внешнему окружению, современными исследователями отмечаются перемены в жизни старообрядческих общин, связанные с отношением к ним государственных структур власти и общества. По словам И.В. Поздеевой, «за последние годы произошли кардинальные изменения как в положении самих старообрядческих общин, так и в отношении к ним общества и науки, которые ищут в истории старообрядчества ту устойчивость и последовательность, которых так не хватает сейчас общероссийской действительности» (3).

В Сибири проживает много старообрядцев, в Приенисейском регионе они представлены в Красноярском крае, в Хакасии (Аскизский, Таштыпский р-ны) и Туве (в верховьях Енисея).

На территории Красноярского края есть места компактного проживания на Ангаре, в южных районах края, в районе Обь-Енисейского канала. В «Енисейском энциклопедическом словаре» в Приенисейском регионе названы «часовенные, титовцы, австрийцы, дырники, истинно православные христиане, странствующие и др.» (4). По мнению Е.С. Бойко, «в котловине р. Енисей угнездились староверы различных толков: поповцы (единоверцы, беглопоповские и австрийские) и беспоповцы (часовенные, поморские, нетовцы и федосеевцы)», автором отмечается, что «„дырников“, „хлыстов“, „молокан“, „духоборов“ к староверам не причисляют сами староверы» (5). Что касается последнего замечания, «хлысты», «молокане», «духоборы» упоминаются в исторической литературе как религиозные секты (6). Зародившись в европейской части России, подобные религиозные секты находили сторонников своих учений в разных регионах, часто по той причине, что их приверженцы отправлялись в ссылку на окраины России и в Сибирь. В современной жизни Приенисейской Сибири сведения о сектах «хлыстов», «молокан», «духоборов» отсутствуют. Наличие в Приенисейском регионе



толка «дырников» нашими исследованиями также не подтверждено. В исследовании В.Ф. Миловидова «Современное старообрядчество» «дырники» представлены как «немногочисленное ответвление нетовцев-самокрещенцев», отрицавших поклонение иконам на том основании, что старые иконы осквернены еретиками, а новые некому освятить, «всё богослужение сводилось к молитвам, обращенным на восток. В восточной части дома делали специальное отверстие, закрывающееся затычкой. В это отверстие („дыру“) они молились зимой, в непогоду. Отсюда происходит их название — „дырники“, или „дыромолы“. В настоящее время сохранилось незначительное число „дырников“ на Среднем Урале» (7). Тожественную трактовку в характеристике «дырников» — «одного из толков самокрещенцев» мы находим и в энциклопедическом словаре «Старообрядчество» (8). Нам представляется, в Приенисейской Сибири наименование «дырники» сошло со страниц трилогии А.Т. Черкасова «Сказание о людях тайги» — «Хмель» (Красноярск, 1963), «Чёрный тополь» (Красноярск, 1969), «Конь рыжий» (Красноярск, 1969), — и укрепилось в сознании людей как название старообрядческого согласия, что вошло даже в справочные издания (9). В романе Черкасова названы также «поморцы» и «рябиновцы» (10). Вероятно, данное явление связано с популярностью романа «Хмель» (общий тираж превысил 3 млн. экз.) и силой художественного слова талантливого писателя (не исключается вариант выявления иной картины представленности старообрядческих согласий в Приенисейском регионе при дальнейших исследованиях).

Краеведческими источниками отмечается существование в приенисейском крае в прошлом различных согласий, например, Н. Путилов о составе старообрядцев усинского края (юг Восточной Сибири) начала XX в. писал: «Все они беспоповцы, принадлежат к секте странников и подразделяются: на собственно странников и, затем странноприимцев Эти раскольники разделились на два согласия: батюшкино и федорово (по именам наставников. — *Г.Т.*)» (11). «К православным (в Минусинском уезде во II половине XIX в. — *Г.Т.*) относилась Казанско-Богородская община старообрядцев (беспоповцев), а также православные старообрядческие общины белокриницкого, поморского, федосеевского толка различных согласий» (12). Картины быта и нравов

сибирских старообрядцев представлены на страницах книг А. Шапова, Ф. Кона, Н. Путилова и др. (13). Истории старообрядчества Восточной Сибири посвящены исследования Н.Н. Стахеевой, А.А. Стороженко и др. (14).

Представляя современную картину конфессиональной специфики в Красноярском крае, Р.Г. Рафиков констатирует: «широкая палитра религиозных культов. В крае на начало 2003 г. было зарегистрировано 240 религиозных организаций более чем двух десятков конфессий и деноминаций. Традиционно сильны в регионе, с одной стороны, православие (40% населения от общего числа зарегистрированных объединений), с другой стороны, протестантизм различных направлений (42%). На юге края находится российский центр Церкви последнего завета (община Виссариона)» (15). В таблице, показывающей динамику движения зарегистрированных религиозных организаций Красноярского края по основным конфессиям, названы и старообрядцы: в 1992 г. зарегистрированы 2 организации, в 1996 г. — 4, в 2001 г. — 5, в 2002 г. — 2, в 2003 г. — 1. Малое количество религиозных организаций старообрядческих согласий (по сравнению с Русской Православной Церковью, например, в 2003 г. — 98 (16)) заключается в традиционном автономном проживании старообрядческого населения.

В наши дни на территории Красноярского края проживают старообрядцы разных согласий. Наши исследования вывели следующую картину: в Приенисейском регионе проживают старообрядцы «поповцы» — «собирающее название старообрядцев, приемлющих священство» (17), и «беспоповцы». Из «поповцев» представлены «австрийцы», принявшие Белокриницкую иерархию; в настоящее время в регионе известны приходы старообрядцев Белокриницкой иерархии в г. Красноярск и Минусинск. «Беспоповцы» в Приенисейском регионе представлены «поморским согласием» (которое имеет также название «древлеправославная церковь» или «брачное согласие», компактные селения старообрядцев названного согласия расположены в основном в среднем и верхнем течении Енисея — по материалам экспедиций 2002, 2003, 2005 гг.); «титовцами», немногочисленным согласием, проживающим на р. Сым — притоке Енисея, название от духовного руководителя Тита Тарасовича Выгвинцева (18), в среде

часовенных их называют еще «китовцами» (по материалам этнолингвистической экспедиции 2006 г.). Особо следует остановиться на «часовенном согласии», к которому относится большая часть старообрядцев Приенисейской Сибири. В энциклопедическом словаре «Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы» имеются сведения о названном согласии (19). «„Часовенное согласие“ („кержаки“, „стариковское согласие“, „николаевские беспоповцы“) – старообрядцы, первоначально бывшие „поповцами“, но из-за гонений, особенно усилившихся при имп. Николае I, оставшиеся на длительное время без священства. Как „беспоповцы“ они совершали службу в лишенных алтарей часовнях, что позже дало имя согласию. „Беспоповское“ состояние повлекло за собой принятие „часовенными“ многих чисто „беспоповских“ представлений: о „духовном“ пришествии антихриста (хотя есть утверждение, что он пришёл „чувственно“), о полном господстве антихриста в новообрядческой церкви и в государстве, о допустимости саможжений в случае преследований со стороны власти (саможжения отмечались в Саянах ещё в 1940-х гг.), о недопустимости общения (главным образом, „в молитве и ядении“) с „замиршёнными“, и в особенности с „кадровыми“ (так „часовенные“ именуют всю номенклатуру, начиная от уровня сельсовета и выше), о недопустимости получения паспортов, пенсий, пользования деньгами и т.п.

Важнейшим отличием „часовенных“ от других „беспоповцев“ остаётся лишь отказ от перекрещивания тех, кто переходит к ним из иных старообрядческих согласий. Крещение совершается мирянами в деревянной купели – тогда как во многих „беспоповских“ согласиях предпочитается совершение крещения в открытой воде. „Часовенное согласие“ сложилось из нескольких миграционных потоков старообрядцев, продвигавшихся в разное время из Европейской части всё дальше на восток».

В ходе экспедиционных исследований нами зафиксированы проявления в среде «часовенных» и «духовного», и «чувственного» восприятия природы Антихриста (по материалам экспедиций). «Часовенные» считают, что антихрист – человек, сатану в себе носящий, придёт (или уже пришёл во времена не столь отдалённые) под конец времен, чтобы вступить в открытый бой с человечеством, подчинив его себе и процарствовав три с поло-

виной года непосредственно перед вторым пришествием Христовым, пойдёт в вечную погибель со всеми соблазнёнными; «титовцы» считают, что антихрист давно воцарился на земле («духовно» – явно, зримо. – *Г.Т.*), «царствует не в одном лице, а во многих» (20).

К «беспоповцам» также относятся «духовники», живущие на р. Дубчес (приток р. Енисей). «Духовники» лет 30 тому назад были «часовенными», но, изучив их «Родословие», пришли к выводу, что «древнего святоотеческого благословения у „часовенных“ нет: ведь если корень гнилой, то и всё растение погибает. Называются они духовниками из-за того, что антихриста признают в духовном смысле, и верят, что он уже давно владеет всей землей. А „часовенных“ называют „чувственниками“ из-за того, что те ждут антихриста в чувственном виде. Но вот крещение у них осталось старое, крестят, как и все „часовенные“, с поворотами и не перекрещивают» (21).

Итак, материалами исследования подтверждается наличие в Приенисейском регионе в настоящее время старообрядцев следующих согласий: поповцев («австрийцы») и беспоповцев («поморское», или «брачное согласие», «часовенные», «титовцы» и «духовники»). Проживают представители старообрядчества компактными селениями и небольшими поселениями по притокам горных и таёжных рек по бассейну р. Енисей, где в константной форме сохраняются вера, вероисповедные обряды, патриархальный уклад жизни и традиционные занятия (земледелие, рыболовство, охота и кустарные промыслы). Стабильность и устойчивость традиционного вероисповедания и уклада жизни способствуют сохранению языка старообрядцев.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Покровский Н.Н. Путешествие за редкими книгами. Новосибирск, 2005. С.36–37.
2. Головкова Н. Заповедная вера: Книга жития и страданий сымских старообрядцев. Рукопись. КККМ, 2002. С.14.
3. Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старооб-

рядчества // Мир старообрядчества. История и современность. М., 1999. Вып.5. С.3.

4. Фетисов В.Г., Самотик Л.Г. Кержаки // Енисейский энциклопедический словарь. Красноярск, 1998. С.587.

5. Бойко Е.С. Изучение духовной культуры староверов как один из способов овладения умением читать старорусские письменные памятники // Ежегодник регионального лингвистического центра Приенисейской Сибири. Красноярск, 2003. Вып.2. С.73.

6. Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством. М., 1905; Клибанов А.И. Проблемы изучения и критики религиозного сектантства. М., 1971; он же. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973; Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1983.

7. Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. М., 1979. С.121.

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

9. Фетисов В.Г., Самотик Л.Г. Указ. соч. С.587.

10. Черкасов А.Т. Хмель. Красноярск, 1963. С.230–231.

11. Путилов Н. Летопись Усинской миссии, находящейся на реке Усу, Енисейской губ., Минусинского округа, Шушенской волости, близ Китайской границы // Сибирский архив. 1914. №1–2. С.50.

12. Полежаева Г.Ф. Минусинское старообрядчество в XX в. // Мартыновские краеведческие чтения (1989–1999 гг.): Сб. докладов и статей. Минусинск, 1999. С.151.

13. Шапов А.П. Земство и раскол. СПб., 1862; он же. Русский раскол старообрядства, рассматриваемый в связи с внутренним состоянием русской церкви и гражданственности в 17 веке и в первой половине 18 // Сочинения А. Шапова в 3-х томах. Т.1. СПб., 1906. С.173–451; Кон Ф.Я. Усинский край. Красноярск, 1914; Путилов Н. Указ. соч.

14. Стахеева Н.Н. Старообрядчество в Восточной Сибири в XVII–нач. XX вв.: Автореф. дис. к.и.н. Иркутск, 1998; Стороженко А.А. Старообрядчество Тувы во второй половине XIX–первой четверти XX вв.: Автореф. К.и.н. Кызыл, 2004.

15. Рафиков Р.Г. Вопросы межэтнических религиозных и миграционных отношений в Красноярском крае. Красноярск, 2003. С.5.

16. Там же. С.31–32.

17. Вургафт С.Г., Ушаков А.И. Указ соч. С.230–231.

18. Головкова Н. Указ. соч. С.19.

19. Вургафт С.Г., Ушаков А.И. Указ. соч. С.301–306.

20. Головкова Н. Заповедная вера. С.22.

21. Там же. С.24.



А.В. КОСТРОВ

### СТАТИСТИКА СТАРООБРЯДЧЕСКИХ СОГЛАСИЙ ЗАБАЙКАЛЬЯ В НАЧАЛЕ XX В.

Разные аспекты истории и культуры забайкальского старообрядчества находят своё глубокое осмысление в работах современных авторов. К самым заметным из них следует отнести Ф.Ф. Болонова (1), С.В. Бураеву (2), С.В. Васильеву (3) и др. Вместе с тем, до сих пор остаётся слабо освещённым вопрос статистического исследования старообрядчества региона. У подобной ситуации есть свои объективные причины. Это и сложность статистики как исторического источника, и расплывённость статистических материалов по документам разных архивных фондов, и сложная структура местного старообрядчества. Сложность структуры заключалась в наличии семейских как потомков староверов, выведенных во второй половине XVIII в. с территории Речи Посполитой (с селенгинской и чикойской группами в своём составе), а также в присутствии несемейских старообрядцев, приведённых и пришедших сюда до и особенно после семейских. И хотя исторически подавляющее большинство местного старообрядчества составляли семейские (численность которых в той или иной мере отражалась в официальной документации), развитие казачества, ссылки и переселенческого движения вели к росту несемейских старообрядческих общин региона (выявить статистические материалы по которым очень трудно). И если у несемейских старообрядцев самоидентификация носила прежде всего конфессиональный характер, то у семейских наряду с конфессиональной самоидентификацией большую роль играла идентификация культурная (4).

Развитие старообрядчества в Забайкалье привело к тому, что к началу XX в. староверы стали не только заметной, но и весьма

---

*Костров Александр Валерьевич* – д.и.н., доцент кафедры Современной отечественной истории Иркутского государственного университета

представительной группой местного населения. По переписи 1897 г. численность старообрядцев в Забайкальской обл. достигала 36623 человек (обоёго пола) (5). Надо сказать, что это официальная оценка количества староверов, которая традиционно имела большую отрицательную погрешность. Во-первых, она складывалась из-за существования так называемого «тайного раскола», то есть старообрядцев, которые не афишировали свою конфессиональную принадлежность и числились последователями официальной православной церкви. И если количество «тайного раскола» среди несемейской части старообрядческого населения всегда было велико, то многие семейские вообще не участвовали в переписи и не давали информацию о себе даже для посемейных списков, составляемых в волости. Второй причиной статистической погрешности было осознанное занижение цифр местным чиновничеством, светским и духовным. Третьей причиной было присутствие в крае единоверия, которое естественным образом относилось к официальному православию. Однако эта переходная группа представляла собой «православных старообрядцев», признавших духовную власть официальной церкви, не отличалась стабильностью и нередко склонялась обратно «в раскол». Тем не менее, местное чиновничество по-своему использовало «пограничное» положение единоверия и с целью занижения количества старообрядцев на подведомственной территории, приписывало к нему староверов, которые таким образом начинали считаться последователями официальной церкви. Например, по данным 1903 г. в одном только Верхнеудинском уезде староверов насчитывалось 44482 человек. К единоверцам статистика относила 19562 жителя уезда (6), хотя единоверцев в уезде насчитывалось не более нескольких тысяч человек.

Другим примером чиновной дезинформации могут служить отчёты благочинных Забайкальской епархии за 1913 г. Из 28 благочинных только двое признали, что на территории их округа были староверы. Так, по сведениям благочинного 7-го округа (куда входили Верхнеудинская, Куйтунская, Никольская, Брянская и другие волости) общее количество староверов было 8969 человек. В 23-м благочинии (куда входили многие волости Нерчинского уезда) их было всего 3 (!) человека. Итого, по данным отчётов благочинных, на территории Забайкальской обл. проживало всего

8972 старообрядца. Эти цифры резко расходились не только с реальностью, но и с данными, сообщаемыми приходскими священниками в своих рапортах (7), а также с цифрами из других документов как епархии (8), так и областного правления (9). Можно сказать, что количество старообрядцев в Забайкалье, как, впрочем, и других регионов страны, традиционно занижалось.

Официальные данные за 1911 г. говорят о том, что в Забайкальской обл. на тот момент проживало 54 734 старообрядцев (10). Однако и тут официальные цифры не избежали указанных погрешностей с той только разницей, что в её причинном ряду появился новый аспект. Конфессиональные параметры переселенческого движения, частью которого были старообрядцы, с трудом поддавались точному контролю. Более того, продолжая действовать в соответствии со своей традиционной логикой, чиновники вычитали из количества местных старообрядцев тех, кто мигрировал на восточные территории, и не спешили вписывать тех, кто прибывал в регион с запада. Имело место и элементарное занижение цифр. Так, по официальным данным, количество старообрядцев на территории Забайкальской обл. в 1911 г. было 54734 чел. Примерно такие же данные приводит в своём отчёте миссионер-проповедник игумен Серафим – 53000 чел. (11). Вместе с тем во внутренних документах, в частности, в деле «Статистические сведения о старообрядцах по Забайкальской области к 1 января 1912 г.», хранящемся в фонде Забайкальского областного правления ГАЗК, количество староверов на территории области оценивается в 63559 чел., из них на территории Верхнеудинского уезда – 48550 чел. (в другом месте – 45228 чел.) (12).

А.М. Селищев в своём известном труде «Забайкальские старообрядцы. Семейские» приводит цифры о количестве старообрядцев на территории Забайкалья, опубликованные в «Обзоре Забайкальской области». Согласно этим данным, в 1910 г. в Забайкалье числилось 74557 старообрядцев (38025 мужчин и 36532 женщины), из них в Верхнеудинском уезде проживало 95,7% (71 327) (13).

В 1907 г. священник Григорий Говядин, занимавшийся исследованием этого вопроса, писал, что старообрядцев в сёлах края «едва ли не больше ста тысяч» (14). И, несмотря на то что автор, скорее всего, считал староверов вместе с единоверцами, расхождение с официальными данными очевидно и впечатляюще. Ви-



димо, озвученная Г. Говядиным цифра наиболее близка к адекватной оценке количества местного старообрядчества. По официальным данным на территории региона в 1910 г. проживало около 75000 старообрядцев. Прибавив к этой цифре представителей «тайного раскола», а также единоверцев (которые по сути были «православными старообрядцами»), получим приблизительное количество старообрядцев Забайкалья, которое в предреволюционную пору составляло около 90000 чел. В целом, можно сказать, что численность старообрядцев региона была достаточно высокой. Это делало их представительной частью местного населения, во многом определявшей (вместе с другими группами населения) общественное лицо Забайкалья в начале XX в.

Большая часть местных старообрядцев (в некоторые периоды до 90%) (15), относилась к семейским. Подавляющее большинство последних жило на территории Верхнеудинского уезда Забайкальской обл. Несемейские староверы были более или менее равномерно расселены на всей территории края (более плотно – в Нерчинском, Нерчинско-Заводском, Читинском уездах Забайкальской обл.). Наряду с ростом семейской части старообрядчества происходит и заметный рост несемейской его части. Во многом это было обусловлено миграционным притоком старообрядцев западных регионов страны на фоне миграционного оттока семейских на восточные территории. Более того, сама граница между семейской и несемейской частью старообрядчества региона в тот период начинает нивелироваться более активно, чем раньше.

В начале XX в. разные согласия старообрядчества активно развивались. Однако общая картина подобного «согласийного» развития была неравномерна как по согласиям, так и по регионам. Уровень и характер развития социально-экономических отношений в разных областях страны, а также местная специфика неизбежно вели к тому, что в разных регионах одни и те же согласия имели свои особенности.

Что касается численных показателей старообрядчества региона по согласиям, то в основном мы можем опираться на сведения, которые зафиксированы в официальных документах, имеющих большую погрешность, которая была вызвана разными причинами, в том числе слабым знанием чиновниками исследуемого вопроса. Иногда в их отчётах очень серьёзно сокращалось не только

количество последователей того или иного согласия, но и ареал его распространения, то есть количество населённых пунктов, в которых оно имело своих последователей. Например, в официальном отчёте указывается, что толк «темноверов» был распространён только в 2 селениях – Тарбагатае и Куналее (16), в то время как из других источников известно, что его приверженцы встречались и в других семейских сёлах, в частности, в Куйтуне.

Но были и «обратные» случаи. Например, в большинстве документов количество последователей белокрыницкого согласия на территории Верхнеудинского уезда указывается более точно (431 чел. на 1911 г.) (17). Это было вызвано тем, что на это согласие обращали особое внимание, так как считали его основным конкурентом официальной церкви. Однако в одном из документов количество последователей белокрыницкого согласия в том же 1911 г. «вдруг» определяется в 5608 чел. (18). Дело в том, что количество последователей белокрыницкого согласия в Забайкальской обл. никогда не достигало такой численности. А возможный единовременный переход в это согласие представителей беглопоповства вызвал бы заметную активизацию местных миссионеров официальной церкви и, естественно, нашёл бы своё отражение в епархиальном делопроизводстве. Скорее всего, перед чиновником стояла задача как-нибудь определить одно из направлений местного беглопоповства, которое не подходило под названия согласий, которые он знал. В итоге, большая группа староверов была приписана к согласию, к которому не принадлежала.

Не редкостью были и расхождения между цифрами отчётов уездного и областного чиновничества. В некоторых случаях общая сумма последователей перечисленных согласий не совпадала с общим заявленным количеством старообрядцев. Согласно таким очень приблизительным данным официальных документов, среди старообрядцев Верхнеудинского уезда самое большое распространение получили беглопоповцы (44068 чел.). На втором месте были беспоповцы (13846 чел.), а на третьем – «белокрыницкие» поповцы (401 чел.) (19). Подобное соотношение согласий было характерным для семейской части старообрядчества. Для несемейской же части было характерно то, что наряду с присутствием беспоповцев и беглопоповцев, в их среде более серьёзную представленность имело белокрыницкое согласие.

Своеобразной группой населения были единоверцы, которые формально входили в паству официальной церкви, а фактически были старообрядцами. Достаточно изменчивое количество этой группы, а также то, что в официальных документах они числились как «православные прихожане», затрудняет определение их численности. Последняя, по разным источникам колебалась от 20 (20) до нескольких тысяч человек (21) (что ближе к истине). Среди семейских единоверие получило относительно небольшое распространение. Единоверческих приходов было немного и, например, единоверческая церковь в с. Бичура, за неимением своего священника, была приписана к Тарбагатайской. Однако в несемейской части старообрядчества единоверие получило большее распространение, особенно среди казаков. Так, по официальным данным, в Нерчинско-Заводском уезде Забайкальской обл. в 1911 г. единоверцев было 1531 чел. Больше всего их проживало в станице Доно (около 1 тыс. чел.), в посёлках Чаги и Ильдикан Больше-Заректуйской станицы, посёлках Кама и Чупрово Калгинской станицы, в посёлке Бырка и других населённых пунктах (22).

В Забайкалье было представлено большинство согласий, имевших распространение в других регионах. Поповское направление старообрядчества, оформившееся в виде белокриницкого согласия, так активно развивавшегося в то время в центральных губерниях страны, здесь развивалось меньшими темпами. Прежде всего, это согласие имело распространение в местных экономических центрах — городах и крупных сёлах. И хотя оно имело определённое распространение среди семейских, всё-таки, можно сказать, что оно было более характерным для несемейской части местного старообрядчества. Как отмечал миссионер-проповедник игумен Серафим: «австрийская секта среди местного раскола по своей малочисленности почти не заметна», а деятели Белокриницкой иерархии «не авторитетны, часто переменяются и среди своих прихожан не пользуются популярностью» (23). С одной стороны, такой пренебрежительный отзыв объясним. Профессиональный миссионер стремился принизить значение согласия и особенно его иерархии, которые, как традиционно считалось, были основными конкурентами официальной церкви. Но, с другой стороны, «австрийское» согласие действительно имело относительно небольшое распространение в семейской среде. В итоге, к

1911 г., согласно официальным документам, последователей белокрыницкого согласия на территории Верхнеудинского уезда Забайкальской обл. («семейского анклава») было 431 чел. (24). В основном они проживали в с. Куйтун, Тарбагатай, Надеино, а также в Новой Бряни, Десятниково (25) и в Верхнеудинске. При этом среди семейских белокрыницких были как «окружники» (большинство), так и «неокружники» (меньшинство) (26). Чуть больше последователей этого согласия было среди несемейских старообрядцев края. В частности, общины несемейских белокрыницких имели место в станице Доно и с. Исток (27).

Беглопоповщина в регионе была представлена в основном региональными вариантами ветковского согласия. Прежде всего, это лужковское и лукьяновское согласия, имевшие распространение среди семейских (28). И если первое из них имело широкое распространение в других регионах (в Стародубье, Молдавии, Подмоскovie, на Урале), то второе, видимо, было региональным вариантом беглопоповщины, распространённым в Забайкалье. Представители того и другого в основном жили в сельской местности и в количественном отношении составляли основу «семейщины». Основным источником пополнения этих согласий, наряду с незначительным количеством мигрантов с запада, было естественное движение населения. В основном беглопоповщина региона была сконцентрирована в «семейском» районе. По официальным данным, общее количество её adeptов в Верхнеудинском уезде Забайкальской обл. в 1911 г. составляло 35 тысяч чел. Согласно имеющимся документам, к лужковскому согласию относилось 30 тысяч, а к лукьяновскому — около 5 тысяч чел. (29). На территории Верхнеудинского уезда они проживали в д. Куйтунской, Тарбагатайской, Куналейской, Брянской, Ключевской, Никольской, Хонхолойской, Бичурской, Мухоршибирской, Окино-Ключевской, Ходайской волостей (30). Их относительно большие общины имелись в Куйтуне, Тарбагатае, Куналее, Хонхолое, Никольском, Ключевском, Ходайском, Пестеревском, Бурнашёвском, Надеинском, Десятниковском, Нижнежиримском, Новобрянском, Старобрянском, Нижнеталецком, Харитоновском и других семейских сёлах (31). На территории других уездов Забайкальской области беглопоповцы жили небольшими группами.

После реформ 1905–1906 гг. структура беглопоповщины как в

центре, так и на местах усложнилась. В 1909–1910 гг. по результатам проходивших в Москве и Нижнем Новгороде старообрядческих съездов произошёл раскол беглопоповцев по признаку приятия или неприятия регистрации общин в соответствии с новым законом. Это отразилось и на жизни беглопоповцев края, которые, так же как их единоверцы из других регионов, раскололись на «общинников» и «необщинников». Сначала семейские беглопоповцы зарегистрировали 4 общины с общим количеством членов 3885 чел. (32). Но позже из-за разгоревшихся споров большинство из них отказалось от официальной регистрации своих общин и во всём регионе осталась 1 зарегистрированная Тарбагатайская беглопоповская община с общим количеством последователей в 580 человек (33). И хотя в ряде сёл «общинники» сохраняли своё присутствие (например в с. Хонхолой), в дореволюционный период в среде местных беглопоповцев доминировали «необщинники».

Что касается беспоповцев региона, то они были представлены практически всеми более или менее известными согласиями. При этом в крае имели место как беспоповские согласия, имеющие широкое распространение в других регионах страны, так и толки, появившиеся на их основе уже здесь. Однако количество представителей разных беспоповских согласий было разным. Наибольшее распространение здесь получили федосеевцы, поморы, самокрещенцы, спасовцы, часовенные, странники и др. Одни из этих согласий были более характерными для семейских, другие – для несемейской части местного староверия. Например, согласия самокрещенцев и федосеевцев были более характерны для семейских, а согласие странников (бегунов) для несемейских староверов. Хотя, сразу же надо отметить, что в силу развития связей между семейскими и несемейским старообрядцами, те же странники нередко селились в семейских сёлах (Куйтуне, Куналее, Бичуре) (34).

Согласно одному официальному документу, общее количество беспоповцев на территории Верхнеудинского уезда в 1911 г. было 13486 чел. (35). Из них федосеевцев – 1191 чел., спасовцев – 3012 чел., приемлющих таинство – 2546 чел., не приемлющих таинство – 2106 чел., часовенных – 5624 чел., самокрещенцев (вместе с выделившимися из них средниковцами, темноверцами и чистяковца-

ми) – 474 чел. (36). Естественно, что данные официальной статистики имели значительные погрешности. Это усугублялось тем, что чиновники, собирающие подобную информацию, плохо разбирались в вопросе. Поэтому кроме собственно ошибок в цифрах, в документах нередко перепутаны названия разных согласий. Например, в другом документе, толки «приемлющих» и «не приемлющих таинство» отнесены к часовенным (37). Это заметно затрудняет исследование согласий, имевших распространение в крае.

Согласно официальным документам, на территории Верхнеудинского уезда и прилегающих территорий беспоповцы были расселены следующим образом. Федосеевцы проживали в разных деревнях Куйтунской, Тарбагатайской и Ключевской волостей (38). В частности, их большие и маленькие общины имели место в Куйтуне, Тарбагатае, Десятниково, Ключах, Бурнашёвском, Нижнежиримском, Верхнежиримском, Надеинском, Пестеревском (39). Часовенные проживали на территории Тарбагатайской, Куналейской, Куйтунской, Окино-Ключевской, Тамирской, Укэрь-Шонуйской, Нижне-Нарымской волостей (40). Их относительно большие общины были в Куйтуне, Тарбагатае, Пестеревском, Надеинском и Куналейском селениях (41). Когда часть местных беглоповцев отказалась от «привоза священников» и полностью перешла к беспоповской практике, она не присоединилась к федосеевцам, поморам или самокрещенцам, а составила самостоятельную группу, близкую к часовенным. Поморы жили в Тарбагатае, Куйтуне, Куналее, Пестеревском и Надеинском и других селениях (42). Общины спасовцев имели место в Тарбагатае, Пестеревском и Бурнашёвском селениях (43). Филипповский толк был не очень распространён среди семейских и имел по нескольку десятков последователей в Куйтуне, Надеинском, Тарбагатае и Пестеревском (44). В Окино-Ключах, наряду с другими, было представлено согласие мелхиседеков (45). Самокрещенцы проживали в Куйтуне, Куналее, Тарбагатае, Десятниковском, Надеинском, Нижнеталецком и других селениях. Представители средниковского согласия, выделившегося в своё время из самокрещенцев, жили в Куйтуне и Надеинском. Самокрещенцы-дырники, называющие себя в регионе «новокрещенцами» (46), разделились на «темноверцев» (большинство) и «светловерцев» (меньшинство). «Темноверцы» в свою очередь разделились на следующие

группы: «чистяковскую», «давидовскую», «платоновскую». Представители небольших «давидовской», «платоновской» и «чистяковской» групп жили в Десятниково и Куналее. Кроме того, несколько семей «чистяковцев» числилось в Тарбагатае (47). Кроме разных волостей Верхнеудинского уезда, большие семейские общины беспоповцев имелись в Баргузинском и Селенгинском уездах Забайкальской обл. (48).

Наряду с упоминавшимися согласиями, среди семейских имели место такие редкие и малочисленные толки, вышедшие из беспоповщины, как «песочники», «землепоклонники», «идолопоклонники», «косогоры», «перемазанцы», «самочинцы» и др. (49).

Среди несемейских старообрядцев региона наибольшее распространение получили такие беспоповские согласия, как поморское, часовенное, странническое и др. Их общины находились в ряде восточных уездов Забайкальской обл. (Нерчинском и др.). На остальной территории края несемейские беспоповцы в основном были расселены дисперсно. Например, странники (бегуны), сосланные в регион, часто подселялись в семейские и другие деревни и не создавали больших общин (50).

Мы видим, что характер расселения старообрядцев в регионе был сложным. Как отмечалось исследователями той поры, не было ни одной деревни, в которой старообрядцы принадлежали бы одному толку (51). В одних и тех же деревнях можно было встретить представителей очень разных согласий. В качестве примера можно взять 2 деревни Куйтунской волости Верхнеудинского уезда. В волостном центре Куйтуне, наряду с православными-сибиряками, проживали: беглопоповцы (лукьяновские) – 3526 чел., федосеевцы – 147 чел., белокриницкие – 270 чел. («окружники» – 222 и «неокружники» – 48), самокрещенцы – 19 чел., поморы – 31 чел., филипповцы – 34 чел., часовенные – 13 чел. В Надеино беглопоповцев было 1344 чел., федосеевцев – 154 чел., белокриницких 35 чел. («окружников» – 10 и «неокружников» – 25), самокрещенцев – 6 чел., средниковцев – 11 чел., поморов – 69 чел., филипповцев – 36 чел., часовенных – 22 чел. (52). Схожая картина была и в других населённых пунктах, в которых проживали староверы. Подобная конфессиональная «мозаичность», видимо, складывалась в силу того, что местная администрация стремилась расселять сосланных старообрядцев одного согласия не в

одни и те же населённые пункты, а подселяла их в разные семейские сёла. Сложность структуры старообрядчества отдельно взятой деревни (в которой также проживали представители других конфессий и национальностей), вела к тому, что конфессиональная община практически никогда не совпадала с общиной сельской. При решении общих вопросов села на сходе возникали проблемы как с явкой последователей того или иного толка, так и с достижением консенсуса между представителями разных согласий. Подобная ситуация территориального разделения последователей одного толка, с одной стороны, ослабляла потенциал общин, с другой стороны, увеличивала представленность согласия в населённых пунктах края. Последнее могло способствовать развитию торговых и других связей.

В целом, мы видим, что вопрос исследования численности забайкальского старообрядчества, с одной стороны, выявляет целый ряд научных проблем, а с другой даёт массу интереснейшего материала, который при умелом использовании позволит поднять исследование старообрядчества региона на качественно новый уровень. Появляется возможность приблизительного определения численности старообрядческого населения региона в дореволюционный период. Выявляются количественные показатели согласий, получивших распространение в крае, а также характер расселения их адептов в разных местностях. Кроме того, характер сбора и обработки статистических материалов достаточно ярко характеризует местное чиновничество и его отношение к старообрядческому вопросу.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. М., 2004. 350 с.
2. Бураева С.В. Рукописное наследие забайкальских старообрядцев. Улан-Удэ, 2006. 238 с.
3. Васильева С.В. Власть и старообрядцы Забайкалья (конец XVII–начало XX вв.). Улан-Удэ, 2007. 233 с.
4. Костров А.В. Старообрядчество Байкальской Сибири в «переходный» период отечественной истории (1905–1930-е гг.). Иркутск, 2010.
5. Стахеева Н.Н. Старообрядчество Восточной Сибири в XVIII–начале XX вв. Дисс. к.и.н. Иркутск, 1998. 335 с.



6. Бурлаков Н.Н. Сибирская Русь // Болонев Ф.Ф. Пахари и ратники русских волостей Западного Забайкалья в XIX–начале XX века. Новосибирск, 2005. С.38.
7. Государственный архив Забайкальского края (ГАЗК). Ф.8. Оп.1. Д.910. Л.1–7; Д.1079. Л.1–18.
8. Там же. Д.949. Л.10–12.
9. Там же. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.1–32.
10. Стахеева Н. Н. Указ. соч. С.329–335.
11. ГАЗК. Ф.8. Оп.1. Д.949. Л.10.
12. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.21.
13. Селищев А.М. Забайкальские старообрядцы. Семейские // История и культура семейских Забайкалья: хрестоматия. Ч.1. Улан-Удэ, 2007. С.207.
14. Говядин Г. Старообрядцы с. Тарбагатай Забайкальской области // Забайкальские епархиальные ведомости. 1904. № 9. 1 мая. С.141–147.
15. Дулов А.В., Санников А.П. Православная церковь в Восточной Сибири в XVII–начале XX вв. Иркутск, 2006. Ч.2. С.106.
16. Национальный архив Республики Бурятия (НАРБ). Ф.337. Оп.1. Д.8134. Л.86.
17. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.26.
18. Там же. Л.60.
19. Там же. Л.55–63.
20. Стахеева Н.Н. Указ. соч. С.204.
21. Бурлаков Н.Н. Указ. соч. С.53.
22. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.35.
23. Там же. Ф.8. Оп.1. Д.949. Л.5.
24. Там же. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.26; Ф.318. Оп.1. Д.1. Л.153–160.
25. Васильева С.В. Указ. соч. С.76.
26. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.61–64, 123–124.
27. Болонев Ф.Ф. Указ. соч. С.237–242.
28. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.30.
29. Там же. Л.32.
30. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.4–31.
31. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.32.
32. НАРБ. Ф.337. Оп.1. Д.8134. Л.86.
33. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.34.
34. Мотицкий В.П. Забайкальское старообрядчество: прошлое и настоящее (XVIII–XX вв.) // История и культура семейских Забайкалья: хрестоматия. Ч.2. Улан-Удэ, 2007. С.141.
35. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.60.

36. Там же.
37. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.55–60.
38. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.60.
39. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.29.
40. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.62.
41. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.55–60, 67.
42. Там же. Л.61–64; ГАИО. Ф.50. Оп.7. Д.160. Л.5–5 об.; ГАЗК. Ф.1101. Оп.1. Д.15556. Л.60об.–61.
43. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.4–7, 13–16.
44. Там же. Л.61–64.
45. Ровинский П.А. Материалы к этнографии Забайкалья // История и культура семейских Забайкалья: хрестоматия. Ч.1. Улан-Удэ, 2007. С.140.
46. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.26, 29.
47. Говядин Г. Указ. соч. С.143–146.
48. ГАЗК. Ф.1об. Оп.1. Д.5042. Л.60, 72.
49. Мотицкий В.П. Указ. соч. С.139–144; Васильева С.В. Указ. соч. С.75–81.
50. Мотицкий В.П. Указ. соч. С.141.
51. Селищев А.М. Указ. соч. С.201–254.
52. НАРБ. Ф.337. Оп.2. Д.1959. Л.22–24, 61–64.



А.А. БЕЗГОДОВ

**«ПУТИНСКАЯ ВЕРА».  
СТАРОВЕРЫ ЧАСОВЕННОГО СОГЛАСИЯ  
В ВЕРХОКАМЬЕ К НАЧАЛУ ХХІ В.**

По свидетельству синодальных миссионеров А. Луканина и Палладия (Пьянкова), старообрядчество в Верхокамье распространялось с конца XVII в. После разорения скитов на р. Керженец, новые группы староверов двинулись на восточные окраины государства. В середине XIX в. об этом писали так: «„раскол“ принесли в Пермскую землю ... беглые стрельцы, основавшие в Верхокамье скиты по рекам Сепыч, Сабанец, Лысьва и Очёр. Среди стрельцов лица родовитые и сановитые» (1).

В то время, как в северных районах Верхокамья в начале XVIII в. установилось влияние Выговской обители в Поморье, ставшим к тому времени крупнейшим духовным центром для староверов-беспоповцев (поморцев) (2), в южных районах такое влияние стали оказывать беглопоповцы.

Можно предположить, что беглопоповцы-софонтиевцы (3) в Верхокамье появились после разорения керженских скитов, учиненных нижегородским епископом Питиримом. Руководителем уральских старообрядцев в эти годы становится священноинок Никифор. В 1720-х годов многие старообрядцы вслед за своими духовными лидерами переселялись из Керженского Поволжья на Урал (4). В 1723 г. собравшиеся на Урале и в Сибири беглопоповцы провели один из первых своих Соборов (Ирюмский) (5), на котором произошло объединение многих местных обществ в единое согласие. Собором было решено: «принимать никониан через проклятие ереси», то есть не крестить, также не перекрещивали и представителей других старообрядческих согласий. Подвергали крещению только таких представителей официальной церк-

---

*Безгодов Алексей Александрович* – заместитель председателя Культурно-паломнического центра им. протопопа Аввакума, г. Москва

ви, которые до присоединения к старообрядчеству были крещены обливательно (так называемых «обливанцев»).

Последователей этого согласия часто называли «стариковцы» (6), а также «кержаки» (7), причём последнее наименование через некоторое время стало общераспространённым среди старообрядцев различных согласий по всему Уралу и Сибири. В Верхокамье часовенные известны под разными именами, такими как путинская вера (от с. Путино), стариковцы, ополосканцы (8), кержаки. Но сами себя они называют, как правило, часовенными и даже старообрядцами не называют; к примеру, уральские часовенные предпочитают именоваться «православными христианами, временно не имеющими священства» (9).

В XIX в. верхокамские часовенные проживали в южных волостях Оханского уезда Пермской губ. (в пределах Верхокамья это Путинская, Вознесенская, Токаринская, Очёрская и др. волости). В 1830-е годы в правление императора Николая I усиливается давление на старообрядцев, принудительно вводится так называемое единоверие (10). Не обошла эта политика и староверов-часовенных, которые также подверглись записи в единоверие (11). Во второй половине XIX в. среди часовенных Верхокамья началась активная проповедь поморских и белокриницких начётчиков, что привело к значительному сокращению представителей согласия. К Белокриницкой иерархии из часовенных Верхокамья особенно активно присоединялись купцы и население заводских посёлков Очёрской волости (12). К началу XX в. часовенные поселения в Верхокамье оказались в основном между поморскими деревнями с центром в с. Сепыч и белокриницкими с центром на Очёрских заводах. В итоге образовалась некоторая контактная (переходная) зона между белокриницкими поповцами и поморскими беспоповцами, причём не только в географическом плане, но, можно сказать, и в идеологическом. Возможно, именно это положение позволило законсервировать ситуацию и сохранить часовенное общество в Путинской волости почти без изменений вплоть до конца XX в.

По воспоминаниям некоторых жителей Путино, в первой трети XX в. в окрестностях села находилось несколько часовен, где проходили службы, обучали детей Закону Божию и проживали старцы (возможно, иноки), однако все они были закрыты к сере-

дине 1930-х годов (13). В этот период из архивных документов только в Верещагинском р-не нам известно более 10 общин и групп часовенного согласия (14).

В 1930 г. в докладе новообрядческого священника из с. Путино Матфея Казанцева упоминаются следующие общины стариковского (часовенного) согласия, находящиеся в Верещагинском р-не: в Томашевском с/с в деревнях Федяшино, Пригоды, Петрухино, Кошки, Карачата, Томаши; в Путинском с/с в деревнях Баракина, Кузнецово, Шаврино. А также большая община действовала в самом с. Путино, в котором моленная была закрыта в 1929 г., а последним наставником служил Лазарь Агапович Кузнецов. Всего в этих общинах упоминается только 2 наставника, в остальных служили женщины (15).

В послевоенный период молитвенные собрания проходили исключительно по частным адресам, молодёжь выезжала в города, постепенно в общинах из активных прихожан остались только люди преклонного возраста. В эти годы, вероятно, имели место присоединения к часовенным местным представителям белокриницкого согласия, оставшихся после закрытия церквей без священнического окормления, но на общей ситуации это никак не отразилось.

В последней четверти XX в. в верхокамском старообрядчестве стали происходить процессы, которые приводят к изменению не только своеобразного быта и традиционной культуры, сложившейся здесь и сохранявшейся в течение последних веков, но существенно стала меняться и конфессиональная ситуация в регионе. Коллективизация, укрупнение населённых пунктов и другие инициативы властей в течение всего XX в. привели к большим передвижениям населения, что также способствовало разрыву связи поколений. Старики, умирая, ничего не передавали внукам, и молодое поколение всё дальше отходило от традиционной жизни своих предков. Численность часовенных в Верхокамье за последние 20 лет сократилась в разы, и в настоящее время они находятся на грани полного исчезновения. Общим отрицательным фактором является возрастающая секуляризация общества и, как следствие, сокращение числа активных прихожан. Заметным обстоятельством стало перемещение активности религиозной жизни из сельской местности, где остаётся всё меньше жителей, в большие сёла и города.

Интересным является ещё и тот факт, что в отличие, скажем, от начала XX в., когда активно шла работа старообрядческих начётчиков, в наше время изменение конфессионального положения в Верхокамье происходит без какой-либо активной полемики между старообрядческими согласиями. Это говорит, прежде всего, об упадке традиционной культуры и потере исторической памяти у современных представителей старообрядчества. Важным фактором выбора «веры» становится бытовой вопрос от понятия «здесь проще» до наличия церкви поближе. В то же время выросли и запросы таких прихожан: в моленный дом, а тем более по частным адресам молодёжь ходить уже не желает. Часто смена конфессии обусловлена смешанным браком, которых в настоящее время становится весьма много. Присоединения беспоповцев (в том числе и часовенных) происходят через так называемый «чин довершения» (16), однако на практике он совершается не всегда.

К 1990-м годам в Верхокамье часовенные проживали в основном в Путинском и Бородулинском сельских советах Верещагинского района, а так же малые группы на западе Очёрского р-она. К этому времени они окончательно утратили связи со своими единоверцами как в Пермской обл., так и в других регионах. Среди них практически не осталось грамотных знатоков ведения службы.

Начиная с конца 1980-х годов участились переходы часовенных к поповцам, особенно этот процесс усилился в результате активной миссионерской деятельности белокриницкого священника из Верещагино Валерия Шабашова. При его непосредственном участии в с. Путино началось строительство белокриницкой церкви, которое стало решающим для многих местных часовенных (17). Под влияние попала и старшая наставница местных часовенных (Матрена Федоровна Обухова), которая передала во вновь построенную церковь все общинные книги и иконы. Сюда же, в белокриницкую церковь, стали ходить на службу и другие часовенные, однако через какое-то время некоторые снова стали молиться самостоятельно, мотивируя это тем, что «в церкви молятся немного не так и поклоны не всегда совпадают» (18).

Переход основной части часовенных в поповское согласие подтолкнул некоторых оставшихся к поискам «своих» и возможности

самоопределения, однако сложности возникли ещё и в том, что даже старшее поколение уже не может точно определить свою принадлежность к какому-либо согласию, часто называя себя принадлежащими к «путинской вере» (19).

На рубеже 1990-х и начала XXI в. группа часовенных посещала службы, проводимые поморцами в деревнях Паклино и Кривчаны, а также некоторые ездили на беседы к поморцам в Сепыч и Верещагино (20). Но, несмотря на большое сходство в богослужбной практике, молиться вместе им не позволяли, причиной тому были некоторые вероучительные расхождения. Также отмечены случаи, когда часовенные обращались к поморцам для совершения крещения своих детей (21).

Таким образом, по нашим данным, на территории Верхокамья небольшая часовенная группа осталась только в с. Путино, кроме этого ещё в некоторых деревнях продолжают молиться по домам последние представители старшего поколения.

В настоящее время наиболее крупная община часовенного согласия имеется в Перми (в Балатово). Община владеет молитвенным домом, служба и требы регулярно совершаются двумя наставниками.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Палладий (Пьянков). Обзорение пермского раскола так называемого «старообрядчества». СПб., 1863; Луканин А. Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии // Пермские епархиальные ведомости. 1868. №14, 15, 16.

2. Староверы-беспоповцы (поморцы) – старообрядцы, которые после смерти последних дораскольных священников стали беспоповцами. В сложившейся ситуации руководить службами и всей духовной жизнью общины стали выборные старцы – наставники. В Верхокамье представители поморского согласия именовались даниловцами, а позже деминцами и максимовцами. В настоящее время в качестве самоназвания употребляется термин кержаки. Центром поморцев в Верхокамье было с. Сепыч.

3. Беглопоповцы-софонтиевцы – сторонники инока Софонтия (Софония), который возглавлял старообрядческие скиты и поселения в Керженских лесах. В 1710–1720-х годах во время репрессий нижегородского архиепископа Питирима софонтиевцы стали переселяться на Урал и далее в Сибирь.

4. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на Востоке России в XVIII–XX вв.: проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002.

5. Там же. С.17–18.

6. Стариковцы – такое самоназвание (или наименование) произошло по причине того, что за редкостью беглых священников службы у них проводили выборные старцы. В настоящее время такой вариант самоназвания сохраняется у некоторых часовенных Урала и Сибири.

7. Кержаки – этим термином называли старообрядцев, переселявшихся с р. Керженец.

8. Ополосканцы – так, со слов поморцев, в Верхокамье называют тех, кто не сохраняет свою посуду от замиршения, а только лишь ополаскивает чашку после того, как из неё пил мирской.

9. Со слов Василия Васильевича Зайцева (г. Ревда, Свердловская обл.), старшего уральского наставника (часовенных). Записано в 2005 г.

10. Единоверие – объединение старообрядцев, которые по правилам митрополита Платона при сохранении старообрядческой обрядности присоединялись к господствующей греко-российской Церкви. Как правило, такие присоединения имели принудительный и даже насильственный характер, а само единоверие рассматривалось как переходный этап в деле полного присоединения к новообрядчеству. Единоверческие приходы пользовались некоторой автономией и подчинялись напрямую епархиальному архиерею.

11. Чагин Г.Н. Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII–первой трети XX века // Мир старообрядчества: Живые традиции. М., 1998.

12. Безгодков А.А. Староверы Верхокамья: исторический обзор и современное положение старообрядческих согласий // Пережитое и настоящее староверов-беспоповцев Верхокамья. (под ред Н.В. Литвиной). В печати (название книги условное).

13. Со слов Марьи Яковлевны Носковой (с. Путино), записано в 1998 г. и Нины Еремеевны Петровой (с. Путино), старшей путинских часовенных, записано в 2000 г.

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

15. Там же. Д.119. Л.16, 18.

16. Чин довершения – особый чин, при котором переходящий в белокриницкое согласие и имеющий трёхпогрузательное крещение ставится в некоторую ёмкость (тазик) с водой и над ним вычитываются некоторые молитвы и совершается миропомазание.

17. Кроме белокриницкой церкви в Путино, в Пермской области



были построены ещё церкви в районах проживания часовенных старообрядцев. В итоге можно предположить, что в скором времени на западе Пермской обл. часовенное согласие прекратит своё существование.

18. Со слов Нины Еремеевны Петровых (с. Путино), старшей путинских часовенных. Записано в 2000 г.

19. Собственные полевые записи 1999–2006 гг.

20. Со слов Анастасии Тихоновны Чехланцевой, (д. Паклино, 1930–2007), духовницы кривчанского дёминского собора. Записано в 2006 г.

21. Собственные полевые записи 2006–2010 гг.



М.С. ДРОЗДОВ, Е.Н. МАСЛОВ

**СТАРООБРЯДЧЕСТВО БОГОРОДСКА-НОГИНСКА  
С 1917 Г. ПО НАСТОЯЩЕЕ ВРЕМЯ:  
ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОР**

Богородский уезд Московской губ., как хорошо известно, был одним из главных старообрядческих центров страны. Однако в самом уездном центре до поры до времени старообрядцев было очень немного. Освящение первого в Богородске храма во имя св. Николая (на Средней улице в доме Курнина) произошло только после Указа 17 апреля 1905 г., а первое общее собрание Богородской старообрядческой общины состоялось 8 апреля 1907 г. (1).

Ситуация фактически была обратной к той, что имела место, например, в Боровске и его уезде. Так, в 1898 г. среди более чем 120 старообрядческих моленных в Богородском уезде не было ни одной (из «рогожского согласия») в самом городе (2). Ближайшими же были: в с. Глухове при Богородско-Глуховской мануфактуре и на фабрике Е.В. Шibaевой при сельце Истомкине. На Глуховском шоссе, соединяющем город и фабричное с. Глухово, в двухэтажном доме богородского мещанина И.К. Розанова существовала небольшая моленная неокружников.

Возможно, именно по причине такого превалирования уезда над городом появившееся в последние годы значительное количество работ касается старообрядцев именно в бывшем Богородском уезде (Гуслица, Патриаршина и пр.), но о самом уездном центре исследований фактически не было. В целом же мы должны отметить, что и ранее ни Богородский институт краеведения в 1920-е годы, ни краеведы в послевоенное время почти не касались старообрядческой тематики, хотя Институт хотел расширять свои работы «по изучению фольклора», а в некоторых публикациях в ста-

---

*Дроздов Михаил Сергеевич* – краевед, Институт энергетических проблем химической физики РАН, г. Черноголовка Московской обл.

*Маслов Евгений Николаевич* – краевед, г. Ногинск Московской обл.

ром альманахе «Богородский край» так или иначе затрагивалось староверие (например, в содержательной статье «В царстве Морозовых» и т.д.). Археографические экспедиции МГУ в 1960–1980-е годы много дали для изучения книжности, гуслицкого письма, но не ставили перед собой цели сколько-нибудь планомерного изучения староверия, тем более в советское время. Таким образом, почти всё, наработанное краеведами и учёными-профессионалами, не касалось собственно самого Богородска-Ногинска.

Но вернёмся к истории вопроса. Старообрядцев в самом г. Богородске стало ощутимо больше после «свобод» 1905 г., хотя, судя по рассказам старых жителей, «коренных староверов» (их называли тут «гуслияками») среди них было мало, а в основном это были, так сказать, «рекруты» известнейшего старообрядческого деятеля, фабриканта А.И. Морозова. Можно предположить, что многие из них переходили в староверие из-за определённых выгод, получаемых от Морозова, примером тому – еврейская семья Рывкиных и не только.

Среди более или менее видных и живших в самом городе старообрядцев, значившихся в учредительном списке «Богородской старообрядческой общины храма во имя святителя Николы», можно назвать потомственного почётного гражданина Ф.А. Детинова, мещан Н.А. Сивова, П.В. Цветкова, А.А. Капкина, С.Н. Никифорова, П.Е. Щепетильникова и некоторых других (3).

После 1917 г. упоминавшиеся Глухово и Истомкино, где среди рабочих (а чаще – служащих) было немало (но и не так уж много по сравнению с Гуслицами, это ещё надо количественно исследовать) старообрядцев, вошли в черту города. Тогда в Богородске (ещё Богородске!) числилось 4 старообрядческих «поповских» храма: 2 в Глухове, 1 в Истомкине, 1 собственно в городе «за переездом» – церковь пророка Захарии, заменившая в 1911 г. храм в обычном доме Курнина. Не совсем ясные сведения имеются ещё об одной старообрядческой моленной в Кучине в доме Оранжереева. Из «никонианских» же имелись в наличии Богоявленский собор, Тихвинская церковь, храмы в Глухове и Успенском.

У нас нет пока данных о том, как реагировали богородские «древлеправославные» приходы на изъятия церковных ценностей в 1922–1924 гг. Власть дифференцировала своё отношение к разным конфессиям (по принципу «разделяй и властвуй»), и можно было бы предположить, что старообрядчество, которое считалось

притесняемым в царское время, имело на первых порах, очень непродолжительных, определённые преимущества перед официальной («господствующей») церковью. Но в старообрядческих церквях и моленных, как и везде, были проведены описи ценных «художественных предметов», и эти ценности были переданы церквям как бы во временное пользование.

Вот некоторые выдержки из документов 1920-х годов. Первый из них относится к старообрядческой моленной при фабричном управлении Глуховской мануфактуры 1924 г. (4):

«Опись историко-художественных предметов, находящихся на хранении фабричного управления Глуховской мануфактуры.

1. Икона Троицы; XVI в.; 12 х 16 вершков.
2. Икона Распятие; XVI в.; 12 х 16 вершков.
3. Икона Воскресение; XVI век; 12 х 16 вершков.
4. Икона Сретение; XVI в.; 12 х 16 вершков.
5. Икона Успение; XVI в.; 12 х 16 вершков.
6. Икона Преображение; XVI в.; 12 х 16 вершков.
7. Икона Введение; XVI в.; 12 х 16 вершков.
8. Икона Воскресение Лазаря; XVI в.; 12 х 16 вершков.
9. Икона Рождества Богородицы; XVI в.; 12 х 16 вершков.
10. Икона Вход Господень; XVI в.; 12 х 16 вершков».

И т.д. до конца:

«53. Икона пр. Александра Свирского; XVI в.; 3 х 13 вершков.

54. Иконы святцы. Двенадцать штук. Век. Позднейшая работа.

55. Икона Николая чудотворца в житии; век (20 мест); 30 х 33 вершка.

Представитель Губ. музея Сапожников.

Представитель местной общины Т. Боков».

Отсюда неясно, была ли в 1924 г. старообрядческая моленная в северном крыле здания, занимаемого управлением Глуховского комбината, действующей, но ясно, что иконы (и, видимо, другая обстановка) сохранялись, хотя на них и «наложил лапу» Губмузей. Но тут же и передал всё это имущество общине, о чем говорит следующий документ (5):

«1924 г., сентября 16-го дня, я нижеподписавшийся представитель Мосгубмузея Сапожников, в присутствии представителя отдела управления уездной милиции Е.С. Овсянкиной принял от Глуховской старообрядческой общины имеющее историко-художественное значение имущество, состоящее из предметов культа,

по особой при сем прилагаемой и заверенной подписями описи, а мы, представители Т.И. Боков, приняли от представителя Губмузея это имущество во всем согласно с теми условиями, которые изложены в приложении 1-м к „Инструкции по учёту, хранению и передаче религиозного имущества, имеющего историческое, художественное или археологическое значение“. Текст такового приложения был при этом прочитан.

Представитель Губмузея Сапожников, Т. Боков.

Представитель от управления уездной милиции Овсянкина».

В тот же день появился на свет ещё один документ точно такого свойства, касающийся уже старообрядческой церкви в собственно Богородске (6):

«Акт №42. 1924 г. сентября 16 дня я, нижеподписавшийся представитель Мосгубмузея Сапожников, в присутствии представителя Управления милиции Е.С. Овсянкиной принял от представителей группы верующих при церкви прор. Захарии в г. Богородске имеющее историко-художественное значение имущество, состоящее из каменной церкви, построенной в 1910 г., с богослужбными предметами по особой при сем прилагаемой и заверенной подписями описи, а мы, нижеподписавшиеся представители местной группы верующих А.И. Морозов, А.Н. Громов и М.И. Романова, приняли от представителя губмузея это имущество во всем согласно с теми условиями, которые изложены в приложении 1-м к „Инструкции по учёту, хранению и передаче религиозного имущества, имеющего историческое, художественное или археологическое значение“, текст какового приложения был при этом прочитан».

К нему прилагалась соответствующая подробная опись, которую процитируем только местами, ибо всего в ней 106 позиций, икон же и т.п. гораздо больше (7):

«К акту №42. Опись историко-художественных предметов, находящихся в церкви во имя пророка Захарии при Богородской старообрядческой общине в г. Богородске.

Церковь каменная во имя пророка Захарии построена в 1910 г. с приделами во имя Николая Чудотворца и Покрова Пресвятой Богородицы.

Иконостас 4-х ярусный деревянный, с резьбой; в иконостасе иконы: Икона Спасителя, Иерусалимской Божьей Матери, пророка

Захарии, мученицы Евдокии, преп. Евфросинии Полоцкой, Олимпиады дьякониссы, преп. Антония и Феодосия Печерских (иконы работы братьев Чириковых).

Икона преподобного Сергия рубежа XVI–XVII вв., 16 x 18 вершков.

Икона Спасителя, беседующего со старцами в храме. Начало XVII в.

Икона Спасителя, умывающего ноги ученикам. XV в. 11 x 13 вершков.

Дванадцатые праздники (двенадцать икон). XVII в.

Чин, состоящий из икон: Богородицы, Иоанна Предтечи, архангела Гавриила, архангела Михаила, апостола Петра, Иоанна Богослова, Андрея Первозванного, свят. Петра и пр. Алексея, человека Божия. XVII в.

Чин, состоящий из икон пророков и праотцев (12 икон). XVII в.

Икона Знамени Пресвятой Богородицы. XVII в.

Царские врата, обитые басмой с изображением Благовещения и 4 евангелистов.

4 иконы (свят. Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Николая Чудотворца) арх. Стефана, Лаврентия и Евпла, Филиппа помещены на столбиках по правую и по левую сторону от царских врат.

Изображение Таинства Евхаристии над Царскими вратами...

... Икона Спасителя московского письма, 1-я половина XVII в. 1(?) аршина x 2 аршина. Поднесена духовенством Глуховской старообрядческой церкви Арсению Ивановичу и Олимпиаде Степановне Морозовым.

Икона «Хваление имя Господня» Строгановского письма. 1-я половина XVII в. 6 x 7 вершков...

... Икона собор. Архистр. Михаила. XVI в. 15 x 21 вершок.

...Ковчежец.

Крест напрестольный в басме с литым распятием. XVII в.

Евангелие, печатанное при патриархе Иове. 7156 г.

Евангелие, печатанное при патриархе Ермогене. 1614 г.

Евангелие, печатанное при патриархе Иосифе. 7159 г.

Евангелие, печатанное при патриархе Никоне. 7161 г.

Апостол. 7143 г. ...

...Паникадило, увенчанное гербом. Работы фирмы Оловянишников...

... Икона местная Спаса Нерукотворного. Конец XV в. 16 х 21 вершок. Редкий по сохранности.

... Икона свят. Николая. XVI в. 18 х 14 вершков. Редкий экземпляр.

... Крест литой металлический с надписанием на греческом, латинском и еврейском языках. XVIII в.».

Той же осенью соответствующие процедуры «принятия–передачи» имущества были совершены по отношению к «историко-художественным предметам» старообрядческой церкви святителя Николая при Истомкинской мануфактуре Богородского уезда, по видимому, уже не работающей (8):

«Акт. 1924 г. ноября 18 дня я, нижеподписавшийся представитель Мосгубмузея Сапожников в присутствии представителя Управления милиции Е.С. Овсянкиной принял от представителей группы верующих при церкви Пророка Захарии в городе Богородске имеющее историко-художественное значение имущество, состоящее из богослужебных предметов, по особой при сем прилагаемой и заверенной подписями описи, а мы, нижеподписавшиеся представители местной группы верующих В.М. Абрамов, Е.А. Власов и А.И. Морозов, приняли от представителя Губмузея это имущество»

И тоже с приложением «Описи историко-художественных предметов, находящихся в церкви пророка Захарии в г. Богородске, ранее находившихся в старообрядческой церкви св. Николая при Истомкинской мануфактуре того же Богородского уезда» (9), подписанное представителем Губмузея Сапожниковым, представителями группы верующих Власовым, Абрамовым и Арс. Морозовым, представителем от Управления уездной милиции Овсянниковой.

Тогда же Сапожников «принял–передал» имущество старообрядческой церкви святителя Николая с. Глухова Богородского уезда, находившейся в Глуховском парке вблизи нынешнего учебного центра военкомата (10):

«Акт. 1924 года ноября 18 дня я, нижеподписавшийся представитель Мосгубмузея Сапожников, в присутствии представителя Управления милиции Е.С. Овсянкиной принял от представителей группы верующих при Никольской старообрядческой церкви с. Глухова Богородского уезда имеющее историко-художественное значение имущество, состоящее из деревянной церкви с богослужебными предметами по особой, при сем прилагаемой и за-

веренной подписями описи, а мы, нижеподписавшиеся представители местной группы верующих М.Ф. Маслов, М.С. Калякин, приняли от представителя Губмузея это имущество во всём согласно с теми условиями, которые изложены в приложении 1-м к „Инструкции по учету, хранению и передаче религиозного имущества, имеющего историческое, художественное и археологическое значение“, текст которого приложения был при этом прочитан.

Представитель Губмузея Сапожников. Представители Группы верующих М. Маслов, М. Калякин. Представитель от Управления уездной милиции Овсянкина».

К этому акту приложена «Опись историко-художественных предметов, находящихся в старообрядческом храме с. Глухова» (11) с заголовком «Иконы и богослужебные предметы перенесены из упраздненного в 1918 г. домового храма при Глуховской мануфактуре», в которой 33 позиции, а иконы в основном XVII–XVIII вв. Подписи те же: Сапожников, М. Маслов, М. Калякин, Овсянкина.

О каких иконах и предметах идёт речь, сейчас не совсем ясно, возможно, они из моленной при управлении мануфактуры, но скорее всего эти предметы перенесены из домовой моленной Арсения Ивановича Морозова, которая располагалась в чердачном помещении его дома в Глуховском парке (ныне в состоянии запустения и разрушения).

Таким образом, из документов мы «видим» в 1924 г. уже только 2 существующие в Богородске и пригороде старообрядческие церкви, и хотя наиболее ценное имущество им как бы и не принадлежит, но они действуют. Более того, исходя из цитированных материалов, мы можем назвать некоторых активистов, не побоявшихся ещё поставить подписи под актами. Это, напомним, В.М. Абрамов, Е.А. Власов, А.И. Морозов – представители группы верующих при церкви пророка Захарии, Т.И. Боков, представитель Глуховской старообрядческой общины, М.Ф. Маслов и М.С. Калякин – тоже, видимо, из Глуховской общины. Морозов – это Арсений Иванович, бывший миллионер и хозяин огромного мануфактурного дела, уже этим поступком 1924 г. подтвердивший свое прозвание «Столпа староверия». Тимофей Иванович Боков был одно время членом Совета Богородско-Глуховской мануфактуры. Бывшему крестьянину д. Авсюнина в 1924 г. исполнилось 53 года. Михаил Степанович Калякин – сын С.И. Ка-



лякина из Павловского Посада, член-соревнователь Богородского общества распространения среднего образования. Его сестра А.С. Калякина руководила женской частью Морозовского хора (12). Маркел Фёдорович Маслов (1864—после 1924) — бывший конторщик, в 1910 г. избран священником, в 1915 г. — настоятель храма святого Николы в Глухове, по-видимому — и в 1924 г. Его брат Никандр Фёдорович — руководитель старообрядческого Морозовского хора после П.В. Цветкова. Абрамов — это, вполне возможно, родственник первого официального старообрядческого священника в городе Иоанна Дорофеевича Абрамова (ум. 1912 г.).

Относительно Е.А. Власова — это, скорее всего, Евтихий Афанасьевич (1880—1943), похороненный вместе с семьёй в Глуховском старообрядческом некрополе (13). Все названные лица умерли своей смертью (но бывали и другие случаи, см. ниже).

В 1929 г. выходит известное постановление об ужесточении политики по отношению к религиозным культам. Коснулось оно и старообрядческих храмов, постепенно закрываемых — к концу 1930-х годов в Ногинске не осталось легальных старообрядческих храмов и моленных.

Куда делись иконы и другие ценности старообрядческих храмов Богородска — ценности, судя по всему, мирового класса (Арсений Иванович знал толк в церковном пении и в иконах — тоже!) — это предстоит ещё выяснить. По каким музеям или хранилищам они разошлись или куда были проданы, или где уничтожены? Всякое можно предполагать, несмотря на то, что они считались на учёте у соответствующих органов как высокохудожественные ценности государственного значения...

Надо сказать, что и число верующих, точнее — воцерковлённых, к концу 1920-х годов заметно уменьшилось (хотя не в той пропорции, в какой хотелось власти). Репрессии и моральное давление не обошли стороной и старообрядцев, численность которых в конце 1928 г., по данным Информотдела ЦК ВКП(б), составляла 8 млн человек (из них 5 млн приходилось на белокриницкое согласие), что на 7 млн было меньше, чем в октябре 1917 г. Несмотря на внешнюю лояльность многих старообрядческих общин к большевистскому режиму, несмотря на то, что в 1923 г. архиепископы Мелетий и Геронтий выразили удовлетворение по поводу того, что «теперь, слава Богу, у нас в России утвердилась

рабоче-крестьянская власть», нарастающая череда арестов сильно ударила по Белокриницкой Церкви. В 1927 г. она насчитывала 16–18 архиереев в 28 епархиях. К 1940 г. на свободе из всего епископата оставался лишь один архиерей (14).

Наиболее твёрдые в вере продолжали, однако, веру свою исповедовать и обряды справлять. Нам известно, что в Ногинске тайная моленная была в доме Никифоровых на Нижегородской улице за железной дорогой. Для того, чтобы никто из посторонних не слышал пения, были приняты спецмеры (бетонный пол или особые перекрытия, или что-то в этом духе). Похоронены Никифоровы Михаил Степанович (1881–?) и Пелагея Степановна (1891–1964) на старообрядческом участке Глуховского кладбища среди своих одноверцев. Там же нами обнаружены могилы упоминавшихся Боковых, Власовых и др. (13).

Изучая списки репрессированных в 1930-е годы, мы, однако, не находим в них сколько-нибудь известных горожан-старообрядцев, жителей именно Ногинска. Что это значит? Это значит, что к 1937 г. здесь была только подпольная богослужebная жизнь, причём настолько тайная, что о ней действительно никто, кроме немногих посвящённых, не знал. По-видимому, в самом Ногинске не было массовых «зачисток» старообрядцев (исключая духовенство).

А вот на маленькой, но почти «чисто» старообрядческой станции Куровской бывшего Богородского уезда, по сведениям С.Г. Балашовой, от репрессий в тот период пострадало более 50 семей, и окружников, и неокружников. Правда, отмечается, что «большинство этих людей, репрессированных фактически ни за что, хоть и являлись в значительной части выходцами из старообрядческих семей, но уже (а на дворе вот уже 20 лет была советская власть) в значительной степени отошли от веры». В 1937 г. в Куровской «открыли» целую «антисоветскую повстанческую организацию» верующих старообрядцев-неокружников во главе со священником местной старообрядческой молельни» Архипом Азорновым, до этого служившим в д. Рахманово под Павловским Посадом. Кстати, типичная ситуация тех лет: После ухода о. Архипа рахмановская моленная действовала ещё какое-то время, в ней молились под руководством книжников, а затем власти, надавив на старосту, заставили сдать ключи от неё. И второе, тоже типичное: многие до сих пор считают, что на о. Архипа и его единовер-

цев донесли старообрядцы, которые не разделяли неокружнические убеждения. Всего было репрессировано 8 человек из этой группы, шестеро из которых были приговорены к расстрелу (15).

Однако ради объективности надо заметить следующее: когда говорят, например, что «жертвами репрессий стало множество старообрядцев нашего гуслицкого края», к этому «множеству» надо относиться достаточно трезво. Во-первых, нет никакой сколь-нибудь надёжной статистики, во-вторых, старообрядцев сажали и наказывали совсем не обязательно — и так было и в царские времена — за то, что они старообрядцы. Но интересная деталь — если поначалу, как мы говорили уже, на них был больше взгляд как на угнетавшихся царизмом, то постепенно принадлежность к староверам стала из смягчающего обстоятельства отягчающим. Во всяком случае, если у православных «никониан» вероисповедание обычно в следственных делах не указывалось, то у старообрядцев указывалось почти всегда.

Итак, в годы гонений на веру практически повсеместно старообрядческие храмы-моленные были закрыты, а многие священники и начётчики арестованы. Но те, кому удалось избежать такой участи, чьи моленные были закрыты в конце 1930-х годов, жили на частных квартирах, в банях и погребках, но продолжали окормлять духовно идущих к ним. Интересно и важно для ногинских староверов, что сравнительно недалёкий от города храм Рождества Пресвятой Богородицы в д. Корнево (ныне — часть Павловского Посада), построенный на деньги А.И. Морозова, и при советской власти не закрывался! В 1944 г. корневская церковь была одной из всего трёх официально действующих старообрядческих церквей Московской обл. (наряду с храмами в Орехово-Зуеве и Верее).

Сталинское воссоздание Русской Православной Церкви в Великую Отечественную войну и после неё коснулось в какой-то мере (в гораздо меньшей, естественно) и старообрядчества. Так, например, в Клинцах была восстановлена работа городского собора, на Рогожском посёлке произвели ремонт в Покровском соборе, там же после войны стали снова собираться старообрядцы со всей России на праздник Жен-мироносиц. Местами вновь открылись, официально или полуофициально, молельные дома и т.д.

В Ногинске восстановления богослужebной жизни, однако, не произошло. Мы не знаем, да, наверное, и не было после войны сколько-нибудь существенных моленных в самом городе. Посте-

пенно исчезали и сами верующие. Редкие молящиеся ездили на службу в Москву на Рогожское кладбище или в Павловский Посад в корневский храм, некоторые – в самый близкий к Ногинску старообрядческий храм в Андронове. Последний, по некоторым сведениям, пользовался славой неокружнического (каковым когда-то и был), а в Богородске под влиянием А.И. Морозова в предреволюционное время строго придерживались окружнического направления.

После смерти в 1983 г. о. Антония Медведева, который служил в корневском и андроновском храмах, вплоть до начала 1990-х годов церковная жизнь в этих приходах как бы на время замерла. Изредка по престольным праздникам и ежегодно на исповедь в Андронове приезжал о. Валерий из Калуги и в Корнево – о. Евгений из Вереи.

В 1991 г. был рукоположен и принял приход в Корнево о. Михаил Егоров. Примерно в это же время в Андронове появился тогда ещё только в качестве уставщика работник канцелярии Рогожской Митрополии Сергей Дурасов. Он начал и хлопоты по передаче здания ногинской старообрядческой церкви во имя преподобного Захарии и великомученицы Евдокии в лоно Митрополии. К сожалению, эти хлопоты успехом не увенчались.

Старообрядцев Богородска-Ногинска, посещавших храмы, к началу 1990-х годов было менее 40. Из них 5-6 человек как бы присоединились к андроновскому приходу, 20 человек по праздникам молились в Корнево (в обычные дни не больше 6). Остальные по воскресным дням, а в основном – по праздникам, ездили на Рогожское кладбище.

В начале 1990-х годов, при появившихся известных «свободах», группа горожан решила организовать в Ногинске старообрядческую общину, одной из целей которой могло бы быть восстановление упомянутой церкви св. Захарии. Активисты съездили на Рогожский посёлок. В город оттуда приезжал священник о. Иоанн, а из Слободищ – о. Александр. Служили в бывшем доме Арсения Ивановича в Глуховском парке – внизу и наверху, в моленной Морозова.

Первое, после многих десятилетий, старообрядческое богослужение в Ногинске провел о. Александр Ежуков из гуслицких Слободищ. Было заранее дано объявление по городскому радио такого содержания: «18 сентября, в среду, Православная Церковь вспоми-

нает родителей Иоанна Предтечи: святых Захария и Елисавету. Святая Елисавета была сестрой Анны, матери Пресвятой Богородицы, то есть она – тётка Марии. Этот праздник был престольным для старообрядцев церкви пророка Захарии в г. Богородске. Вновь созданная старообрядческая община г. Ногинска отмечает праздник богослужением, которое о. Александр отслужит в бывшем доме А.И. Морозова, ныне Дом самодеятельного творчества, в Глуховском парке. Начало богослужения 17 сентября в 18.00 и 18 сентября в 7.00. Старообрядческая община приглашает всех старообрядцев, членов их семей, и всех сочувствующих Древлеправославной церкви».

Собралось на службу тогда около 15 человек. И таких служб было проведено 4. Надо отдать должное помощникам – Леониду Дусаку, Александру Архипову: ведь надо было привезти-отвезти священника со многими служебными принадлежностями.

Инициаторами воссоздания общины в 1991 г. выступили Александр Архипов, Александр Фортов, Владислав Мальцев, Евгений Симонов, Мария Федотова, Евдокия Краснова, Ксения Гольцова, супруги Константин и Анастасия Колонины, Лука Коротаяев, Василий Савоськов. В установленном порядке 23 июня 1991 г. был оформлен соответствующий протокол. Затем община была уже формально зарегистрирована. Однако на этом общинные дела и закончились. Отсутствие собственного храма, моленной, и просто – какого-либо помещения очень быстро сделали собрания общины, молебны невозможными. Поддержки не было, церковь Захарии, в которой располагается бараночный цех хлебокомбината, верующим не отдали (так, видно, народу нужны баранки), спонсоров не нашлось. Дело затянулось. И все члены общины вернулись к своим, привычным, надо сказать, храмам в Корневе, Андронове, на Рогожском кладбище...

Не вдаваясь в анализ случившегося, позволим себе предположить, что одной из возможных причин немногочисленности «твёрдых» старообрядцев в городе и вообще – известной непрочности старообрядческих устоев в самом Ногинске-Богородске, явилось то, что в дореволюционное время немало людей перешло в старообрядчество под влиянием (в том числе – «экономическим») А.И. Морозова, а не было таковыми по своему рождению и воспитанию. Вот и аукнулось через много лет...

Отметим и то, что потомки видных богородских старообрядцев за-

нимали довольно важные посты в городе. Так, например, сын руководителя старообрядческого Морозовского хора (после П.В. Цветкова) Н.Ф. Маслова – Дмитрий Никандрович – был главным инженером Орехово-Глуховского комбината, а другой сын – Николай Никандрович – главным инженером Глуховского комбината. Дочь известных старообрядцев Цеповых Антонина Ивановна Цепова была много лет народным судьей в Ногинске. Все они были уже достаточно далеки от веры предков...

Работа по изучению истории Богородска-Ногинска старообрядческого продолжается, и она, конечно, принесёт ещё новые и интересные находки как о пострадавших, убиенных, так и о тех, кто остался жив и, несмотря ни на что, продолжал быть верным традициям дедов и прадедов.

Автор благодарит за помощь настоятеля павлово-посадского храма Рождества Пресвятой Богородицы (РПСЦ) о. Михаила Егорова и Е.Н. Маслова

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Церковь. 1908. №51–52. С.1773.
2. Центральный исторический архив г. Москвы (ЦИАМ). Ф.17. Оп.98. Д.675. Л.63–118.
3. Там же. Ф.54. Оп.104. Д.22. Л.1–4.
4. Там же. Ф.966. Оп.3. Д.15. Л.148.
5. Там же. Л.152.
6. Там же. Л.142.
7. Там же. Л.144–147.
8. Там же. Л.155.
9. Там же. Л.156.
- 10 Там же. Л.150.
- 11.Там же. Л.151–151об.
12. Церковь. 1914. №29. С.759.
- 13 Дроздов М.С., Маслов Е.Н. Богородско-Глуховский старообрядческий некрополь // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Ч.1. М. 2007. С.144–153.
14. Крапивин М.Ю., Далганов А.Г., Макаров Ю.Н. Внутриконфессиональные конфликты и проблемы межконфессионального общения в условиях советской действительности (окт. 1917– конец 1930-х годов). СПб., 2005.
15. Балашова С.Г. Репрессии против старообрядцев в Куровской в 1930-х гг.// Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Ч.1. М. 2007. С.238–242.



И.С. НАГРАДОВ

**УРЕНСКИЙ МЯТЕЖНЫЙ ДУХ:  
ДВА ВОССТАНИЯ КОСТРОМСКИХ  
КРЕСТЬЯН-СТАРООБРЯДЦЕВ**

Варнавинский уезд Костромской губернии был одним из тех мест, где расселились бежавшие от преследований XVII–XVIII вв. старообрядцы. На территории уезда проживали представители всех крупных старообрядческих согласий. Численность старообрядцев в уезде была самой высокой в губернии (1). Особенно много староверов проживало в так называемом Уренском крае, объединявшем 6 волостей, расположенных на правом берегу р. Ветлуги. Относительно небольшие участки земли здесь были окружены лесами, дававшими жителям укрытие и средства к существованию. Крестьяне вырубали лес в больших количествах, продавали, а освободившиеся участки, называвшиеся «кулиги», обращали в поля и луга. Лес был кормильцем и защитником, он же стал причиной многих неприятностей, обрушившихся на крестьян в конце 1820-х годов.

И лесные угодья, и крестьяне в большинстве своём принадлежали царскому дому. Рубка леса крестьянами зачастую производилась незаконно, без разрешения и уплаты пошлин. Так продолжалось до 1829 г., когда управляющий Костромской удельной конторой лично увидел результаты многолетней вырубki. Он приказал собрать сведения о кулигах, в целях обложения их пошлиной, и запретил расчистку новых территорий. Крестьянам было предложено до тех пор, пока не будет установлена площадь кулиг, платить с каждой сенокосной кулиги 75 копеек, с пахотной – 1 рубль 50 копеек в год. После некоторых сомнений жители 58 селений согласились на предложенную схему. Но в это время крестьянин д. Сидорово Степан Савельевич Карпачев,

---

*Наградов Илья Сергеевич* – к.и.н., заведующий научно-информационным отделом Костромского музея-заповедника, г. Кострома

разъезжая по округе, стал запрещать селянам платить пошину. 4–7 июля 1829 г. в деревнях Зелёные Луга и Сидорово состоялись сходы, на которых Степан вызвался быть ходоком в столицу, а его брат Исак составил приговор от лица сельского общества с отказом в уплате оброка. Для отправки ходоков во главе со Степаном Карпачевым участники схода установили специальный сбор в размере 10 копеек с души.

7 июля около 700 крестьян «будучи раскольниками разных сект, отвергающих таинства» во главе всё с тем же С.С. Карпачевым и его сподвижниками Игнатием Еремеевым и Моисеем Васильевым пришли в с. Урень, где остановились у местного удельного приказа. На крыльцо были вызваны чиновники: занимающий должность головы казённый заседатель Соболев, приказной староста Саешников, писарь Красильников, от которых крестьяне резко потребовали письменные виды для проезда делегатов от общества в Санкт-Петербург. Чиновники отказали возмущённой толпе и были вынуждены спасаться бегством через заднее окно приказа.

В конце июля в Урень-край прибыл чиновник Костромской удельной конторы Трунов, которому удалось убедить 107 участников бунта смириться с легализацией кулиг. В его задачи также входила поимка зачинщиков беспорядков. Трунов собрал представителей лояльной части крестьян (пополам от зажиточных и бедных), а также приказчиков для определения методики расчёта «ценности» кулиг. В результате этих переговоров расчёт размера оброка был отложен до нового 1830 г.

Однако 5 января в с. Урень вновь вошла толпа крестьян во главе с братьями Карпачевыми, Назаром Софьиным, Петром Дорофеевым и Федотом Ивановым. Встав на воз посреди толпы, в присутствии чиновника Трунова Степан Карпачёв заявил, что они с Петром Дорофеевым были в столице, где получили указ императора, запрещающий взыскивать с уренцев деньги за пользование кулигами. Как оказалось, «указ» был распиской канцеляриста о принятии прошения к рассмотрению. Но крестьянам этого оказалось достаточно: раздались крики с угрозами в адрес начальства.

Власти предприняли ответный ход. Назар Софьин и братья Карпачёвы жили в 35 верстах от Уреня в деревнях Фомино и Си-



дорово, куда на рассвете 19 января 1830 г. прибыла вооружённая команда с целью захватить зачинщиков. Однако она ничего не успела предпринять, поскольку в течение непродолжительного времени в селения прискакали две сотни окрестных крестьян, вооружённых дубинами.

Умиротворить крестьян и обезвредить их представителей не удалось. Временная удача придала крестьянам уверенности в своих силах, и они окончательно стали на путь восстания: установили караулы и перестали пускать в селения представителей власти. Для отправки в Петербург новых ходоков был установлен сбор «по рублю и больше» с души, «какую сумму охотно жертвовали не только простые поселяне, но и пятисотые выборные и все деревенские старшины, почитая себя независимыми более от Удельного начальства». Крестьянам удалось собрать внушительную сумму в 10 тысяч рублей.

На этой стадии о событиях в Урень-крае узнал император Николай I, который приказал предать зачинщиков уголовному суду. В апреле 1830 г. второе крестьянское «посольство» вернулось в Урень-край, где история с «императорским указом» вновь повторилась. А вскоре 3 мая в с. Карпово произошло «величайшее буйство», в результате которого, вероятно, пострадали губернские и уездные чиновники. В момент наивысшего накала страстей в Варнавинский уезд вошла военная команда – батальон Суздальского пехотного полка, – которая и уладила бунтующих крестьян.

По указу императора была создана комиссия военного суда. Факты были налицо, бунтовщиков ждала суровая расправа. Однако члены комиссии не только стали затягивать дело, но и старались «затмить преступления главнейших виновников». Уездный судья Ильин и дворянский заседатель Потехин при допросе обвиняемых самовольно добавляли слова в протокол, чем изменяли смысл сказанного. Здесь свою роль сыграла коррупция и кумовство. Степан Карпачев был связан с ветлужским уездным судьёй, который в свою очередь приходился родственником судье Ильину. Председатель комиссии майор Озеров закрывал на это глаза и вовсе не интересовался, почему крестьяне незаконно отлучались в Петербург, продавали друг другу принадлежавшие удельному ведомству земли, подделывали порубочные билеты.

Почти все старообрядцы, особенно поморцы, по приходским документам значились православными. Такое положение дел объяснялось просто: крестьяне собрали ещё 10 тыс. рублей, которые предназначались членам комиссии. Интересы удела отстаивал удельный депутат Алтуфьев, который жаловался на преступную медлительность комиссии, но сделать первоначально ничего не мог (2). Отношения между военно-судной комиссией и чиновниками удельного ведомства осложнялись ещё и тем, что последние должны были обеспечивать батальон экзекуционными деньгами, однако обер-офицеры батальона, пренебрегая формальностями, забирали у удельных старшин припасы «безденежно».

Через некоторое время председатель комиссии Озеров был смещён, и его место с 12 марта 1831 г. занял командир 1-го батальона Суздальского пехотного полка подполковник Юферов, однако дело по-прежнему двигалось очень медленно. С мая 1831 г. командование Первого пехотного корпуса, в который входил Суздальский пехотный полк, стало настоятельно просить вернуть батальон в места первоначальной дислокации и заменить его внутренней стражей. Костромской губернатор С.С. Ланской был решительно против этого. В мятеже принимали участие около 5 тыс. крестьян, из числа которых несколько десятков находились под стражей в специально устроенной тюрьме в с. Зелёные Луга. Обеспечить безопасность внутренними силами было не возможно.

Комиссия закончила работу только к началу 1832 г., и 10 января батальон выступил из Зелёных Лугов. В результате расследования, проведённого военно-судной комиссией, часть крестьян была подвергнута телесным наказаниям и выслана с места жительства. Однако взысканию подверглись и местные полицейские чиновники. Они были обвинены в бездействии в самом начале волнений, когда мятеж можно было ликвидировать малыми силами. Оказалось, что Варнавинский земский суд почти в полном составе выбыл в Кострому для участия в дворянских выборах, а единственный оставшийся служащий, дворянский заседатель Кандидов, уехал в северную часть уезда расследовать обстоятельства грабежа. Ещё больше отличился варнавинский исправник Жданов. Имея информацию, что один из лидеров восставших Назар Софьин находится в болезненном состоянии

и не может передвигаться, Жданов не предпринял мер к его задержанию, по причине собственной болезни. Ознакомившись с результатами расследования, губернатор С.С. Ланской приказал исправника Жданова и прочих чиновников предать суду (3).

Второе восстание уренских крестьян, случившееся в 1918 г., занимает не последнее место в череде крестьянских движений, направленных в годы гражданской войны против продразвёрстки.

Причины и ход восстания, цели восставших хорошо изучены (4). В январе 1918 г. на съезде советов крестьянских, рабочих и солдатских депутатов правые эсеры уступили власть большевикам. На заседании 23 января группа представителей 6 волостей, расположенных за р. Ветлугой во главе с делегатом от Уренской волости М.Е. Рехаловым безрезультатно выступила против ужесточения хлебной монополии и проведения учёта зерновых запасов населения. Первый волостной съезд Советов в с. Урень, состоявшийся в феврале, отказался выполнять решение уездного съезда и был разогнан отрядом Красой гвардии. В июне-июле 1918 г. начинается кампания по изъятию излишков хлеба у населения.

Заречные волости неслучайно проявляли наиболее активную позицию в защите хлебной торговли. Именно здесь проходили торговые пути, по которым хлеб из Вятской губ. доставлялся в неплодородные уезды костромского края. Часть местных крестьян занималась торговлей хлебом, а другая, кроме этого, весьма успешно выращивала его. Жителей волости по-прежнему, как и 90 лет назад, объединяла приверженность к старой вере. Исследователи практически не обращали на это внимание, сосредоточив его на военной стороне восстания.

Религиозная принадлежность восставших многократно упоминается в воспоминаниях красноармейцев и коммунистов, участвовавших в подавлении восстания. З.И. Говядин, один из руководителей галичского отряда Красной армии, отмечал, что старообрядцы «были распропагандированы и запуганы антихристом». Политрук Говядин был немало удивлён внешним видом противника во время первого неудачного штурма с. Урень: «с наблюдательного мы видели в бинокль движение людей с длинными бородами в длинных рубахах» (5).

Документальная повесть И.С. Воронова «Крутое время» была написана, в том числе, на материале воспоминаний участников событий. Художественная ценность произведения невысока, однако оно даёт представление об официальном взгляде советской пропаганды на уренское восстание. Автор разделяет крестьян на зажиточных кулаков, как правило, старообрядцев, и сознательных бедняков старообрядцев, таких как, например, отец и сын Никитины, с гибели которых от руки мироедов и начинается повесть. Чтобы показать чёткость разграничения, автор выбирает подходящий момент, когда красноармейцы останавливают вроде бы рядового местного жителя, едущего из с. Чёрная, занятого восставшими, в г. Варнавин, оплот советской власти:

– Почему с уренцами не пошёл?

– Не с руки мне с ними: там всё богатые, да и веры я другой.

Образ старообрядца в повести крайне негативен. Кулаки-старообрядцы очень жестоки: «звериную злобу к народу, его власти, – обвиняет их погребаемый живьём красноармеец Брагин, – прячете за молитву». Лидеры восстания предаются разврату, как впрочем, и старообрядческие скитницы, которые честно признаются: «на днях был у нас Иван Нестерович. Переспал ночьку в скиту. Не без греха оно было». Старообрядцы темны и суеверны, что легко используют предводители восстания посредством тех самых скитниц, разносящих по селениям видение-воззвание: «на реке Бычихе в лесной глуши рядом с Мокридным полем есть две тайные могилы, там похоронены сыновья царя Фёдора. Над могилами сияет свет, как солнце. Одному праведному человеку явился царевич и сказал: „Осквернили землю-матушку. Надо очистить её от всех антихристовых слуг, что ходят со звёздами на головах. Пятиконечная звезда – печать антихриста“» (6).

В реальности, несмотря на большой процент зажиточных крестьян, уренцы первоначально достаточно лояльно относились к центральной власти советского правительства. Об этом говорит и направление ходака к В.И. Ленину за защитой от произвола уездных властей, и призывы «до последней капли крови биться с Варнавинским советом», а не с советской властью. Недовольство местной властью вылилось в идею отделения волостей (Уренской, Черновской, Тонкинской, Карповской, Семеновской и Вахрамеевской) от уезда, создания отдельной территориальной

единицы и присоединения её к Вятской губ. Непонимание сути политики советского правительства привело уренских крестьян к вооружённому восстанию под лозунгами восстановления хлебной торговли и создания отдельного уезда.

Восстание началось 19 августа с изгнания из с. Урень красноармейского отряда. Первоначально, используя собственное численное превосходство, уренцам удалось организовать, правда, неудачное, наступление на уездный центр г. Варнавин, а затем отбить контрнаступление красноармейцев на Урень. Восстанием руководил уроженец д. Суходол Иван Нестерович Иванов, бывший управляющий именем генерала П.Н. Краснова.

К восставшим крестьянам присоединились подпольные организации эсеров, в том числе бежавшие в уренские леса участники ярославского мятежа, офицеры царской армии, бывшие помещики. В планах офицеров было соединение северного и восточного фронтов через Поветлужье. Это дало повод советским историкам, в целом справедливо, считать восстание «кулацко-белогвардейским». Подпольная офицерская организация, действовавшая в г. Ветлуге, центре соседнего уезда Костромской губернии, обратилась за помощью к восставшим крестьянам. Отряд уренцев и группа вооружённых офицеров без труда заняли город. На этом успех перестал сопутствовать восставшим. Сказалось превосходство красноармейцев в организации и вооружении. Спешно из Костромы, Нижнего Новгорода, Иванова, Буя и Галича подошли военные отряды. Общее руководство осуществлял прибывший на пароходе из Костромы губвоенком Н.А. Филатов. Максимальная численность красноармейцев постепенно достигла 2,5 тыс. человек, при 2-3 тыс. восставших. Крестьяне были вооружены только винтовками и дробовиками, а также одним пулемётом, захваченным в Ветлуге. Красноармейцы имели в своём распоряжении 2 парохода, 10 пулемётов, артиллерию, соединение кавалерии, а также аэроплан, который совершил налёт на Урень и сбросил 4 бомбы.

14 сентября крестьяне отправили на встречу отряду Н.А. Филатова, наступавшего на Урень, мирную делегацию. Им не удалось добиться удовлетворения своих требований. В течение августа—декабря 1918 г. было расстреляно 57 повстанцев, и свыше 100 человек получили различные сроки заключения. Многие

участники восстания ушли в леса, нападали на продотрядовцев, и были окончательно уничтожены в 1920 г. Одним из последних был арестован И.Н. Иванов (7). Исследователь истории крестьянских выступлений М.А. Лапшина предполагает, что он вместе с другими арестованными по этому делу находился в Соловецком лагере, где и нашёл последнее пристанище (8). Однако В.И. Беляев, непосредственно участвовавший в его задержании, вспоминал, что врачебная комиссия признала его больным, и он был приговорён к полутора годам тюрьмы. После отбытия срока Иванов уехал на Дон, где был убит в одной из станиц (9).

Оба восстания уренских крестьян-старообрядцев были вызваны экономическими причинами. Однако близость религиозных, в том числе эсхатологических представлений, общность взглядов на предпринимательскую деятельность и взаимоотношения с властью способствовала объединению крестьян разных согласий. Хотя в первом случае источники прямо указывают на лидерство беспоповцев.

Возглавляли восставших лидеры, имевшие вес в обществе, связи и высокое материальное благосостояние. Долгое время им удавалось обходить запретительные меры правительства, используя коррупцию и кумовство, что и было выявлено в ходе следствия по делу о восстании 1829–1830 гг. Однако в новой реальности военного коммунизма эта практика не дала результата: создать собственный уезд, в рамках которого можно было продолжать прежнее существование, крестьянам не удалось.

Как и подавляющее большинство крестьянских восстаний, оба движения уренских старообрядцев были обречены на поражение. Наивный монархизм (делегации к Николаю I и В.И. Ленину) не давал им возможности осознать суть правительственной экономической политики, и толкал на вооружённое сопротивление местным властям. Не имея достаточного опыта боевых действий, слабо вооружённые, крестьяне были разгромлены и наказаны.

#### **ПРИМЕЧАНИЯ**

1. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание центрального статистического комитета МВД / Под. ред. Н.А. Тройницкого Т.18. Костромская губерния. СПб., 1903. С.254–263.

2. Государственный архив Костромской области. Ф.133. Оп. 6/ш. Д.3444. Л.2–11об., 14, 15, 22, 33–38, 60.
3. Там же. Ф.133. 6/ш. Д.3302. Л.2–73об.
4. Балдин М.А. На переломе. – Варнавин, 1994. Режим доступа: [http://varnavin2.narod.ru/na\\_pregelome.htm](http://varnavin2.narod.ru/na_pregelome.htm); Лапшина М.А. Гражданская война в Костромской губернии // Краеведческий альманах Костромского филиала Российского фонда культуры. Вып.4. Кострома, 1998. С.194–217; Шишкин А.М. Уренско-ветлужское белогвардейское восстание 1918 г. // Из воспоминаний А.М. Шишкина – первого секретаря Варнавинского Укома РКП(б) 1918–1922 гг. // Костромской музей заповедник (КМЗ). НВ 17469.
5. Воспоминания З.И. Говядина // КМЗ. НВ 17568.
6. Рукопись И.С. Воронова. Крутое время // КМЗ. НВ 17470/2.
7. Балдин М.А. Указ. соч.
8. Лапшина М.А. Указ. соч.
9. Беляев В.И. Воспоминания // КМЗ. НВ 17469.



А.В. АПАНАСЕНКО, Е.С. АПАНАСЕНКО

**«ОСКОЛКИ СТАРОГО МИРА»  
В СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДЕРЕВНЕ:  
СЕЛЬСКИЕ ДРЕВЛЕПРАВОСЛАВНЫЕ ОБЩИНЫ  
КУРСКОГО КРАЯ В 1920-Е–1980-Е ГГ.\***

Прошлое старой веры принадлежит к числу тем, пользующихся стойким исследовательским интересом. Это не удивительно: в российской истории трудно найти духовное движение, по масштабу своего влияния на судьбы страны сравнимое со старообрядчеством. Библиография староверия насчитывает сотни книг и тысячи небольших публикаций, посвященных разным периодам истории и многообразным проявлениям этого движения. Тем не менее, в данной области имеется значительный пласт недостаточно исследованных вопросов. В частности, довольно слабо изучено прошлое ревнителей древлего благочестия в советское время. Предлагаемая статья призвана в какой-то мере способствовать восполнению этого пробела. В ней предпринята попытка охарактеризовать условия существования сельских старообрядческих общин центральной России в советскую эпоху. В качестве фактологической базы использовались материалы Курского края (Курской губернии, с 1934 г. – Курской области), представлявшего собой в рассматриваемый период типично-провинциальный российский регион.

---

*Апанасенок Александр Вячеславович* – доктор исторических наук, доцент кафедры истории и социально-культурного сервиса Юго-Западного государственного университета, г. Курск

*Апанасенок Елена Сергеевна* – аспирант кафедры истории и социально-культурного сервиса Юго-Западного государственного университета, г. Курск

\*Работа выполнена в ходе реализации научно-исследовательского проекта «Сельская профессиональная культура центральной России в XX–начале XXI вв.: проблема эволюции в условиях общественной модернизации (на материалах Курской области)», в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг.)



В начале XX в. на территории Курской губернии имелось несколько десятков крупных старообрядческих общин, объединявших до 30 тыс. староверов. У общин, как правило, имелись молитвенные дома, где ревнители старины собирались для богослужений. После 1905 г., когда вышел закон о свободе вероисповедания, старообрядческие общины активизировали свою деятельность – стали появляться новые культовые сооружения, начала распространяться старообрядческая литература и т.д. (1). Благоденствие, однако, длилось недолго. Вскоре после установления советской власти началась борьба с религией. Староверов она должна была коснуться в первую очередь. Они, во-первых, представляли наиболее воцерковленную часть населения, а во-вторых, составляли костяк зажиточного крестьянства – потенциального противника нового режима.

В сентябре 1919 г. при губернских, городских, районных и волостных народных комитетах появились отделы, координировавшие антирелигиозную пропаганду (2). Несколько позже, в 1925 г., был создан «Союз воинствующих безбожников», активисты которого нередко давали знать о себе в последующие годы. Пик активности в проведении антирелигиозной пропаганды приходился на религиозные праздники. Например, издавались специальные указания «О проведении Комсомольской Пасхи» или «антирождественской кампании» (3). В методическом письме о проведении антирождественской кампании курским кабинетом политпросветительской работы говорилось: «Основными установками антирождественской кампании в городе будет отказ от религиозных рождественских праздников и замена их днями индустриализации на тех предприятиях, которые еще не перешли на непрерывную неделю. В деревне антирождественская кампания должна пройти под знаком усиления темпа коллективизации сельского хозяйства, поднятия урожайности и организации бедных слоёв на борьбу с кулачеством. В районах со старообрядческим населением центр тяжести антирелигиозной кампании должен пасть на 6 и 7 января» (4). Показательны мероприятия, которые должны были стать непременным атрибутом проведения таких «комсомольских празднеств». Среди них – «клубные вечера» для обсуждения вопросов о несовместимости науки и религии, а также для изучения основ учения Дарвина; ставились инсценировки, высмеивающие

«попов» и библейские сюжеты. При этом использовались буффонады и частушки. По итогам работы местных кабинетов политработы проводились «соревнования безбожников» (5).

Несмотря на идеологическое наступление советской власти на религию, серьёзных результатов «безбожникам» в 1920-е гг. добиться не удалось. Судя по воспоминаниям пожилых членов Успенской старообрядческой общины г. Курска (узнавших, в свою очередь, о послереволюционных событиях из рассказов родителей), на мероприятия советских пропагандистов местные старожилы смотрели либо как на «кривляния», либо как на признак грядущих бед: «большевики пришли зима хошет быти» (6). «Социологическое» исследование, которое было проведено властями в 1928 г., показало, что в разных районах, позже вошедших в состав Курской области, посещаемость церквей и молитвенных домов составляет от 75 до 95%, при этом самая высокая посещаемость — в пунктах, населённых старообрядцами (7).

Такая ситуация, свойственная многим регионам страны, заставила власть интенсифицировать борьбу с религией. В феврале 1929 г. Л.М. Каганович разослал по стране письмо под названием «О мерах по усилению антирелигиозной работы», в котором давались чёткие приказы по вопросам усиления антирелигиозной пропаганды (8). 8 апреля 1929 г. президиум ВЦИК принял постановление «О религиозных объединениях», по которому религиозным общинам дозволялось лишь «отправление культов» в стенах молитвенных домов, просветительская и благотворительная деятельность категорически воспрещалась. Следствием правительственных предписаний стала кампания по закрытию храмов. При этом власти стали обращать пристальное внимание на старообрядческие общины: во-первых, последние оказывались наименее склонными поддаваться на пропаганду, а во-вторых, рассматривались в качестве «рассадников кулачества». Уже в феврале 1929 г. Михайловский районный административный отдел потребовал от старообрядческой общины сл. Михайловки Льговского округа в десятидневный срок освободить помещение молитвенного дома. После выполнения требования этот дом был переоборудован под школу. В октябре того же года были закрыты церковь в с. Ивановском и молитвенный дом в с. Бирюковке, через месяц под засыпку хлеба был занят молитвенный дом в с. Поньри. Весной

1930 г. «кулак» Т.А. Россинский — уставщик из д. Овсянниково был арестован, а являвшийся его частной собственностью молитвенный дом был определён под сельскую школу. Тогда же был «раскулачен» уставщик из с. Чаплыгино И.А. Дюкарев, а местная церковь перестала действовать. В 1931 г. была разобрана церковь в с. Скородное. В 1932 г. та же участь постигла старообрядческую церковь в с. Нижние Деревеньки (Льговский округ) и молитвенный дом в Курске (ул. Дружининская, 46). В 1934–1937 гг. закрытия церквей и молитвенных домов приобрели лавинообразный характер (9). Последней из старообрядческих культовых сооружений была закрыта церковь Дмитрия Солунского в г.Льгове — это случилось в феврале 1941 г. (10). К началу Великой Отечественной войны в пределах Курской области не осталось ни одного легально действующего старообрядческого храма.

Однако, самым трагическим обстоятельством в антирелигиозной кампании 1930-х гг. стала судьба старообрядческих священнослужителей и близких к ним по общественным функциям людей («уставщиков» и «наставников»). Закрытию культовых сооружений обычно сопутствовали аресты их служителей, которым предъявлялось обвинение в «антисоветской деятельности». Так, согласно сохранившимся документам, в 1930 г. в с. Чаплыгино был арестован местный уставщик И.А. Дюкарев а в д. Боево — священнослужитель Л.М. Дорофеев, в 1931 г. во время закрытия церкви в с. Скородное был задержан священник М. Семенихин. Все они получили по несколько лет тюремного заключения или ссылки. В 1937 г. были арестованы наставник и уставщик старообрядческой общины с. Бирюковка Большесолдатского р-на И.Г. Полунин и И.Т. Мезенцев. Через месяц после ареста оба были расстреляны за «контрреволюционную деятельность». В том же году в заключении скончались уставщик из с. Овсянниково Т.А. Россинский (арестованный в 1930 г.) и старообрядческий епископ Ростова-на-Дону и Курский Пансофий (арестованный в 1933 г.) (11) в — 1938 гг. вновь были задержаны вернувшиеся из заключения И.А. Дюкарев и Л.М. Дорофеев. Сохранившиеся материалы их дел очень ярко характеризуют ситуацию 1930-х гг., когда любой служитель культа, продолжая исполнять свой религиозный долг, находился под «дамокловым мечом» советской репрессивной машины.

Судя по воспоминаниям курских старообрядцев, подобная участь постигла многих священнослужителей и наставников. Кроме личных трагедий, репрессии определили драматические последствия для религиозно-культурной жизни всего старообрядческого сообщества. Священники, уставщики, наставники играли огромную роль в сохранении староверами традиционного образа жизни. Именно они были главными хранителями, ревнителями старинных устоев и благочестия. На этих людей, знавших основные жизненные правила, смотрели как на обладателей всех тех качеств, которые необходимо приобрести следующему поколению. Духовные лица наблюдали за «правильностью» жизни своих подопечных, благословляя их на важные поступки или наоборот наказывая путем наложения епитимий. Они же часто занимались обучением местных детей. Отсутствие такого лица автоматически приводило к разладу в духовной жизни общины. Интересно, что ещё в дореволюционных отчётах о состоянии Курской епархии говорилось, что «раскол» поддерживается «преданностью своим наставникам» (12). Отсюда видно, какой большой урон понесло старообрядческое сообщество в 1930-е гг.

Великая Отечественная война и первые послевоенные годы ознаменовались некоторым смягчением позиции советской власти по отношению к верующим, что дало ряду старообрядческих общин возможность легализации своего положения и восстановления основ традиционной церковной жизни. В 1945 г. на территории Курской области началась регистрация формально ликвидированных в довоенный период старообрядческих общин. К середине 1947 г. здесь было зарегистрировано в общей сложности 8 сельских общин «ревнителей старины» в 6 районах (13). Первая из них объединила верующих (беглопоповцев) из окружающих г. Львов сёл и насчитывала примерно 250 человек. Вторая община была зарегистрирована в Стрелецком р-не, с. Чаплыгино (беглопоповцы, около 240 человек). Две общины беглопоповцев официально появились в Золотухинском р-не (одна в с. Скородном — 200 человек, вторая в с. Боево — около 100 верующих). В Шебекинском р-не, в с. Кошлаково была зарегистрирована община беспоповцев (около 100 человек). В Хомутовском р-не, в д. Приходьково — община беспоповцев брачного согласия (количество верующих не было точно установлено). В Кореневском р-не так-

же зарегистрированы две общины беспоповцев брачного согласия (в с. Благодатном — около 200 человек и в с. Пушкарное — около 300 верующих) (14).

Однако, либерализация отношения советской власти к проявлениям религиозности оказалась недолговечной. Начиная с 1947 г. руководство СССР стало «завинчивать гайки» в отношении всех существовавших в стране религиозных сообществ. Хотя до смерти И.В. Сталина в целом сохранялся некий статус-кво, образовавшийся в военные годы между церковными структурами и государством, вновь начала набирать обороты атеистическая пропаганда. «Религия в нашей стране уже не существует как форма общественной идеологии, а существуют лишь её пережитки в сознании отдельных, наиболее отсталых слоёв граждан», — утверждалось на публичных лекциях, устраиваемых партийными активистами в колхозах (15). На одной из таких лекций, читавшейся в 1949 г. в Курске, общины верующих старообрядцев были названы «осколками старого, отживающего мира» (16). На местах возобновилась практика закрытия храмов и молитвенных домов с последующей передачей довоенным пользователям — заводам, клубам, складам и т. д. При этом обычно не учитывалось, что ещё прежде здания принадлежали непосредственно религиозным организациям. Обосновывались действия такого рода Постановлением Совмина СССР от 19 сентября 1946 г. «О мерах по ликвидации нарушений устава сельскохозяйственной артели» и другим постановлением, отменяющим все решения оккупационных властей. В архивных документах, относящихся к 1947 г. описаны случаи, когда правление колхоза требовало отобрать местный храм у верующих и передать колхозу под склад, так как для этих целей он и был до войны куплен у местного Совета (17).

Первым случаем, свидетельствующим о возобновлении притеснений старообрядцев в Курской области, стала история с молитвенным домом в с. Боево. До 1932 г. этот дом принадлежал старообрядческой общине, затем был отобран у верующих решением местного Совета. В 1935 г. его купил маслозавод. Во время оккупации села немцами здание вновь было занято старообрядцами, однако в 1947 г. было вновь принято решение о выселении молельни (18).

С 1948 г. фактически прекратилась регистрация обществ старо-

обрядцев и начался обратный процесс – власти искали поводы для снятия той или иной общины с регистрации. Так, в третьем квартале 1948 г. подала заявление об открытии молитвенного дома религиозная группа старообрядцев-беспоповцев хутора Красно-Александровский Больше-Троицкого р-на. Однако, помещение, в котором предполагалось открыть молитвенный дом, технической комиссией было признано непригодным, и Облисполком хоздатайство группы отклонил (19). В июле 1948 г. подала заявление на регистрацию старообрядческая община д. Овсянниково Стрелецкого р-на, но, прождав год, получила отказ (20). В сентябре 1948 г. молитвенного помещения лишилась старообрядческая беспоповская община с. Благодатное. Ввиду отсутствия молитвенного дома и эта община в марте 1949 г. была снята с регистрации (21). В том же 1949 г. был закрыт и переоборудован под клуб молитвенный дом в с. Бирюковка, заявление его прихожан о регистрации общины было отклонено (22).

Деятельность оставшихся у старообрядцев священнослужителей и наставников тщательно контролировалась административным аппаратом. В документах курского Уполномоченного по делам религиозных культов отражено немало случаев выхода старообрядцев «за рамки советского законодательства», которые могли иметь для верующих и их лидеров плачевные последствия. Например, из названных материалов следует, что льговский старообрядческий священнослужитель о. Логин Суржиков в 1959 г. «совершил ряд нарушений советского законодательства о культах». В начале года он выезжал в с. Теткино Сампурского р-на Тамбовской области «по приглашению незарегистрированной группы старообрядцев для совершения богослужений и исполнения треб (венчаний и крещений)», а затем на Троицу того же года в Льговской старообрядческой церкви он «допустил присутствие 15 человек молодежи и 10 детей школьного возраста», более того, «один из них, мальчик 12-ти лет, прислуживал о. Логину Суржинову в алтаре». За все это о. Логин получил от Уполномоченного строгое предупреждение (23).

Конечно, возобновление активной антицерковной пропаганды и административные преследования верующих послевоенных десятилетий по силе воздействия уступали репрессиям 1930-х гг., а потому сами по себе они не могли быстро разрушить церковную

жизнь староверов. Информация, которую в 1960-е гг. получали ответственные за «религиозный фронт» советские чиновники, этот тезис подтверждала. Так, в 1961–1962 гг. Уполномоченным по делам религиозных культов было выявлено 9 незарегистрированных, но фактически действующих религиозных обществ и групп старообрядцев (в основном беспоповского согласия). Таковые располагались в с. Введенская Белица, с. Крупец, с. Камышное Беловского р-на, д. Дерлово и д. Шумское Золотухинского р-на, с. Благодатное Кореневского р-на, с. Никольское Поньровского р-на, хут. Красная Степь Ржавского сельсовета Пристенского р-на, д. Приходько Хомутовского р-на (24). В 1962 г. была «обнаружена» община в с. Пушкарное (25). В своём докладе Совету Уполномоченный отмечалось, что 4 снятые с регистрации в 1948–1960 гг. общины старообрядцев-беспоповцев «продолжают свое существование, никакого их распада на самом деле не было», и были сняты они с регистрации «с целью показать видимость благополучия» и «успехи в идеологической работе по отрыву верующих от религии» (26). В некоторых случаях власти сталкивались с удивительной стойкостью религиозных традиций. Например, Уполномоченный в справке в Курский Областной комитет коммунистической партии писал следующее: «Колхоз «Дружба» объединяет 14 населённых пунктов, 710 дворов. На территории колхоза ведет свою работу «община древлеправославных христиан беглопоповского согласия (старообрядцев)» Дмитрия Солунского», в с. Чаплыгино. Население колхоза весьма религиозно. Об этом говорит тот факт, что 90% колхозников в домах имеют иконы, в том числе 10 членов КПСС. Население регулярно справляет религиозные праздники и обряды. На центральной усадьбе колхоза расположен колхозный клуб, старообрядческая церковь, школа и библиотека (в здании клуба). Клуб не отапливается, в нем невозможный для занятий холод, плохо оборудован и представляет из себя жалкий вид, в то время как старообрядческая церковь регулярно и хорошо отапливается, и в ней созданы все необходимые условия для посещения верующих. В течение 1965 г. в старообрядческой церкви по скромным данным церковников было произведено 250 различных треб, в том числе 3 случая освящения вновь построенных домов, 15 крещений младенцев, 6 случаев отпевания умерших в храме, 38 исповеданий, 15 общих молебн, 17



заказных панихид, 10 сороковых молитв, 115 освящений куличей и пасх, церковь получила от совершения религиозной обрядности 1140 рублей дохода и обеспечила себе сносное существование-Библиотека, школы, правление колхоза, коммунисты и комсомольцы не выписывают ни одного экземпляра журнала «Наука и религия». В течение ряда лет священник старообрядческой церкви был серьезно болен и была возможность закрыть церковь, если была бы проведена соответствующая работа с церковным активом. Но работа не велась, и верующим удалось вместо больного и престарелого священника нанять из Пермской области епископа, который ныне исполняет должность священника» (27).

Впрочем, в большинстве старообрядческих общин (в первую очередь тех, которые располагались в населённых пунктах с преобладанием нестарообрядческого населения) в 1960-е гг. довольно явно обозначились кризисные явления. Например, в 1964–1968 гг. число членов Льговской старообрядческой общины определялось Уполномоченным то в 100, то в 120, то в 150 человек (28). Так, на праздник Крещения (Богоявления) 1965 г. Льговскую старообрядческую церковь посетило около 100, а на Пасху того же года около 200 человек, причем 30–35% из них составляли жители самого Льгова, а 65–70% – жители окрестных сел (29). В 1974 г. Льговскую церковь регулярно посещали лишь 12–15 человек, а на Рождество и Пасху – 60–80. А местный священник в том же году с грустью констатировал: «Последнее время вера падает, народ скудеет» (30).

Также в 1964–1968 гг. в общинах беспоповского согласия, по сведениям Уполномоченного, богослужения проводились крайне редко, «в дни некоторых двенадесятых праздников и в родительские субботы (31), а число верующих-старообрядцев в них в сравнении с беглопоповскими общинами было невелико – от 7 (в хут. Красная Степь Ржавского сельсовета) (32) до 100 человек (в с. Пушкарное) (33). Исключение относительно числа верующих составляли только общины деревень Шумское (около 60 человек) и Дерлово (около 250 человек) (34), которые, впрочем, беспоповскими числились лишь постольку, поскольку священников там никогда не было (жители этих деревень в большинстве своем беспоповцами себя не считали). В 1968 г. Уполномоченный отпартовал в Москву о «распаде» 6 из 9 находящихся на территории



Курской области незарегистрированных обществ старообрядцев-беспоповцев (35). В 1974 г. житель с. Пушкарного (член Совета Пушкарской общины старообрядцев-беспоповцев) И.М. Золотарев писал: «молитвенные собрания проводятся только по праздникам и отличаются большой скудостью. Наставник общины старый, бездеятельный, да дело не только в наставнике, видно вера наша уже отпадает» (36).

Причин оскудения религиозной жизни в сельских старообрядческих общинах было несколько. Антирелигиозная политика советских властей, безусловно, сыграла тут весьма значительную роль, однако имелись и другие факторы, определившие наступивший кризис.

Во-первых, уже в 1960-е гг. начала явственно ощущаться нехватка людей, которых можно было бы назвать носителями старообрядческих церковно-бытовых традиций. С каждым годом пожилых людей, воспитанных в досоветское время, становилось все меньше, на смену им начало приходить поколение, появившееся в 1920-е, 1930-е гг. Его представители выросли в условиях, когда традиционное религиозное воспитание и воцерковление часто оказывалось невозможным. Мало осталось священнослужителей, уставщиков и наставников – хранителей основ веры, поскольку многие из них были репрессированы в предшествующие десятилетия, а средний возраст оставшихся оказался весьма преклонным. Во-вторых, разрушающее воздействие на традиционный уклад жизни в сельских старообрядческих общинах оказали урбанизационные процессы. В конце 1950-х–1960-е гг. реальностью стал массовый отток сельских жителей в город, обусловленный как нуждами растущей промышленности, так и тяжёлым положением в селе. Урбанизация забрала из сельской местности наиболее активную часть населения, преимущественно молодежь. Возвращавшиеся на «малую родину» старообрядцы (после обучения в средних специальных или высших учебных заведениях, работы на предприятиях) уже в какой-то мере являлись носителями «городской» культуры. Тем более это относилось к специалистам, посылаемым в сёла по распределению (учителям, врачам, агрономам, инженерам, рабочим и т.д.). Приезжая, они привносили в сельскую жизнь новые культурные нормы, отношения, ценности, часто противоречащие традиционным старообрядческим устоям.

Проводниками новой «городской» культуры также стали распространявшийся сельские клубы, кинематограф, радио, а с 1970-х гг. — телевидение.

В результате к 1980-м гг. сельские старообрядческие общины Курской области пришли лишь с воспоминаниями о своих былых масштабах и полноте церковной жизни. Согласно неполным данным Курской Духовной Консистоии, в 1916 г. в Курской губернии было 27503 старообрядца (37). К началу 1920-х гг. они были объединены в 40 старообрядческих общин, из которых 19 относились к беспоповскому согласию, 14 — к беглопоповскому и 7 — к белокрыницкому. В 1948 г. в Курской области числились 4 зарегистрированные беспоповских общины и 5 незарегистрированных, 4 зарегистрированные беглопоповские общины и 2 незарегистрированные (38). При этом число верующих-старообрядцев определялось Уполномоченным в зарегистрированных общинах в 1500 человек (39) и в незарегистрированных общинах приблизительно в 1000 человек (40). С 1961 г. по 1988 г. на территории Курской области существовало только три зарегистрированных религиозных общества беглопоповского согласия и одно — белокрыницкого согласия с общей численностью 1200 человек в 1988 г. (41).

Статистика отражает и постепенную деградацию церковной жизни. В частности, согласно данным Уполномоченного по делам религиозных культов, в течение 1963 г. во всех 4 зарегистрированных религиозных обществах старообрядцев было совершено 74 крещения младенцев, 5 венчаний, 43 отпевания (погребения) в храме и 20 заочных отпеваний (погребений) (42). В 1978 г. в тех же самых четырех старообрядческих религиозных обществах было совершено 10 крещений, 2 венчания, 25 очных и 49 заочных погребений (43), а в 1980 — 9 крещений, 22 очных и 17 заочных погребений и ни одного (!) венчания (44). Конечно, многие требы и таинства совершались в советское время тайно и не могли быть учтены чиновниками. Однако, это в равной степени справедливо и для 1960-х гг., и для 1980 г. Поскольку в первом случае цифры явно больше, чем во втором, следует констатировать явный упадок в культовой жизни старообрядцев.

В конце 1980-х гг. деятельность сельских общин ревнителей старины Курской области активизировалась, однако удар, нанесённый по старой вере в советскую эпоху, оказался слишком серьёз-

ённым для того чтобы можно было говорить о масштабном восстановлении старообрядческого мира в регионе.

### ПРИМЕЧАНИЯ

1. См.: Апанасенок А.В. «Старая вера» в Центральном Черноземье: XVII–начало XX вв. Курск, 2008. С.147–155.
2. Емельянов С.Н. Попытки модернизации органов церковного управления Русской Православной Церкви в условиях религиозной политики государственных органов власти в годы Гражданской войны (1917–1920). Курск, 2002. С.100.
3. Масальская А.С. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. М., 1996. С.179.
4. Государственный архив Курской области (ГАКО). Ф.Р-1954. Оп.1. Д.81. Л.1.
5. Там же.
6. Фраза протопопа Аввакума из его «Жития», измененная в соответствии с новыми реалиями. Теперь уже не Никон и его помощники, а большевики воспринимались как слуги антихриста.
7. Церковь, общество и власть в советской России (1918–1937). Сборник документов. М., 2004. С.203–204.
8. Цыпин В. Русская Православная Церковь. 1925–1938. М., 1999. С.191.
9. См. дела о закрытых и действующих храмах: ГАКО. Ф.3322. Оп.4. Д.1, 2, 4, 5, 6, 7, 20, 30, 55.
10. См.: ГАКО. Ф.Р-5200. Оп.1. Д.43.
11. Краткое жизнеописание святого священномученика Пансофия, епископа Ростова-на-Дону и Курского, канонизированного Освященным Собором 2004 г. // Древлеправославный календарь. Клинцы, 2005. С.140.
12. См.: Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф.796. Оп.442. Д.1974. Л.15.
13. ГАКО. Ф.Р-5027. Оп.2. Д.2. Л.84.
14. Там же. Л.88.
15. Просужих П.И. Современное сектантство и его реакционная роль. Курск, 1951. С.33.
16. Там же. С.34.
17. Поспеловский Д. Православная Церковь в Истории Руси, России и СССР. М., 1996. С.318.
18. ГАКО. Ф.Р-5027. Оп.2. Д.2. Л.174, 177.

19. Там же. Л.369
20. Там же. Ф.Р.-5200. Оп.1. Д.43. Л.73
21. Там же. Л.38; Д.62. Л.118.
22. ГАКО. Ф.Р.-5200. Оп.1. Д.43. Л.72,73.
23. Там же. Д.74. Л.34.
24. Там же. Д.80. Л.41.
25. Там же. Д.84. Л.29.
26. Там же.
27. ГАКО. Ф.Р.-213. Оп.1. Д.2. Л.43–53. Текст этого интересного документа приводится с некоторыми сокращениями, опускаются сетования Уполномоченного на плохую работу партийной ячейки и рекомендации по проведению «научно-атеистической пропаганды» среди населения.
28. ГАКО. Ф.Р.-5200. Оп.3. Д.23. Л.48,60; Ф.Р.-213. Оп.2. Д.1. Л.37.
29. ГАКО. Ф.Р.-213. Оп.1. Д.3. Л.54, 78.
30. ГАКО. Ф. Р-5027. Оп.2. Д.2. Л.93, 331.
31. ГАКО. Ф.Р.-5200. Оп.3. Д.23. Л.73, 74, 75, 81, 82, 94, 96, 101.
32. ГАКО. Ф.Р.-5200. Оп.3. Д.23. Л.38; Ф.Р.-5200. Оп.3. Д.12. Л.134, 136.
33. ГАКО. Ф.Р.-5200. Оп.3. Д.23. Л.38, 40, 50, 51; Ф.Р.-213. Оп.1. Д.13. Л.5.
34. ГАКО. Ф.Р.-213. Оп.1. Д.13. Л.5; Ф.Р.-5200. Оп.3. Д.23. Л.53.
35. ГАКО. Ф.Р.-213. Оп.1. Д.23. Л.45.
36. ГАКО. Ф.Р.-5027. Оп.2. Д.2. Л.333.
37. РГИА. Ф.796. Оп.442. Д.2754. Л.31.
38. ГАКО. Ф.Р.-5200. Оп.1. Д.43. Л.6, 48–50; Ф.Р.-5027. Оп.2. Д.2. Л.104.
39. Там же. Д.43. Л.6.
40. Там же. Д.43. Л.48–50
41. ГАКО. Ф.Р.-213. Оп.1. Д.166. Л.6.
42. ГАКО. Ф.Р.-5200. Оп.1. Д.87. Л.4.
43. ГАКО. Ф.Р.-213. Оп.1. Д.148. Л.6.
44. ГАКО. Ф.Р.-213. Оп.1. Д.166. Л.6.



Р.М. РОГИНСКИЙ

**СТАРООБРЯДЧЕСТВО ГОМЕЛЬЩИНЫ  
И СОВЕТСКАЯ ВЛАСТЬ. 1920–1930-Е ГОДЫ  
(ПО АРХИВНЫМ ДАННЫМ И УСТНЫМ ИСТОЧНИКАМ)**

В 1920-х годах советская власть стремилась оторвать, часто небезуспешно, от старообрядческой общности в первую очередь молодёжь и беднейшие слои, привлечь их к советскому строительству (1). При сельсоветах создавались группы бедноты, к их работе привлекались комсомольцы и актив молодёжи. Особое внимание уделялось вовлечению в общественные работы девушек (2). В сельских клубах проводились «конференции молодых крестьянок». Для отрыва от влияния верующих родителей комсомол и женотдел проводили соответствующую религиозную пропаганду, «разъясняя сущность и вред» религиозного воспитания (3). Также проводилась антирелигиозная агитация и работа среди женщин среднего возраста: создание делегатских институтов, различных кружков, вовлечение в органы власти (4).

В 1923 г. уком (уездный комитет) РКП Гомельского уезда издал циркуляр, согласно которому в Гомельском уезде была развёрнута массовая антирелигиозная кампания. В Гомеле был проведён вечер вопросов и ответов антирелигиозного характера, 3 специальных и общих собрания по антирелигиозным вопросам. В Гомеле и в уезде среди комсомольцев были созданы краткосрочные кружки, где были прочитаны ряд лекций антирелигиозного характера (5).

Антирелигиозная пропаганда была включена в программу всех партшкол и курсов высших учебных заведений, педтехникумов, школ, учительских курсов (6).

Были проведены антирелигиозные митинги на фабриках и

---

*Рогинский Ростислав Маратович* – УО Гомельский государственный университет им. Франциска Скорины, Беларусь; студент-магистрант

заводах, а также массовые собрания крестьян в избах-читальнях (7).

Избы-читальни являлись центрами антирелигиозной пропаганды в деревне. В городе центрами были клубы и библиотеки (8).

В апреле 1925 г. для более эффективных методов борьбы с «религиозными пережитками» был создан Союз безбожников (с 1929 г. переименован в Союз воинствующих безбожников). Союз безбожников действовал среди населения как городов, так и сельской местности. Особый уклон делался на комсомольские и пионерские организации (9).

Комсомольские ячейки совместно с райполитпросветкомом, райкомом обществ Союза безбожников, ОСОАВИАХИМом (Общество содействия обороне, авиационному и химическому строительству), МОПром (Международная организация помощи борцам революции) открывали в сельской местности различного рода кружки с целью оторвать старообрядческую молодёжь от своих религиозных традиций. Антирелигиозную пропаганду при кружках выполняли местные учителя. Так, например, в д. Марьино (Ветковский р-н Гомельской обл.) по данным на 1928 г. имелось 3 кружка: кружок рукоделия, драмкружок и политкружок. При этом, работа политкружка, как сообщает источник, была поставлена плохо. Кружок рукоделия из 20 записавшихся посещало лишь 8 человек. Антирелигиозную пропаганду в кружках выполняли 3 местные учительницы, но работу эту они проводили без особого энтузиазма. В деревне имелась также изба-читальня, руководитель (избач) которой был наделён функциями атеистического агитатора-пропагандиста, однако свою антирелигиозную работу, равно как и свои прямые обязанности, он выполнял весьма халатно (10).

В числе культурно-массовых мероприятий в деревнях в канун Пасхи, в Страстную субботу проводился День крестьянской молодёжи с антирелигиозной пропагандой по заранее разработанному плану. Так, в 1927 г. День крестьянской молодёжи был проведён в д. Новый Крупец (Добрушский р-н Гомельской обл.) (11).

Составной частью антирелигиозной пропаганды являлась работа по укоренению новых советских обрядов, праздников. Она направлялась на то, чтоб отлучить население от Церкви, религи-

озно-национальных традиций, которые складывались столетиями. Местные власти начали с главного: вместо крещений и венчаний укореняли октябрины, красные свадьбы, которые, по сути, являлись очередным политическим мероприятием с присутствием местных партийных и советских руководителей, пением «Интернационала» (12).

Обладая большим опытом сопротивления власти, старoverы не шли на контакт с её представителями, игнорировали политические и культурные мероприятия (13). Так, в протоколе №5 заседания АПО комиссии ячейки КП(б)Б фабрики «Герой Труда» от 10 февраля 1928 г. сообщалось, что культмассовая работа среди старообрядцев д. Марьино Ветковского (теперь Добрушского) р-на практически невозможна, так как «они ещё крепки в своих обычаях» (14).

С начала 1930-х годов началось «развёрнутое наступление социализма» на все конфессии. Если в 1920-х годах методы государства носили лишь ограничительный характер, то в 1930-е годы, не достигнув поставленных целей, власть перешла к репрессивным действиям. Сталинская номенклатура погнала старообрядцев в ГУЛАГ. Правда, если для обычных зеков лагерь оказывался небывалым испытанием, то для старoverов – лишь очередной страницей гонений (15).

8 апреля 1929 г. ВЦИК и СНК принял сначала постановление «О религиозных объединениях» (действовало с небольшими изменениями до 1990 г.), потом ряд специальных инструкций, направленных против верующих. Началось интенсивное вытеснение религиозных организаций из всех сфер общественной жизни, всякая деятельность церковных общин, кроме богослужебных, запрещалась. Религия была объявлена «опиумом для народа» и уничтожалась жестокими мерами как опасная и вредная для советско-коммунистической государственной системы. Вместо веры в Бога усиленно пропагандировался и официально поддерживался властями атеизм. Священнослужителей обязывали платить такие же налоговые сборы, как и владельцев «частных доходных предприятий» (16).

В 1929 г. созданный в Гомеле горсовет Союза воинствующих безбожников открыл в городе антирелигиозный университет. Благодаря активной деятельности этого университета уже в 1931 г. он

пополнился 3 новыми группами: белорусской, еврейской и красноармейской (17).

С 1929 г. Союз воинствующих безбожников начал сбор информации о верующих (18). На церкви и религиозные общества всех вероисповеданий были заведены регистрационные дела, хранившиеся в райисполкомах. Так, в 1929 г. в Ветковском райисполкоме Гомельского округа (БССР) были заведены регистрационные дела на старообрядческие общины слобод Косицкой и Попсуевской Сивенского сельсовета и Успенской, находившейся в с. Леонтьево Калининского (Климовичского) сельсовета. В каждом деле соответствующего молитвенного дома содержались опись его имущества, Устав общины, декларация об отношении к советской власти и общественным повинностям, подписанная гражданами общины. В некоторых делах сохранились списки верующих. Так, на 1929 г. в Косицкой старообрядческой общине было 434 верующих, в Попсуевской – 342 чел., в приходе Леонтьевского молитвенного дома – 521 чел. (19).

С 1929 г. началось преследование верующих родителей за воспитание детей в религиозном духе (20). Религиозное воспитание детей в СССР согласно Уголовному Кодексу стало квалифицироваться как контрреволюционная агитация (статья 58–10) (21). Аналогичная статья в БССР – 72а (22). В результате родители должны были скрывать свою религиозность от собственных детей. Правда, на суде ещё давали возможность отречься от религии. Нечасто, но бывало так, что отец отрекался и оставался растить детей, а мать семейства шла на Соловки (женщины проявляли в вере особую стойкость). Всем религиозным давали 10 лет, высший тогда срок (23).

Постановление «О религиозных объединениях» содействовало массовому закрытию храмов. Местные советские и партийные активисты старались осуществить это как можно быстрее, чтобы не быть обвинёнными в лояльности к религии, не быть причисленными к непоследовательным борцам с «внутренним врагом» (24).

В августе 1934 г. СНК БССР принял постановление об использовании церковных зданий в качестве зернохранилищ, амбаров и складских помещений (25).

Согласно этому постановлению в течение 1934 г. были за-



крыты молитвенные дома беспоповцев поморского толка в Ветке и в деревнях Ветковского р-на: Дубовый Лог (теперь Добрушский р-н), Косицкая, Попсуевка, Тарасовка, Леонтьево, Борьба, а также Паричского (теперь Светлогорского) р-на: Заречье и Ново-Александровке. Здания затем были переданы под школы и колхозные зернохранилища (26). Белокриницкий храм в д. Новая Мильча, основанный ещё в 1840 г., после закрытия был переоборудован под клуб (клуб разрушен в 1997 г.) (27).

В середине 1930-х годов на фоне антирелигиозной кампании по закрытию старообрядческих храмов в Гомеле произошло злостное преступление неизвестными был убит (застрелен) настоятель гомельской Ильинской церкви о. Иван (Мамонтов). Вот что сообщает об этом убийстве прихожанка гомельской древлеправославной Преображенской церкви Е.И. Маслова: «Ночью в дом священника кто-то постучал. Калитку отворила матушка. Неизвестные попросили срочно поговорить с настоятелем. Священник к ним вышел. Матушка осталась дожидаться его в доме. Священник долго не возвращался, и матушка, заподозрив неладное, вышла во двор, где, в саду, и обнаружила уже убитого мужа. Рана оказалась огнестрельной, хотя жена настоятеля выстрелов не слышала. Хоронить своего священника пришли почти все прихожане Ильинской церкви. Похоронная процессия прошла по улицам: Комисарова, Пролетарской, Гагарина. Городские власти процессии не препятствовали. Отче был погребен на гомельском кладбище по ул. Ильича (р-н Жирокомбината)» (28).

В этот же период в Гомеле была разрушена белокриницкая молельня по ул. Фрунзе, 9 (бывшая Свечная), а на её месте построена теплоэлектростанция. Настоятель этой молельни о. Авдей (изначально служивший в храме в Новой Мильче, а после его закрытия в гомельской молельне по ул. Фрунзе, 9), перешёл служить в Ильинскую церковь, так как после убийства о. Ивана в ней не было настоятеля (29). В 1937 г. Ильинская церковь была закрыта, а затем переоборудована под трикотажную фабрику (30). В этом же году в Гомеле была закрыта и переоборудована под мастерскую Лесотехнического института Преображенская древлеправославная церковь по ул. Пролетарской, 18 (31).

В 1939 г. была закрыта, а затем переделана под клуб старообр-

рядческая церковь белокрыницкого согласия в д. Огородня-Гомельская Добрушского р-на (32).

С начала 1930-х годов вместе с закрытием храмов и молитвенных домов развернулась целенаправленная кампания репрессий против служителей культа и верующих (33). Так, в 1937 г. был арестован настоятель гомельской Ильинской церкви о. Авдей. Вот что сообщает о его аресте прихожанка Ильинской церкви Е.Т. Матвеева: «Воронок за ним приехал прямо к церкви в тот момент, когда в храме шло богослужение. Отче упросил работников НКВД закончить молебен. Ему позволили. Сразу же после окончания богослужения о. Авдея увезли. Дальнейшая его судьба не известна. Другого настоятеля в храме больше не было, так как церковь сразу же после ареста священника закрыли» (34).

В результате этой активной антирелигиозной кампании, проведённой местными органами советской власти, уже к 1940 г. на территории Гомельщины (Гомельская и Мозырская обл.) были закрыты все старообрядческие храмы и молельни. Религиозная жизнь местных старообрядцев была практически парализована. Староверы Гомельщины были вынуждены приспособливаться к новым реалиям: вступать в колхозы, проникать в органы власти и партийные организации, сохраняя при этом религиозное сознание и скрытое враждебное отношение к советской власти.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Посталовский С.А. Старообрядцы как этноконфессиональная группа на Гомельщине в 20–30 годы 20 века // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы Международной научно-практической конференции. Гомель, 2003. С.234.

2. Государственный архив общественных объединений Гомельской области (ГАООГО). Ф.1. Оп.1. Д.250. Л.1.

3. Там же.

4. Посталовский С.А. Указ. соч. С.234.

5. ГАООГО. Ф.1. Оп.1. Д.250. Л.1.

6. Навіцкі У. Барацьба з рэлігіяй // Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т.5: Беларусь у 1917–1945 гг. Мн., 2007.

7. О усилении научно-атеистической пропаганды среди населения г. Гомеля См: ГАООГО. Ф.144. Оп.99. Д.101. Л.1.

8. Навіцкі У. Оп. cit.

9. Отчёт Союза воинствующих безбожников о проведении работы среди молодёжи // ГАООГО. Ф.265. Оп.1. Д.101. Л.25.
10. Протокол № 5 заседания АПО комиссии ячейки КП(б)Б фабрики «Герой Труда» от 10 февраля 1928 г. // ГАООГО. Ф.3. Оп.1. Д.364. Л.29.
11. О проведении Дня крестьянской молодёжи в д. Новый Крупец // ГАООГО. Ф.282. Оп.1а. Д.6. Л.40.
12. Навіцкі У. *Op. cit.*
13. Посталовский С.А. Указ. соч. С.234.
14. ГАООГО. Ф.3. Оп.1. Д.364. Л.29.
15. Посталовский. Указ. соч. С.235.
16. Навіцкі У. *Op. cit.* .258
17. ГАООГО. Ф.265. Оп.1. Д.101. Л.25.
18. Старовойтов М.И. Изучение старообрядчества Новозыбковского уезда Гомельской губернии партийно-советским активом середина 20 годов 20 века // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы Международной научно-практической конференции. Гомель, 2003. С.260.
19. Савинская М.П., Алейникова М.А. Отношения органов власти к старообрядческим общинам на Гомельщине в 20 годы 20 века // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы Международной научно-практической конференции. Гомель, 2003. С.253.
20. Навіцкі У. *Op. cit.* С.258
21. Солженицын А.И. История нашей канализации // Собрание сочинений: В 9 т. Т.4: Архипелаг ГУЛаг. 1918–1956. Ч.1. Тюремная промышленность. М., 1999.
22. Пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению советской власти. Статья 72 а Уголовного кодекса БССР (1928) [Электронный ресурс] // Лившиц А. Развитие белорусского законодательства против антисемитизма, расовой и национальной вражды или дискриминации // Сборник «Репрессивная политика советской власти в Беларуси». Вып.№1 Хомолибер Режим доступа: <http://www.homolibet.org/ru/gr/gr010109.html> - Дата доступа: 08.11.2009 - Время доступа : 0:05.
23. Солженицын А.И. Указ. соч.
24. Навіцкі У. Разгром рэлігійных арганізацый // Гісторыя Беларусі: У 6 т. Т.5. Беларусь у 1917–1945 гг. Мн., 2007.
25. Там же.
26. Протокол внеочередного заседания бюро Ветковского райисполкома КП(б)Б от 17 октября 1928 г. // ГАООГО. Ф.144. Оп.60. Д.119. Л.74, 148; О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчёт за первое полугодие 1954 г. // Там же. Оп.61. Д.73. Л.69, 73, 140.

27. Матвеева Евдокия Тимофеевна 1930 г., уроженка д. Новая Мильча Гомельского р-на, старообрядка белокриницкого толка (РПСЦ).
28. Маслова Елена Ивановна 1927 г., уроженка г. Гомеля, старообрядка беглопоповского (новозыбковского) согласия (РДЦ).
29. Она же.
30. О антисоветской деятельности старообрядцев Ильинской церкви. Докладная записка уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР по Гомельской обл. В. Лобанова на имя председателя Гомельского облисполкома КПБ З.М. Голушко // ГАООГО. Ф.144. Оп.50. Д.96. Л.36–40.
31. Маслова Елена Ивановна..
32. О религиозной деятельности старообрядческих общин и групп. Отчёт за первое полугодие 1959 г. // ГАООГО. Ф.144. Оп.60. Д.306. Л.68–70, 144.
33. Навіцкі У. Разгром рэлігійных арганізацый.
34. Маслова Елена Ивановна.



Е.А. АГЕЕВА

**РЕПРЕССИИ 1920-1930-Х ГОДОВ  
ПРОТИВ СТАРООБРЯДЦЕВ БОГОРОДСКОГО КРАЯ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ СЛЕДСТВЕННЫХ ДЕЛ ГАРФ)**

Ровно двадцать лет назад юридическое толкование термину «политические репрессии» дал Закон РФ от 18.10.1991 г. «О реабилитации жертв политических репрессий», 1-я статья которого определяет их «как различные меры принуждения, применяемые государством в виде лишения жизни или свободы» (1).

Историческая наука достаточно давно и активно занимается этой проблемой. Список литературы, прежде всего по периоду сталинских репрессий, пополняется из года в год. Публикуются как новые исследования, так и собрания документов, ранее хранившиеся строго под грифом «секретно». В тоже время, как правило, и научные общего характера и популярные историко-краеведческие работы, посвящённые преследованиям православных, практически не касаются старообрядчества, даже в связи с изучением регионов, где последователи Старой Веры и их потомки были преобладающими (2). В тоже время, репрессии в среде старообрядчества имеют более чем 350-летнюю историю, и, как отмечал митрополит Андриан в своём докладе Освященному Собору РПСЦ, 19–22 октября 2004 г., «особенно тяжело сказались десятилетия коммунистического диктата. До большевистского переворота, несмотря на лютые гонения, Господь, говоря словами Писания, «ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деян. 2, 47). Церковь продолжала вести миссионерскую деятельность, а в труднодоступных местах и на окраинах империи возникали и успешно развивались духовные центры. Старая вера, несмотря на все тщания уничтожить ее, укреплялась. В советское время ситуация в корне изменилась. На десятилетия главной задачей Церкви стало просто физическое «выживание». Но всё же, усилиями многих,

*Агеева Елена Александровна* – н.с. Музея истории МГУ, г. Москва

иногда до сих пор ещё малоизвестных служителей Церкви и простых христиан, было сохранено бесценное духовное наследие, поэтому весьма важным стал сбор свидетельств об исповедническом подвиге страдальцев за веру и увековечение их памяти. Нельзя не согласиться с мнением официального сайта РПСЦ, что «сведения о христианах, пострадавших в годы гонений на религию XX в. неполны и разрознены, публикации такого рода рассеяны по разным изданиям, региональной прессе, архивам и личным собраниям», тем не менее, по данной теме сложился довольно обширный круг материалов. На сайте РПСЦ уже опубликованы свидетельства и документы о выдающихся деятелях старообрядчества, ставших жертвами репрессий (3). Целый комплекс материалов по истории репрессий представлен на «Самарском староверии» (4). Ряд статей опубликован в периодическом издании «Старообрядчество: история, культура, современность» (5). Также статьи по этой тематике появлялись на страницах газеты «Старообрядец» (6) и альманаха «Гуслицы» (7). Следует отметить цикл публикаций, посвящённых епископам, испившим всю тяжесть страданий: Геронтию (Лакомкину), епископу Петроградскому и Тверскому (8), Афанасию (Федотову), епископу Иркутско-Амурскому (9), Амфилохию (Журавлеву), епископу Урало-Сибирского региона (11), епископу Викентию (Никитину) (11). Самый предварительный анализ современных публикаций по проблеме репрессий обнаруживает определенную региональную доминанту: значительно больше исследований по всем старообрядческим упованиям посвящено Уралу, Сибири и Дальнему Востоку (12). В то же время Н.Д. Зольникова, считая, что «спусковым механизмом» для преследований, в особенности старообрядческих монастырей, могло послужить советское законодательство о конфессиях на разных его этапах (инструкция НКЮ от 24/VIII-1918 г., НКЮ и НКВД от 27/IV-1923 г., новая инструкция, утвержденная протоколом Политбюро ЦК РКП(б) от 26/II- 1924 г. и т.д.)», замечает: «Однако вопрос этот совершенно не исследован. Известные нам факты свидетельствуют о том, что активное преследование старообрядчества и его монастырей относилось всё же ко времени острых социальных столкновений. Среди них можно выделить антиколхозное движение и крестьянские восстания против советской власти в начале 1930-х годов, в которых участвовали

староверы. Подавление этих социальных движений постоянно сопровождалось расправами со старообрядческими общинами и их руководителями» (13).

В ряде работ всё же нашли отражение судьбы старообрядцев Центральной России (14). Вместе с тем почти вне зоны исследовательского внимания остался такой важнейший с точки зрения истории и влияния регион, как Богородский край, и в том числе Гуслица, хотя серьёзный вклад был сделан сайтом «Богородское краеведение», и в частности, Е.Н. Масловым, опубликовавшим свод списков репрессированных жителей этих мест, среди которых отмечено значительное число старообрядцев (15). Изучение этого пласта истории старообрядческого Подмосковья только начинается. Материалы просмотренных пока небольшого числа хранящихся ГАРФе уголовно-следственных дел, несмотря на специфику языка, и особенностей их как источника в целом, позволяют воссоздать подробности жизни коренных старообрядческих семей и составить представление о богородской повседневности конца 1920–1930-х гг. Следует отметить, что репрессии в Богородском крае шли точно в соответствии с правительственными постановлениями того времени. Как известно, мощный удар по сельским жителям промышленной богородской округи был нанесён в конце 1920-х гг. во время борьбы с кулачеством, в начале и середине 1930-х гг. большинство было выслано, а в конце этого десятилетия часть из них были приговорены к расстрелу. Как известно, Сталин лично руководил готовящейся войной против крестьянства, которую он называл «хирургической операцией». К её проведению штаты ОГПУ были увеличены на 800 чел., войско ОГПУ – на 1000 штыков и сабель. В директиве ОГПУ за №775 от 18.01.1930 предписывалось: «В связи с предстоящим решением вопроса о массовом выселении кулацкого белого элемента в первую очередь в районах сплошной коллективизации приказываю: немедленно разработать и представить подробный план операции. Строго учесть обстановку в районах и возможность вспышки, с тем, чтобы таковые могли быть пресечены». По приказу ОГПУ, подписанному Ягодой 2 февраля 1930 г. в деревне с первого захода было предписано «изъять» около 60 тыс. человек контрреволюционных элементов. Следственные дела рассматривались во внесудебном порядке (16). Именно в ходе этой опера-

ции возникло следственное дело №48-72, по которому проходили старообрядческий священник Дмитрий Илларионович Абрамов из с. Давыдово Куровского р-на и «бывший фабрикант» Терехов Фирс Савельевич, к допросам которых приступили 30 января 1930 г. (17). Обвинения были стандартны: о. Дмитрий проводил агитацию против мероприятий советской власти, налоговой политики и раскулачивания, а также имел в деревне большое влияние, такое, что «среднячки Матрена Силина и Аксинья Сахарова от всех выступавших на собрании говорили: «Берите у него все, только оставьте нам его самого» (л.4). Терехов на собраниях бедноты говорил, что «советская власть скоро падет, и я, Терехов, снова буду управлять своей фабрикой, власть способна только насиловать, крестьянину ничем не помогает, только разоряет, при раскулачивании говорил, что сегодня раскулачат меня, завтра будут другого, даже бедняка, что колхозы создают только для закрепощении крестьян» (л.2).

О. Дмитрию в момент заведения дела и ареста был 61 год (1869 г. рожд.), жил в Давыдове, был женат, имел дом с надворными постройками. По образованию самоучка, много работал, был ткачом у Балашова в Куровском и в Орехово-Зуево у Морозовых. В 1912 г. был рукоположён и получил приход в Давыдове, заплатил все весьма значительные налоги. 27 января 1930 г. в день ареста по духовным делам был в д. Гора, придя домой, узнал от милиционера, что арестован, попросил 30 мин, чтобы переодеться, разрешили с трудом. Просил подводу, так как «по болезни ног до Куровского пешком не дойти», простился с собравшимися христианами. Когда сели на лошадь, то она «два раза нас свалила. Милиционер держал наган и о. Дмитрий ему заметил: «Ты что хочешь убить меня на месте?» (л.12). В последующих документах, составленных на основе допросов, все было представлено как террористический акт бунтаря о. Дмитрия, который при этом назывался то Абрамом Дмитриевым, то попом Абрамом.

Ф.С. Терехов, 1890 или 1892 г.р., имел низшее образование, на момент ареста занимался крестьянским трудом на земле на 10 едоков, имел 8 детей от 3 месяцев до 14 лет! До 1914 г. жил на иждивении деда Федора Семеновича, фабриканта, оставившего значительное наследство, с 1917 года сам стал управлять фабрикой. Кроме этого, в Москве, в Лефортово в 1916 г. приобрёл



вместе с инженером Зезиным фабрику на 16 рабочих, вырабатывавшую на нужды войны стаканы для 3-х дюймовых орудий. В 1926 г., всё потеряв, работал слесарем, но затем стал крестьянствовать. До 1917 г. всегда помогал батюшке Дмитрию Абрамову, а потом иногда ему помогал, чем мог, сам батюшка (л.31–31об.). Последнее стало отягощающим фактором, и было квалифицировано как «активная деятельность церковников». Многие документы написаны карандашом, большая путаница в именах и датах, что наводит на мысль о широком применении приёма, называемого на ведомственном жаргоне: «допрос арестованного под карандаш, то есть показания арестованного следователь в протоколе записывал карандашом, а подписывать давал арестованному чернилами. После ухода арестованного в камеру, следователь резинкой счищает показания, написанные карандашом, и вместо этих воспроизводит новые, фиктивные показания, которые записывает чернилами. Таким образом, выходит, что арестованный признался в преступлении, которого никогда не совершал» (18). В результате расследования было сфабриковано новое дело №98306, по которому было постановлено сослать О. Дмитрия Абрамова и Ф.С. Терехова в концлагерь сроком на 10 лет, имущество конфисковать, а семьи выслать в Северный край. Так расправилась «народная» власть с лучшими, талантливыми людьми. Дело имеет послесловие в виде обращений в инстанции Ф.С. Терехова, который вынужден был просить на 10-м году заключения у начальника Гулага и Заместителя Наркома внутренних дел комиссара Госбезопасности 3-го ранга гр. Бермана: «Вашей пролетарской милости, уродливому сыну, осужденному за наследственную собственность, которого перековывает партия и правительство в гражданина СССР» (приложение II).

Особенно тяжело сказался в Богородском крае оперативный приказ Ежова за №00447 «Об операции по репрессированию бывших кулаков, уголовников и других антисоветских элементов» от 30 июля 1937 г. Также, как и в 1930 г. были разработаны пошаговые мероприятия и директивы. Война против народа продолжалась. На проведение операции было выделено Совнаркомом «дополнительно 75 млн. руб. С конца августа 1937 г. до конца года предполагалось расстрелять 73950 чел., осужденных тройками по I категории, из них только в РСФСР – 47950 чел., в том

числе (более всего. — *Е.А.*) в Московской обл., Азово-Черноморском и Западно-Сибирском краях по 5000 чел.» (19).

Характерны материалы дела №9300 о «кулаках-торговцах». По нему проходили Сергей Григорьевич Алексеев и Кабанов Василий Григорьевич, а также священник местной церкви Платонов Василий Платонович. Все они обвинялись по статье 58, п. 10,11 УК РСФСР и были достаточно преклонного возраста. Сергей Григорьевич 1862 г. (л.11) (20), Кабанов — 11.08.1864 г., (л.10) — уроженцы Беливо, представители зажиточного крестьянства, о. Василий Платонов — 28.02.1869, родом из Загряжского, постоянно жил в д. Дуброво, «с 1911 г. до дня ареста служитель религиозного культа старообрядцев» (л.86), служил в Беливо (л.12).

Сергей и его брат Степан Алексеевы отмечены в ряде источников как лучшие писцы книг и наиболее успешные учителя церковного пения (21). Степан Алексеев также был известен как автор краеведческих очерков (22). Возможно, именно благодаря его трудам сохранилась память о старообрядческих обителях Беливо. Судьба его нам почти неизвестна, её, очевидно, скрывал в ходе следствия и его брат Сергей, приговоренный к ссылке в 1936 г., а 10 октября 1937 г. расстрелянный и похороненный в Бутово (23).

До 1917 г. семья Алексеевых владела домом с двором, сараем, двумя лошадьми, двумя коровами и двумя телками, раздаточной конторой по выдаче на дом ткачества, всего было занято рабочих до 200 человек. Имелась бакалейная торговля, «вместе с братом писали духовные религиозные книги», кроме этого, и брат, и Сергей занимались подпольной адвокатурой (24). Председатель сельсовета А.К. Гордеев на допросе сообщает, что «после революции Алексеев занимался писанием духовных книг и нищенством» (л.67). На допросе в Таганской тюрьме 27.08.1937 г. Алексеев говорит, что его отец был литератором (25), а он сам, наряду с предпринимательством, занимался подпольной адвокатурой (л.82). Вплоть до ареста всё имущество состояло из дома с двором. В деле назван кулаком-фабрикантом. Образование имел среднее незаконченное. С новой властью отношения не складывались — в 1922 г. был судим за хулиганство, приговорен к штрафу, в 1936 г. судим особым совещанием НКВД, приговорен к 3-м годам ссылки, откуда, по мнению органов, бежал, а по версии С.Г. Алексеева отпущен по старости (л.11, 17). В графе «состоя-

ние здоровья» – прочерк, состав семьи – жена Любовь Тимофеевна, 54 г., колхозница в Беливо, брат – назван Максимом, хотя далее во всех допросах его называют Степаном, 73 лет, служитель культа в Москве, адрес неизвестен, и в дальнейшем сведения о нём не пополняются.

Василий Григорьевич Кабанов вплоть до 1929 г. владел 2 домами, двором, кузницей, точильней, баней, было у него в семье по 2 лошади и коровы, 5 овец и 2 поросёнка, семья занималась кузнечным делом, один его сын был кузнецом в Дулеве на фарфоровом заводе, 2 других работали в Егорьевске в артели «Металлист», дочери – в колхозе. Здоровья был слабого, не имел правого глаза. До революции применял наёмную силу до 5 человек. В 1927 г. Кабанов был лишён избирательных прав, в 1930 г. – раскулачен, в 1933 г. – выселен в Кузнецкстрой, в 1934 г. вернулся из ссылки. «Поселился в доме сына, в колхозе не состоит и нигде не работает», – отмечали в постановлении об избрании меры пресечения, забыв, очевидно, что ему было в 1937 г. 73 года, и он имел инвалидность (л.13). Василий Григорьевич был «руководителем церковного совета местной моленной, занимается торговлей свечами и маслом» (л.14).

О. Василий Платонов не имел имущества до 1917 г., в царской армии служил трубачом, к 1929 г. обзавелся домом, коровой и лошастью. Жена Мария Федотовна, 65 лет, была домашней хозяйкой, старший сын строил канал Москва – Волга в Мологе, другой был на строительстве в Алма-Ате, то есть «осуждены и высланы». «Выполняет роль старообрядческого попа» (л.12). В 1930 г. был арестован как организатор поджога школы, но вскоре отпущен. Вновь был судим, отбыл ссылку в Нарымском крае к концу 1934 г.

Всем им органы предъявляли обвинения в «организации вокруг себя церковников при моленной, в контрреволюционных действиях против мероприятий партии и советской власти». Никто из них не признал себя виновным, отрицали антисоветскую деятельность, но допускали критику современного положения. Иногда в протоколах отмечались прямые ответы участников «группировки воинствующих церковников», например, высказывание Кабанова: «Я считаю, что Советская власть меня выслала, как и многих других крестьян с целью уничтожения как стариков. Также меня

и раскулачили неправильно, и делают это, потому что у власти на селе сидят хулиганы, которые издеваются над народом» (л.24 об.), или о том, что он обиделся на власть, когда у него отобрали недавно купленную с трудом лошадь. В тоже время С.Г. Алексеев, как сказано в протоколе, «имел общение в местной моленной», «извлекал из этого материальную выгоду», «всегда там подвергал обсуждению в контрреволюционном духе мероприятия партии и Советской власти», и, наконец, «имея связь с моленной, я удовлетворял свои потребности песнопетия» (л.34об. –35). Конечно, эти слова не могли принадлежать старообрядцу Алексееву, это речь дознавателя, лейтенанта госбезопасности, допрашивающего немощных стариков и не имеющего представления, что такое моленная, церковное пение, богослужение. Разбирательство уложилось в короткий срок от 07.08.1937 до 19.08.1937 г., когда по делу №9300 по обвинению «кулаков-торговцев» было вынесено обвинительное заключение. 23 августа 1937 г. все они выбыли из Егорьевской тюрьмы, 27 августа подвергнуты допросу в Таганской тюрьме, где ожидали исполнения наказания. Судьба их была абсолютна predetermined. С.Г. Алексеев, В.П. Платонов и В.Г. Кабанов были расстреляны 13 октября 1937 г. на Бутовском полигоне.

Это лишь краткие эпизоды только двух так называемых «следственных дел», связанных со старообрядчеством. Число их назвать сегодня сложно. Богородский край был местом почти повсеместного проживания последователей Старой Веры, и именно их пострадало более всего. Вспомнить их имена, показать страшный механизм борьбы против народа – наши долг и обязанность перед будущими поколениями.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Это краткая выдержка из определения, полностью см.: Сборник законодательных и нормативных актов о репрессиях и реабилитации жертв политических репрессий. Издание Верховного Совета Российской Федерации. М., 1993. С.194–195.

2. Определенное исключение представляет собой следующая статья: Сосковец Л.И. Антирелигиозные практики в системе репрессивной поли-

тики сталинизма // История сталинизма: репрессированная российская провинция. Материалы международной научной конференции. Смоленск. 9–11 октября 2009 г. М., 2011. С.369–367. Автор останавливается не только на материалах следственных дел священников РПЦ и церковного актива, но и отмечает преследования старообрядческих священников, в том числе рукоположенного ещё в 1910 г. П.С. Плотникова (1881 г.р.) до 1936 г. служившего в Маслянинском р-не Новосибирской обл., и осужденного на 5 лет и 3 года поражения в правах, после освобождения возглавившего общину в г. Гурьевске, а также рукоположенного в 1922 г. и осуждённого на 5 лет в 1938 г. старообрядческого священника Е.Е. Красилова. В статье освещены и репрессии послевоенного времени: в конце 1940-х годов в Томской обл. против истинно-православных христиан-странствующих, очевидно, старообрядцев, поскольку упоминается об уничтожении старопечатных книг, и т.н. «антисоветской группы» во главе со старообрядческим священником Григорием Федоровичем Безматерных, осужденным в 1951 г. на 25 лет ИТЛ.

3. В том числе, собранные В.Н. Анисимовой об И.П. Трегубове (1874–21.02.1938), М.И. Бриллиантове (1858–до 1941), И.Т. Макарове (1866–26.11.1941), П.Н. Никифорове (1869–25.05.1938?). и др.

4. Это статьи руководителя сайта И.Г. Будкиной – История старообрядчества в Самарской губернии. Часть 5. 1918–1985 гг. и др. В.Н. Анисимовой – «Старообрядческое кладбище в Чулково». Приль Л.Н. Поверяя прошлое: новые источники об издании антибольшевистских листовок в Ново-Архангельском скиту. Новые документы 1917–1926 гг.

5. Анисимова В.Н. Новиковы в Москве. Апухтинка // Старообрядчество: история, культура, современность. В 2-х книгах. Кн.1. М., 2007. С.313–319; Балашова С.Г. Репрессии против старообрядцев в Куровской в 1930-х годах // Там же. С.238–242; Приль Л.Н. Ф.Е.Мельников: вехи сибирской биографии // Старообрядчество: история, культура, современность Вып.12. М., 2007; Аргудяева Ю.В. Эмиграция русских крестьян Дальнего Востока в Маньчжурию // Старообрядчество: история, культура, современность. Вып.1. М., 2005.

6. К сожалению, ряд выпусков так и остался не доступным. Хорошо бы было оригинальные материалы выложить в Сеть.

7. Мишин С.С. Репрессии местных жителей. Расстрелянные на Бутовском полигоне жители южной половины Орехово-Зуевского района // Гуслица. Вып.5. Ильинский Погост, 2007; Агеева Е.А. Гуслицкие певцы и книгописцы в пору расцвета XIX–начала XX века и гонений 1930-х гг. // Гуслица. Вып.8. Ильинский Погост, 2010. С.142–149.

8. Протоиерей Евгений Чунин. Епископ Петроградский и Тверской Геронтий (Лакомкин; 1872–1951) – церковный деятель и летописец старообрядческой Церкви первой половины XX в. // Доклад на Междуна-

родной научно-практической конференции «Славянский мир – общность и многообразие» 23 мая 2008 года в г. Твери. – Портал «Самарское староверие».

9. Елисеев Е.Е., Сержникова И.М. Священномуч. Афанасий, еп. Иркутско-Амурский. Улан-Удэ, 2003. С.3–51.

10. Приль Л.Н. Земной путь старообрядческого епископа Амфилохия (Журавлева) в 1873–1937 гг. – Публикации на сайте ОГУ ЦДНИТО. Перепечатано «Самарским староверием».

11. Воропаев А.Ю., Урушев Д.А. Тяжкий крест местоблюстителя // НГ-Религии. 16 апреля 2008 г.

12. Покровский Н.Н. Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник // [www.zaimka.ru](http://www.zaimka.ru); Афанасий Герасимов. Повесть о Дубчесских скитах // Новый мир. 1991. №9; Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // [www.zaimka.ru](http://www.zaimka.ru); Судьбы сибирских староверов – <http://gazeta.babr.ru>. Перепечатано «Самарским староверием»; Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные востока России в XVIII–XX вв. М., 2002. Исследования ученых следующих поколений: Боровик Ю.В. Старообрядческие общества Урала в 1917–1921 гг. // Известия Уральского государственного университета. 2004. №31. С.101–116. Перепечатано «Самарским староверием»; Коровушкина-Пярт И.П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание – [www.antigaskol.ru/pages/1192](http://www.antigaskol.ru/pages/1192); Осерчева О.Н. Беспоповские общины старообрядцев города Риддера Восточно-Казахстанской области во второй половине XX–начале XXI вв. (по материалам полевых исследований 1973, 1982, 1986, 1991, 2008 гг.) // Макарьевские чтения. Материалы восьмой международной конференции (21–23 ноября 2009 года). Горно-Алтайск, 2009. С.116–131. Матюшенко В.С. Политика советской власти в Амурской области в отношении старообрядчества в первой половине XX века (на основе материалов архивов УФСБ по Амурской области) // Государство, общество, церковь в истории России XX века. Материалы VII междунауч. конф. Иваново, 2008. С.260–264; Матюшенко В.С. Репрессии против старообрядцев в 20–30 гг. XX в. // IX Дальневосточная конференция молодых историков: Сборник материалов. Владивосток, 2006. С.123–127; Караман В.Н. Улунгинское восстание старообрядцев 1932 г. // Старообрядчество Сибири и Дальнего Востока: История и современность. Местные традиции Русские и зарубежные связи. Владивосток, 2000. С.70–75 др.

13. Зольникова Н.Д. «Свои» и «чужие» по нормативным актам сибирских староверов-часовенных // [www.zaimka.ru](http://www.zaimka.ru).

14. Апанасенок А.В. Жизнь под «Дамокловым мечом»: старообряд-

ческие священнослужители и борьба с религией в советской провинции в 30-е гг. XX века // Сайт Лиговской старообрядческой общины (РПСЦ) г. Санкт-Петербурга; Агеева Е.А., Рудаков С.В. Антипин (Самоварников) Андрей Алексеевич // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. II. С.548–549. Агеева Е.А. Династия Богатенко в культурно-общественной жизни Москвы в первой трети XX в. // Старообрядчество в России (XVII–XX века). Вып.4. М., 2010. С.325–326. Данный обзор ни в коей мере не исчерпывает всего круга исследований и имен.

15. Традиция публикаций списков была продолжена альманахом «Гуслицы» под ред. Ю.А. Корякина

16. Зима В.Ф. Человек и власть в СССР: политика репрессий. М., 2010. С.83.

17. ГАРФ. Ф.10035. Оп.2. Д.27010. Номера листов приводятся в тексте.

18. Цитируется по: Лейбович О.Л. «Индивид разоблаченный» в террористическом дискурсе в 1937–1938 годах // История сталинизма: репрессированная российская провинция. Материалы международной научной конференции. Смоленск. 9–11 октября 2009 г. М., 2011. С.23–24.

19. Зима В.Ф. Указ. соч. С.160–161.

20. Дата рождения не указана.

21. ОРК и РНБ МГУ. №1828. Л.50–51.

22. Алексеев С. Старообрядческие монастыри в Гуслицах // Златоструй. 1910. №4. С.19–22; 1911. №6. С.27–28.

23. ГАРФ. Ф.10035. Оп.2. Д.20476. Номера листов приводятся в тексте.

24. Это, бесспорно, один из давних гуслицких промыслов, подробности которого, естественно, в данном деле не раскрываются. Свидетельства о существовании подобного рода занятий автор статьи обнаружил при работе с архивом гуслицких иконописцев Балзетовых, где сохранились просьбы разных лиц переслать паспорта в места далекие от Гуслицы, но где, очевидно, проживали выходцы из неё. О раннем бытовании этого промысла см.: Сироткин. С.В. Из истории келейных поселений в Гуслицах в середине XVIII в. // [www.samstar.ru](http://www.samstar.ru)

25. Отдельные штрихи к деятельности Григория Алексеева встречаются на страницах журнала «Слово церкви» и, возможно, с течением времени его вклад в старообрядческую литературу станет более очевиден.

## ГЕНЕАЛОГИЯ. ПЕРСОНАЛИИ

В.А. ТРУСОВ

### ПОТОМКИ ПРОТОПОПА АВВАКУМА НА УРАЛЕ

У Аввакума Петровича с женой Анастасией Марковной (1628–1710) было 9 детей: Иван, Агриппина, Прокопий, Корнилий, Ографена, Ксения (Оксиньца), Афанасий, двое сыновей умерли маленькими и их имена не сохранились – один по дороге в Тобольск и второй – на речке Нерче (1).

Всё семейство Аввакума в количестве 12 человек (с прислугой) в конце декабря 1664 г. привезено в ссылку на Мезень (2), поселено в Окладниковой слободе и находилось здесь безвыездно до освобождения в 1693 г. Сам протопоп после московского проклятия в 1666 г. и осуждения не возвращался на Мезень, закончив жизнь на костре.

Из документов, написанных женой Аввакума, узнаём о составе семейства.

1683 г., начало февраля. Челобитная Анастасии Марковны с детьми в Новгородский приказ с просьбой о возвращении из ссылки в Москву: «Царем государем и великим князем Иоанну Алексеичу, Петру Алексеичу, всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцем, бьет челом бедная и беспомощная вдова бывшего протопопа Аввакумова женишко Настасьица, Марковна дочь, з детишками своими, с Бвашкой, и с Пронькою, и с Офонькою, и с тремя дочеришками, и со снохами, и со внучаты».

1683 г., начало марта. Челобитная Анастасии Марковны с детьми в Новгородский приказ об освобождении их из тюрьмы: «Царем-государем и великим князем Иоанну Алексеичу, Петру Алексеичу, всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцем, бьет челом бедная и беспомощная вдова, бывшего протопопа Аввакума женишко, Настасьица, Маркова дочь, з детиш-

---

*Трусов Владимир Александрович* – член Уральского общества краеведов, Уральского историко-родословного общества, Уральского генеалогического общества, г. Первоуральск



ками с Ывашкой, и с Пронькою, и с Офонькою, и с тремя дочеришками, и с снохами, и с внучаты».

1683 г., февраль-март. «Выпись» в Новгородском приказе по челобитным Анастасии Марковны с детьми: «И против сей челобитной в Новгородском приказе выписано. В кеврольском и мезенском росписном списке стольника и воеводы Федора Веригина нынешнего 191-го (1683) году написано: На Мезени ссыльные люди бывшего протопопа Аввакума жена ево, Настасьяица, Маркова дочь, да дети ево, Ивашко да Пронька, да Афонька, да Агрипинка, да Акилинка, да Оксиньяица, да сноха ево Неонилка, Петрова дочь, да внука Марьяица, Иванова дочь, да домочадцы их, Тимошка да Оксютка».

1683 г., марта 20. Грамота кеврольскому и мезенскому воеводе Ф.И. Веригину из Новгородского приказа об освобождении из тюрьмы Анастасии Марковны с детьми и разрешении им жить на Мезени без права выезда: «Была челом нам, великим государем, (вдова — зачеркнуто) бывшего протопопа Аввакумова (женишко — зачёркнуто) вдова Настасьяица, Маркова дочь, з детьми (своими, с Ывашкой, да Пронкою, да с Афонкою, да с тремя дочерьми, и с снохами, и со внучаты — зачёркнуто). В нынешнем-де во 191-м (1683) году по нашему-де, великих государей, указу велено им (поденной корм давать по-прежнему — зачёркнуто) давать хлебную месечину» (3).

При жизни Аввакума Петровича и Настасьи Марковны достоверно известно, что у них были внуки: дочь Ивана Аввакумовича Марья и ребёнок Прокопия Аввакумовича.

Из заточения протопоп Аввакум вёл переписку с боярыней Морозовой. Во всех посланиях к Морозовой ярко выступает задушевный, частный характер, и эта же черта проявляется в тех случаях, когда Аввакум говорит о своих личных делах. Так, он благодарит боярыню за то, что она посылает денег его жене, и сообщает об одном щекотливого свойства домашнем деле: «У меня в домишку девка рабичишко робенка родила. Иные говорят — Прокопей сын мой привалял; а Прокопей божится и запирается».

После смерти Аввакума пригляд за его семьей ослаб. С 1684 г. дочь Агриппина из Мезени стала отлучаться на Холмогоры, чтобы обменять рухлетишко своё на пропитание потому, что госу-

дареву корму нет уже четвёртый год. В Российском государственном архиве древних актов сохранился небольшой отрывок из Москвы на челобитную воеводы Ф.И. Веригина. Из него видно, что по указу государей Петра и Алексея князь В.В. Голицын приказал холмогорскому воеводе выяснить, если «будет выдана протопопова дочь», то «нет ли от нее на Колмогорах церковного расколу». Если «не объявитца и ей велеть жить на Колмогорах», а если «объявитца», то держать её «за караулом», расспросить и «роспросные речи» послать в Москву. На этом, к сожалению, обрываются сведения о старшей дочери Аввакума.

О сыновьях Аввакума известна только история об Иване, который умер в Петербурге (4).

В допросах Иван упоминает, что прибыл в Москву с матерью и братом. По всей видимости, это Афанасий. Из братьев он был самый младший и всегда находился с матушкой. Прокопий вряд ли мог бросить своего сына, родившегося при жизни Аввакума, и поехать в Москву с Иваном.

Семья Аввакума была на Урале в 1654 и 1663 гг. Сначала по пути в сибирскую ссылку, а второй раз – по возвращении из неё. Во время остановок с семьёй протопопа вели беседы уральские старообрядцы и рассказывали о своей жизни. Прокопий Аввакумович бежал с Мезени с сыном Андреем после писем матери Анастасии Марковны в Новгородский приказ в 1683 г. И после этого времени у Прокопия родились ещё 3 сына. Иван на допросах в Москве не говорил о Прокопии, так как не знал, где он и что с ним.

В с. Чусовом Шалинского р-на Свердловской обл. в новой школе хранятся экспонаты краеведческого музея. Ранее музей находился в деревянном доме, который затем отремонтировали и отдали для жилья здешним работникам. В музее школы сохранилась записка местного старожилы Иосифа Ивановича Сарафанова, написанная в середине 1980-х годов, в которой говорится: «Деревню Мартьяново основал сын протопопа Аввакума – Прокопий. Он бежал из Архангельской губ. Прокопий раскольник – второе поколение Пахом, Андриан, Андрей, Федот. Всего восемь поколений. Можно предположить, что беглый присвоил себе прозвище Мезенин по названию города, из которого скрылся, преследуемый за старую веру, и скрыл свою настоящую фамилию»

Взглянем на географическую карту р. Чусовой. Она протекает по Свердловской области в северо-западном направлении и впадает в Пермском крае в Каму. Населённые пункты, которые нас интересуют, расположены вниз по течению в следующем порядке: Курьинская пристань – Староуткинский завод – Шайтанский завод Акинфия Демидова – Мартьяново – Илим – Сулем. Здесь заметим, что в верховьях Чусовой находился ещё один Шайтанский завод. Он принадлежал младшему брату Акинфия – Никите Никитичу Демидову (сейчас г. Первоуральск), и нужно не путать эти два предприятия.

Прокопий Мезенин воспользовался новой дороге из поморских городов в Сибирь и появился на берегах Чусовой.

По переписям населения начала XVIII в. находим:

«Книги переписные Сибирской губернии о ведении города Верхотурья сколько на Верхотурье и Верхотурского уезду в слободах и в монастырях и на заводах и в селех и в деревнях дворов и в них всякого чина людей мужеска и женска полу от мала и до велика что переписываны по указу Великого Государя и по грамоте в нынешнем 1710-м году.

Книги великого государя Чюсовской слободы духовного чина причетником церковным, приказного человека, беломесным казаком и оброчным крестьяном и всякого чина людем, что дворов, а в них людей мужеска полу и женска от мала и до велика на нынешней 710 год апреля в 20 день. А у кого дворы и в них людей, и то писано ниже сего порознь статьями...

У попа ж подворник Андрей Мезенин дватцати восьми лет. Жена у него Харитонья дватцати лет. Детей у него: сын Иван году. Мать Марина шестидесят лет, дочь Ксения семи лет, брат Андреян пятнацати лет, Федот двенатцати лет, Пахом десяти лет. У него ж Андрея брат двуродной Лазарь трицати лет. У Лазаря сестра Наталья двацати пяти лет, вдова. Сын у нея Козма году» (8).

В 1710 г. Чусовская и Сулемская слободы по деревням расписаны не были. Возможно, у священника было несколько дворов в разных деревнях по Чусовой, и сейчас трудно сказать, где жили Мезенины в том году.

«1719 год декабря в 20 день Верхотурского уезду государевы Чюсовской слободы староста сего 719 года Ефим Степанов с. Ярин, десятник Самсон Прохоров с. Ошурков, выборной Ки-

рило Яковлев с. Колобов сказали в той Чюсовской слободе и в деревнях крестьян имеющих свою пашню и делового человека плотника 27 дворов, в них мужеска полу людей 116 человек а за утайку смертная казнь...

Деревни Сулемской.

Андрей Прокопьев с. Мезенин (45), у него дети Иван (7), Яков (5), Алексей (1), братья Андреян (30), Федот (23), Пахом (21), у Андреяна с. Михайло (7).

Андрей Прокопьевич Мезенин родился в 1674 г. при жизни Аввакума, что соответствует документам из переписки с боярыней Морозовой. А дети Федот (1686 г. рожд.), Пахом (1688 г. рожд.) и Андреян (1689 г. рожд.) появились на свет уже после смерти Аввакума.

В 1730 г. было дано разрешение Строгановым строить на речке Билимбаихе, притоке Чусовой, металлургический завод. В 1732 г. Строгановы добиваются у Сибирского обер-бергамта разрешения сыскивать их беглых крестьян в вотчинах дворянина Акинфея Демидова. Также были проверены все населённые пункты по р. Чусовой. В д. Мартьянова жители носили 3 фамилии: Мезенины, Ошурковы и Барины. От первопоселенцев узнаём их истории жизни. Интересны рассказы наследников протопопа Аввакума – Мезениных. Один из важных фактов: Андреян Прокопьевич говорит о том, что его отец действительно жил на Мезени.

«Того ж числа (13 октября 1732 г. – **В.А.**) деревни Мартьяновы крестьянин Андреян Прокопьев сын Мезенин сказал. От роду ему сорок лет. Родился в здешней Мартьяновой деревне. А отец мой бывал с Мезени. А давно ль оттоль сошел и где тамо жил про то не знаю, и оной отец мой умре еще до башкирского разорения за год. А живу здесь в отцовом дворе. А как отец здесь построил двор, и жил, и с чьего позволения, про то не знаю. Скота при себе имею две лошади, да два жеребенка, две коровы, да четыре овцы. Сена прежде и ныне запасал копен по сте и по двести. Ставлю около реки Чусовой на лугах и в дубровах. Пашни распахиваю з десятину. Дров в год исходит на топление избы сажен по шести. Рублю в лесах около деревни, а не с ряду. Да в здешней же деревне живут братья мои родные Федот, Пахом, да племянники брата Андрея Иван, Яков, Алексей, Евсей. Вместо Андреяна Мезенина по его прошению подьячей Василей Тихонов руку приложил.

Оного Андреяна Мезенина брат Федот Мезенин сказал. Живу здесь вместе з братом своим Пахомом. Скота при себе имеем пять лошадей, три коровы, да пять овец. Сена прежде запасали ста по полтора и больше. А ныне запасено ста полтора. Поставляем около реки Чюсовой на лугах и в дубравах. Дров в год исходит сажень по осми. Рублю в лесах около деревни, а не с ряду. Пашни роспахиваем десятины по две. А о протчем то ж сказал, что и брат ево Андреян сказал, а ничего не прибавил. Вместо Федота Мезенина по его прошению подъячей Василей Тихонов руку приложил.

Того ж числа вышеозначенного Андреяна Мезенина племянник Иван Андреев сын сказал. От роду ему дватцать лет. Родился в здешней деревне. Отец ево умре назад тому три года. Да со мною живут братья мои Яков, Алексей, Евсей. Скота при себе имеем три лошади, да три коровы, да овец полдесятка. Сена поставляем как прежде, так и ныне ста по два копен. Ставим на лугах около реки Чюсовой и в дубравах. Дров в год исходит на топление избы сажень по пяти. Пашни пашу з десятину. А как отец мой был жив, и жил с отцом своим, и с моим дедом, то по чьему позволению селились про, то не знаю. А о протчем сказал те ж речи, что сказал выше сего дядя ево Андреян Мезенин. Вместо Ивана Андреева по его прошению подъячей Василей Тихонов руку приложил» (8).

То, что русские люди переселялись на берега Чусовой из Архангельской губ., подтверждается показанием Емельяна Клокотова (9). С р. Мезени одному семейству было трудно добраться на уральскую землю, поэтому Прокопий Мезенин непременно был в пути с попутчиками. Но я не подтверждаю, что эти две семьи двигались вместе с Мезени на Урал, который раньше назывался Сибирью.

В переписи 1719 г. Прокопия Мезенина по Чусовской (Уткинской) слободе нет. Андреян Прокопьевич Мезенин упоминает, что его отец умер за год до башкирского нападения. И поэтому можно считать 1708 г. датой смерти Прокопия Аввакумовича.

Я побывал с адвокатом из Первоуральска Анатолием Александровичем Мезениным в Мартяново, Илиме и Шале. В XXI в. в Мартяново живут в основном старики Мезенины и Ошурковы, охраняя дачи жителей Екатеринбурга и Первоуральска. И в Илиме, и Шале также много наследников Прокопия Мезенина.

В 2011 г. по спискам Избирательной комиссии в Первоураль-

ском округе значатся 66 взрослых Мезениных, имеющих право голоса в городских, областных и российских выборах. И ещё больше Мезениных проживает в Шалинском р-не Свердловской области.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Житие протопопа Аввакума // Изборник. М., 1969. С.626–674.
2. Аввакум // История государства Российского. Жизнеописание. XVII в. М., 1997. С.280.
3. Румянцева В.С. Неизвестные материалы о семье протопопа Аввакума // Русская литература. М., 1970, №2. С.158–160.
4. Бороздин А. Протопоп Аввакум. Ростов-на-Дону, 1998. С.348.
5. Есипов Г. Семейство Аввакума // Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1861. С.117–127.
6. РГАДА. Ф.214. Оп.1. Д.1539. Л.460об.–461.
7. Там же. Д.1615. Л.141, 143.
8. ГАСО. Ф.24. Оп.1. Д.379. Л.85об.–87.
9. Там же. Д.378. Л.170–170об.



Е.С. ДАНИЛКО

**«АРКАДИЙ БЕЛОВОДСКИЙ»  
И «БЕЛОВОДСКОЕ СОГЛАСИЕ» НА УРАЛЕ  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ОДНОГО СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА)**

Стремление старообрядцев к обретению собственной трёхчинной иерархии и постоянные поиски истинного священства, нередко сопряжённые с догматическими разногласиями между различными старообрядческими согласиями, как известно, иногда использовались людьми, по определению И. Кудрина, «авантюристического типа» (1). Екатеринбургский исследователь С. Белобородов писал о четырёх старообрядческих «лжеархиереях», среди которых наибольшую популярность получил некий Аркадий Беловодский, развернувший активную деятельность на Урале во второй половине XIX в. (2).

Сохранившаяся информация о «самозванце Аркадии» – основателе «беловодского согласия» фрагментарна, отрывочна, и, безусловно, ещё нуждается в обобщении. Важным источником для реконструкции его биографии, что показательно, являются следственные дела, заведённые на него в разное время и в разных губерниях. Одно из таких следственных дел отложилось в фондах Российского государственного архива древних актов, мне бы хотелось остановиться на нём подробнее (3).

Итак, следственное «Дело о сыне коллежского асессора А.С. Пиккульском (архиепископе всея Руси и Сибири Аркадии), задержанном в д. Н. Усы Белебейского уезда» было заведено в Уфимской Палате уголовного и гражданского суда в феврале 1892 г. Начиналось оно с изложения основных обстоятельств: «С ноября месяца 1891 г. в селениях Белебеевского (Уфимской губ. – *Е.Д.*) и смежных с ним Бугульминского и Мензелинского уездов (Самарской губ. – *Е.Д.*) – Верхне-Троицком, Казанчах, Усах, Крым-Сарае и Шугане, населённых большей частью старообрядцами,

---

*Данилко Елена Сергеевна* – д.и.н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, Москва

стал появляться человек, именующий себя Епископом „древняго благочестия“ Аркадием, который, по слухам, занимался пропагандой между православными раскола, исполнял духовные требы как для раскольников, так и православных и совершал публичные богослужения» (4).

Появление неизвестного «раскольничьего архиерея» чрезвычайно насторожило местное духовенство. Священник с. Нагайбака Александр Цареградский выяснил, что человек этот в здешних краях уже с октября, а на Рождество служил всенощную, освящал воду и ходил с нею по домам. Получив донесение, что в это время «раскольничий архиерей» находится в выселке Усы, отец благочинный поспешил к уряднику. Первым делом решили обойти дома недавних переселенцев-«раскольников» из с. Крым-Сарая Самарской губернии, в частности, Осипа Костина. Заметив же во дворе крестьянина Феогента Киршина убегающего человека, быстро его настигли. Тот оказался стариком высокого роста с длинными волосами и в подряснике, назвался Антоном Савельевым Пикульским, сыном коллежского асессора, в подтверждение чего предъявил письменный вид, выданный Новгородским полицейским управлением 9 февраля 1888 г. В погребке, за ульями, скрывался ещё один человек, крестьянин д. Кабаевки Баклановской волости Бугурусланского уезда Самарской губ. Леонтий Липатов Мещанов (5). При тщательном обыске в двух домах были обнаружены старопечатные книги, различные богослужебные предметы и полные архиерейское и дьяконское облачения. А самое важное – две рукописные ставленные грамоты на имя Архиепископа всея Руси и Сибири Аркадия, подписанные «Мелетием Патриархом, Славянско-Беловодским, Индостанским, Индийским, Камбайским, Японским, Вест-Индии, Ост-Индии и Африки, и Америки, земли Хили и Магеланская земли, Патагонии и Бразилии» и четырьмя митрополитами (6).

На первом этапе следствия, проведённого становым приставом, определился весь круг лиц, имевших отношение к делу, и собственно пункты обвинения. В ближнем круге «лже-епископа» были возведённый им в сан дьякона Леонтий Мещанов, и Мина Макаров Масленников – послушник и возница в одном лице. Остановливался Аркадий в доме крестьянина Осипа Игнатьева Костина, заявившего уряднику, что «он крепко верит в



вероучение Архиепископа Аркадия и от его учения не отказывается» (7).

Успел Пикульский много: в выселке Усы «совратил в раскол Хрисанфа Зорина со всем семейством, в с. Шуган — Михаила Кудряшова с женою, Василия Андреева Титова, Петра Кривошеева с женою и Никифора Ильина Новикова» (8). Осенью 1891 г., в компании Липатова и Масленникова, разъезжал из места в место, побывал в заводах Нижне- и Верхнетроицком, Усень-Ивановском, с. Казанчи, в доме крестьянина Малахова проводил беседы и службы. Кроме того, «окрестил детей совращённого им в раскол вышесказанного крестьянина Зорина — дочь Фотинью и сына Давида, которого и повенчал по раскольническому обряду с девицею Елизаветой Поповой; повенчал по раскольническому обряду православных Павла Александрова с девицею д. Казанчей Феодосьею Порфирьевой Санниковой и присоединил к своей секте крестьянку с. Шугана девицу Марию Суханову» (9). Девицу Суханову Пикульский обещал повенчать с давним своим знакомцем из Крым-Сарая Софронием Чернышовым. Сватовство состоялось, и невеста даже была «исправлена», но арест «владыки» расстроил планы. Хоть сама Марья и готова была бежать с молодым человеком, обвенчавшись у другого «беловодского» священника, мать её не пустила, видимо, испугавшись обвинений в расколе. Сам же задержанный Антон Пикульский показал, что у старообрядцев он считается архиепископом, однако «между православными этого звания не провозглашает и никого не совращал» (10).

Выяснение всех этих обстоятельств происходило во время допросов названных свидетелей, большинство которых познакомились с Аркадием недавно и виделись с ним лишь однажды или несколько раз. Однако некоторые заявили следствию, что знают «владыку» давно, лет пять-десять, или «даже не помнят сколько» (11). Дополнительное же дознание показало, что Аркадий появился в первый раз в соседнем, Бугульминском уезде, еще в 1884 г., в д. Черный Ключ из Пермской губ. Туда для принятия веры к нему ездил крестьянин из Верхнетроицкого завода Кузьма Половодов, там же познакомился с Аркадием и верный ему Осип Костин, в доме которого собственно и произошло задержание «архиепископа» (12).

Таким образом, выявляются довольно ранние и уже налаженные контакты «Беловодского архиепископа» со старообрядцами Уфимской и Самарской губ. Фамилии же крестьян, фигурирующих в следственном деле (Стулов, Чернышов, Александров, Масленников), встречаются и в материалах, опубликованных в «Пермских епархиальных ведомостях» (13).

В «Описи» предметов, изъятых при обыске в высылке Усы Уфимской губ., представлено довольно подробное описание архиерейского облачения, в том числе и «митра малинового бархата, кругом с четырьмя деревянными иконами, и пятая иконка наверху, кругом иконок и самая митра обложена стеклярусом и другими украшениями, подкладка в митре из толстой простой материи, самая митра очень поношенная» (14). Следует отметить, что практически все элементы облачения, попавшие в «Опись» 1892 г., оказались «очень поношенными» и «неновыми». Хотя справлять наряд своему архиерею старообрядцам приходилось, видимо, нередко. Одежда и богослужебные предметы неизменно изымались во время следствий и отправлялись в духовную консисторию. А энергичному Пикульскому только с 1870-х по 1890-е годы пришлось пережить целых три ареста.

На допросе во время следствия «архиепископ Аркадий» рассказал о себе следующее: «Я есть сын коллежского асессора Савелия Тимофеевича Пикульского. Зовут меня Антон, родная мать моя происходила из дворян; звали ее Кирилла Семенова, уроженка Киевской губернии, города не знает. Она умерла, и после ее смерти отец женился вновь на Прасковье Яковлевне, уроженке Нижегородской губернии, происхождения ее не знаю. От первого брака были мои братья и сестры, а имена: Федор, Михаил, Мария, Марфа, Александра. Из них живы только Федор и Михаил, от второго брака — Яков и Александра, живы и поныне. Также жива мачеха, которая проживает в Новгороде, а брат Михаил служит где-то инспектором железных дорог. Чем родственники в Новгороде занимаются, не знаю, но живут на пенсию после отца» (15). Формулярный список отца Антона — Савелия Тимофеевича, — выданный командиром Анапского артиллерийского гарнизона II бригады Кавказского округа, позволяет уточнить дату рождения будущего «архиепископа» — 3 августа 1834 г. (16).

Дальнейшая биография Аркадия выглядит уже совершенно фантастическим образом. С самого раннего возраста он скитался: «Воспитывался я не при родителях, а с малолетства стал придерживаться страннической жизни, частовременно уезжал из дома, бродил по лесам и скитам старообрядческим и, таким образом почти дома не был. Мать потворствовала, а отец не удерживал. Ходил с разными подвижниками, коих уж нет». Лет в 25-30 был пострижен в монахи. Здесь Пикульский путается, при одном допросе говорит, что это случилось в Даниловском скиту (17), а при втором – в Рождественском, на р. Выг (18). Побродив ещё лет пять, Аркадий был увезён старообрядцами за границу, в восточную Индию, в Камбайское королевство, в г. Левек, где патриарх Мелетий рукоположил сначала в сан архимандрита, с месяц побыл он в Спасо-Богородицком монастыре, а потом тем же Мелетием был назначен епископом в г. Асмадион и через короткое время – рукоположен в сан архиепископа Всея Руси и Сибири. Получив это звание, Аркадий отправился в Россию и «исполнял свою обязанность, то есть переезжал из губернии в губернию, ставил старообрядческих священников, дьяконов, а также епископов. Таким образом, в Индии пробыл всего неполные полтора года, и было это в 1858 г. Памятно то, что по возвращении в Россию скончался Государь Николай Павлович» (19). Заключает изложение своей биографии Пикульский так: «Жизнь моя была посвящена служению и возвышению старообрядчества, и это служение я выполнял добросовестно, в чем признаюсь и прошу снисхождения» (20).

Аркадий неохотно рассказывает подлинную биографию своим почитателям, ограничиваясь неясными намёками и недомолвками. Так, постоянный спутник «архиепископа» по разъездам, Мина Масленников на следствии показал, что «однажды в дороге при душевной беседе Владыко сказал, что у него отец покойный, генерал, а брат служит при дворе. Есть сестра, которая находится в монастыре, и есть мачеха и что если он перейдет в православие, то грудь ему увешают крестами» (21). Пикульский поддерживает образ страдальца за веру, жизнь его полна тягот и мучений, с которыми он мужественно справляется. Со слов того же Масленникова, «он сидел в тридцати острогах и был ссылаем в Сибирь» (22), а ещё «Владыко великий постник и ест мало, стра-

дает припадками, которые бывают с ним раза два в месяц» (23). Юродство, душевные болезни («припадки»), как известно, – обязательные атрибуты святости, особой избранности.

В ходе всего следствия Пикульский не отрицает своей вины, прямо называя себя старообрядцем и утверждая, что архиерейство его законно, не соглашаясь лишь с фактом «присоединения к расколу православных». В вышедшей в 1893 г. статье о «беловодской иерархии» приводился текст прошения Аркадия о присоединении к православию, которое якобы было написано им при аресте в Уфимской губернии (24). Однако в самом следственном деле копии такового не имеется, и нет никаких прямых или косвенных указаний о том, что этот факт имел место. Думается, статья не имела под собой реальной основы, преследуя цель отвратить старообрядцев от «лже-епископа», становившегося все более популярным. Тем более, что и сам Аркадий, прекрасно понимал выгоды такого, несколько вызывающего, поведения во время судебных процессов. Прямо заявляя о своём законном праве на архиерейство, он оставался в глазах старообрядцев страдальцем за старую веру, не отрекающимся от своего «истинного беловодского поставления». На эти судебные заседания даже отправлялись специальные делегаты, чтобы проследить, как будет держать себя новый «архиепископ», сохранит ли достоинство перед лицом опасности (25).

Возвращаясь к рассматриваемому делу, следует отметить, что старообрядцы всячески старались оградить своего «владыку» от серьёзного наказания. Если сначала они подтверждали сведения местного священника о «присоединении к расколу» под влиянием Аркадия и факты совершения им богослужений и треб, то на втором этапе следствия была уже выстроена другая, более продуманная линия защиты. При повторных допросах выяснялось, что «раскольники» они от рождения или с давних пор, на принятие ими «старой веры» повлияли их родители, поэтому Аркадий их «не совращал», концовка всех показаний стандартная – «более ничего добавить не могу». Некоторые даже утверждали, что никогда Аркадия не видели. Первые же свои показания объясняли разными обстоятельствами: «прочитанное показание, данное становому, не подтверждаю, так как, во-первых, я при даче этого показания был пьян, а во-вторых, не мог показать, что я присоединился к расколу, потому что с детства придерживаюсь его,

как и моя жена. Больше добавить ничего не могу» (26) или «Я не подтверждаю, что там записано, так я не говорил, что в моем доме было повенчаны Давид сын с Елизаветой, Павел Александров с Федосьей, также не говорил я, что о. Аркадий присоединил к расколу в с. Шуган Михаила Кудряшова с женой, Петра Кривошеева с женой и Никифора Ильина с женой, почему это все так записано, я объяснить не могу» (27). Человек, привезший Аркадия из другого села, говорил, что не видел, молился ли тот в доме, потому что «возился с лошадьми», женщина, живущая в доме, где происходило «исправление», что «все это было в другой избе (комнате. — *Е.Д.*), и я ничего не видела» и т.д. Однако священники из этих деревень на запросы следствия отвечали, что почти все крестьяне, замешанные в деле, были крещены в православной церкви и отступились от нее недавно (28).

Из двух повенчанных Аркадием пар, одна распалась. Но не состоявшийся муж даже на очной ставке на заявление бывшей невесты, что «раскольничий епископ о. Аркадий, нас с тобой в доме Финая Киришина венчал. Сам епископ и дьякон его были в облачении, на нас с тобой венец надевали и водили вокруг стола и читали молитвы, только брака этого я не признала и вышла за другого по православному обряду», утверждал, что ничего этого не было, а отца Аркадия никакого он «даже в лицо не видел» (29). Вторая же пара заверяла следователя, что они давно живут «без венца, как любовники» (30).

Таким образом, по мере продолжения следствия новых обстоятельств дела не выявлялось, а уже имеющиеся показания против Аркадия менялись в его пользу. Наконец, в апреле 1892 г. содержащийся в арестантском доме Пикульский написал заявление на имя товарища уфимского губернского прокурора с просьбой выпустить его на поруки до окончания следствия, потому что «не согласен я быть заточенным как невинный». Просьбе, как ни странно, вняли, арестантов было решено отпустить под залог, Пикульского в 300, а Мещанова — в 100 руб. (31). Вскоре было представлено поручительство троицких крестьян. Чтобы выручить Аркадия, они без колебаний готовы были пожертвовать своим личным имуществом: «Павел Рыбаков — новые срубы два в 100 руб., Евстафий Малахов — жеребца гнедого в 30 руб. и корову краснопеструю в 30 руб., итого — 60 руб.; Василия Котлова

– корову пеструю в 30 руб., Кузьма Половодов – корову красную 25 руб. и чернопеструю 25 руб., и амбар 20 руб., итого – на 40 руб. и Макар Масленников – амбар в 20 руб. и корову красную 20 руб., итого – 80 руб. А всего на триста рублей имущество это, могущее быть свободно к продаже, и без расстройства, с тем и подписуемся» (32). То есть доверие старообрядцев к «беловодскому владыке» было практически безгранично, можно представить, что значила для крестьянина, даже зажиточного, корова, все эти амбары и срубы. О благоговейном отношении и преданности старообрядцев Аркадию свидетельствуют и их письма. Приведу отрывок одного из них, найденного в кармане рясы Пикульского при задержании. Написано оно было крестьянами д. Кабаевки и Чёрного Ключа ещё в 1884 г.: «Престола Божия достойному предстоятелю и вося пресвятую весть приносителю, преосвященнейшему Владыке Архиепископу Аркадию, самим Христом нареченному и распространителю православной веры христианской, и утешителю нас, молитвеннику о нас грешная. Мы припадаем в к стопам ног Ваших и просим слезою вас, Владыко святой, не оставже нас грешных сиротами без вашего святитесь своего лица просим вас не гневаетесь на нас, Христа ради, что мы не приехали раньше, потому что не разобрали Ваше письмо, которое вы писали последним письмом 26 сентября, а мы его получили 4-го октября. Мы также овцы вашего стада, не оставьте нас грешных, придержите наши общество все в одном согласии и желают видеть и ожидают вас как Христа» (33).

В июне Пикульский оказался на свободе. Паства его росла, в очередной раз было справлено и парадное облачение. А следствие продвигалось на удивление медленно, несмотря на многочисленные предписания сверху ускорить процесс. Можно предположить, что благосклонность судебных чиновников также была куплена местными «беловодцами». Прошло почти 2 года и, возможно, так продолжалось бы еще долго, если бы опять не возмутилось православное духовенство.

В феврале 1893 г. становому приставу поступило очередное донесение от благочинного: «Лже-архиепископ Аркадий вновь, с недели Масляной, поселился в выселке Усы, где, как говорят, отправляет богослужение в архиерейском облачении и откуда ездит для совращения в раскол в окольные селения, как напри-

мер, в Шуган, где крестил в прощенный день ребенка у бывшего прежде православным крестьянина» (34).

Вот только разыскать «архиерея» оказалось непросто, он постоянно переезжал с места на место, по слухам, был в Оренбургской губернии, останавливался то в Кабаевке, то в Ключах и, наконец, был «задержан ночью посреди улицы» 30 июня 1894 г. в д. Елфановке Бугульминского уезда (35). И снова Пикульскому повезло: уже во второй раз попав под амнистию по высочайшему манифесту, он провёл в Белебеевском тюремном замке 8 месяцев вместо положенного года, и в феврале 1895 г. отправился на постоянное поселение в с. Троицкое Оренбургского уезда Оренбургской же губ. (36). Ещё будучи под следствием, Аркадий частенько наезжал в это село и живал подолгу. Поэтому выбор им Троицкого в качестве «Беловодской митрополии» был вполне объясним.

«Беловодское согласие» сформировалось в Троицком из бывших «никудашников». В своё время они активно участвовали в финансировании первой экспедиции уральских казаков в Беловодье. Поэтому неудивительно, что слухи о появлении в Пермской губ. архиерея из легендарной страны вызвали здесь живейший интерес. Отправившийся было посмотреть и послушать его местный крестьянин Андрей Малин, видимо, сильно увлёкся этими речами и привёз того беловодца с собой. Первое знакомство с троицкими старообрядцами оказалось для Аркадия весьма приятным: «Умилению и восторгу старообрядцев не было предела, многие плакали, и все желали скорее принять от Владыки благословение». Около 30 семей никудашников перешли в новое согласие, при прежних же убеждениях осталось всего 5-6. Решено было устроить походную церковь, помещение предоставил тот же Малин. А вот с поставлением священника связана ещё одна чудесная история, впрочем, вполне вписывающаяся в общий полумистический фон, окружающий «беловодского архиепископа». Кандидат в священники — прежний наставник Андрей Осипов — оказался в затруднительном положении «хотя и не канонического характера»: на голове у него был громадный нарост, за который односельчане называли его «попом с шишкой». Такое физическое уродство не мешало исправлять должность наставника, но принятию священного сана препятствовало: «Как ты будешь носить дискос, Св. Дары на голове, крест, евангелие и проч. Ты будешь посмешищем для всего собрания» — гово-

рили ему будущие его прихожане. Андрей пообещал устранить это неудобство и действительно через неделю явился без шишки и получил рукоположение (37).

По материалам дела и на основе имеющихся публикаций можно представить только примерное число приходов «беловодского согласия» на исследованной территории. Итак, в Самарской губ. — в д. Кабаевке, Васильевке, Аксеновке, Чёрном Ключе, несколько священников Аркадий поставил на территории Уральского казачьего войска — в Силкином хуторе близ Благодарновской станицы, в ст. Соболевской, а в Мустаевской один казак был даже хиротонисан в архимандриты (38). В Уфимской губ. священники появились в Троицких заводах и в с. Шугане. В целом, это была довольно обширная территория, что лишний раз свидетельствует о мобильности Пиккульского. Хотя, по редким сведениям из миссионерских отчётов, к концу XIX в. его популярность среди старообрядцев стала снижаться, некоторые из поставленных Аркадием священников, знакомые нам по следственному делу, перешли в единоверие, как «беловодский поп Стулов» в Евфановке (39) и «лже-иеромонах Трефилий (Степан) Юрьев в Кабаевке (40), а некоторые — приняли Белокриницкую иерархию, как «беловодский лже-поп» в с. Троицком (видимо, тот самый «поп с шишкой») (41). В 1900 г. в Оренбургской губ. ещё фиксировалось 630 старообрядцев «беловодского согласия» и было «замечено тяготение беловодского раскола к австрийщине» (42).

О последних годах жизни самого Аркадия находим лишь несколько скупых строчек в «Самарских епархиальных ведомостях» за 1903 г.: «В настоящее время в епархии у беловодцев нет ни одного иерея, да и сам Аркадий в начале декабря окончил свою жизнь в пределах Оренбургской епархии, не рукоположив себе заместника. Почему и существование этого толка в недалеком будущем должно само собою прекратиться» (43). В оренбургских же изданиях это событие никак отмечено не было.

Однако прогнозы самарских миссионеров не оправдались. Как написал С.А. Белобородов, беловодская мистификация затянулась. «Беловодский епископ» Михаил (Нерченский) и инок Фёдор (Поленов) в 1925 г. обратились к известному Андрею Ухтомскому с предложением принять и возглавить их иерархию. Однако тот, отказавшись от столь лестного предложения, напра-



вил «ходоков» к епископу Клементу (Логинову). И с этого времени ведёт отсчёт история беловодской ветви катакомбного единоверия, а её, пусть и немногочисленные, представители до сих пор проживают в Поволжье, Сибири и на Дальнем Востоке (44).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Кудрин И.Г. Жизнеописание священника и отца семейства (Памятка в назидание потомству). Барнаул, 2006. С.77.
2. Белобородов С.А. Славяно-беловодская иерархия (материалы для истории затянувшейся мистификации) // Сибирь на перекрестье мировых религий. Новосибирск. 2002. С.124.
3. Российский государственный архив Древних актов (РГАДА). Ф.1431. Оп.1. Д.4153.
4. Там же. Л.3об.
5. Там же. Л.99, 99об., 102.
6. Там же. Л.103. В «Описи» 75 пунктов.
7. Там же. Л.131об.
8. Там же. Л.93об.
9. Там же. Л.94.
10. Там же. Л.105.
11. Там же. Л.114об, 127.
12. Там же. Л.219.
13. См.: Из истории старообрядческого раскола на Урале: Лжеархи-епископ Аркадий, представитель священства, именуемого «Беловодским» // Пермские епархиальные ведомости. 1890. №14–15.
14. РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.4153. Л.346.
15. Там же. Л.108, 108об.
16. Там же. Л.343об.
17. Там же. Л.3об.
18. Там же. Л.9об.
19. Там же. Л.109об., 110.
20. Там же. Л.114.
21. Там же. Л.118об.
22. Там же. Л.129об.
23. Там же. Л.119.
24. Летопись происходящих в расколе событий // Братское слово: Журнал, посвященный изучению раскола. Т.1. М., 1893. С.810.
25. Летопись происходящих в расколе событий // Братское слово. Т.1. М., 1890. С.652. Такая делегация, в частности, была направлена из известных нам Чёрных Ключей.

26. РГАДА. Ф.1431. Оп.1. Д.4153. Л.309а.
27. Там же. Л.314.
28. Там же. Л.318–319об.
29. Там же. Л.310об.
30. Там же. Л.270.
31. Там же. Л.180–180об.
32. Там же. Л.213, 213об.
33. Там же. Л.342об.–343.
34. Там же. Л.322, 323.
35. Там же. Л.42об.
36. Там же. Л.35, 71.

37. Из дневника епархиального миссионера: Раскол в селе Троицком Оренбургского уезда // Оренбургские епархиальные ведомости (далее – ОЕВ). 1896. №5. В бывшем крепостном с. Троицком с населением 2,5 тысячи душ до 1861 г. старообрядцев не значилось вовсе. Но после отмены крепостного права сюда хлынул поток переселенцев из Самарской губернии, среди них русские старообрядцы спасовского согласия и мордва из «никудышников», которые образовали вокруг несколько новых деревень и хуторов. Вскоре после этого Троицкое разделилось в религиозном отношении на две равные части, то есть половина, а это порядка тысячи человек, приверженцев официальной церкви перешла в «раскол», из них большая часть в никудышническое согласие. Сильное среди уральских некудышников стремление к обретению истинного священства и распространение списков «Путешественника» вылились, как известно, в организацию первой экспедиции в поисках легендарного Беловодья, руководил которой казак Голевского посёлка Варсонофий Барышников. Троицкие некудышники также принимали участие в её организации, собирая средства для похода.

38. Хохлов Т.Г. Путешествие уральских казаков в «Беловодское царство» // Записки русского географического общества по отделу этнографии. Т. XXVIII. Вып.1. СПб., 1903. С.14–15.

39. Состояние раскола и сектантства в Самарской епархии в 1896 году // Самарские епархиальные ведомости (далее – СЕВ). 1897. №12.

40. Отчётные сведения по противораскольнической миссии в Самарской епархии за 1898 год // СЕВ. 1899. №10.

41. Состояние отступничества и деятельность православной миссии в Оренбургской епархии за 1901 год // ОЕВ. 1902. №9–10.

42. Состояние расколо-сектантства и православной миссии в Оренбургской епархии за 1900 год // ОЕВ. 1901. №10.

43. Состояние раскола в Самарской епархии (По официальным данным за 1902 год) // СЕВ. 1903. №24.

44. Белобородов С.А. Указ.соч. С.126.



С.В. БАТУЕВ

### РОДОСЛОВИЕ ЗАУРАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ-ПОМОРЦЕВ ТЕЛЬМИНОВЫХ

Значительная роль в оформлении и укреплении поморского согласия в Зауралье в конце XVIII—первой половине XIX вв. принадлежала крестьянам из рода Тельминовых. Возможно, предки Тельминовых пришли на Урал из Устюга Великого или из Окуневского уезда Буткинской слободы, в которой крестьяне Тельминовы были зафиксированы ещё переписью 1710 г. (1). В середине—второй половине XVIII в. в Таловской и Куртамышской слободах Челябинского уезда Оренбургской губ. они проживали в деревнях Разбегаевой, Кипельской, Нижней, Белоноговой, Верхней и др. Вполне вероятно, что в эти годы один из основателей рода Михаил Тельминов или его дети Анна (1723—1789) и Кузьма (1728—1788) переселились в д. Разбегаеву Таловской волости. Об Анне Михайловне известно только, что она проживала с семьёй брата. Умерла в 1789 г. и похоронена в д. Разбегаевой. Кузьма Михайлович, прожил 64 года. Умер и похоронен также в д. Разбегаевой. От брака с Маврой Калинишной (1718—1789) у него были дети Наталья (1742—1792), Парасковья (1745—около 1795) и Стефан (Степан) (1758—1840). Наталья Кузьмовна имела дочь Дарью (1765 г.р.), «выданную в замужество оной же деревни за государственного крестьянина Ивана Важенина» и сына Никона (1776 г.р.), впоследствии переселившегося в д. Кипельскую (2). В 1795 г. Степан Кузьмич с женой и сыном Платоном, оставив сестёр и племянников, «переехал Таловской слободы в д. Гагаринскую» (3). Здесь в Закурейке (часть деревни, расположенная за курьей, — заливом. — С.Б.) он построил «собственный деревянный дом, состоящий из 5 жилых комнат, сеней и чулана, находящихся в одной нераздельной свя-

---

*Батуев Станислав Владимирович* — директор МУК Куртамышский краеведческий музей им. Н.Д. Томина

зи. Одна из числа таковых комнат, украшенная иконами, приобретёнными им и односектаторами его, назначена была для богомоления...» (4). Из материалов следственных дел МВД С.К. Тельминов предстаёт как содержатель старообрядческой молельной, совершающий требы и распространивший своё влияние не только на д. Гагаринскую и ближайшую округу, совращающий в старообрядчество не только своих односельчан, но и мастеровых Златоустовских заводов. В д. Гагаринской у С.К. Тельминова с женой Анастасией Григорьевной (1758–1830-е годы) родились дети: Евтихий (Евтифий), Варвара и Харитонья. Варвара Степановна (1791 г.р.) прожила всю жизнь в семье родителей. Замуж не выходила. О другой дочери Харитонье Степановне (1801 г.р.) известно, что в 1816 г. ей было 15 лет и она проживала вместе с родителями, но в ревизской сказке по д. Гагаринской за 1834 г. она уже не записана, вероятно, была выдана замуж. Евтихий Степанович родился в 1796 г. в д. Гагаринской и был крещён отцом. Четыре года прожил на Выге, где его, по свидетельству автора «Вопросов Озерскому собору», хорошо знали (5). После смерти отца по благословию Григория Ивановича Рипина (Репина) и Ивана Петровича Плотникова – настоятелей поморских общин соседних деревень – принял настоятельство в поморской общине безбрачных д. Гагаринской. Бессвященнословных браков не принимал. Был «сам не оженит до старости и смерти своей» (6). Умер около 1880 г., так как известно, что в 1876 г. Евтихий Степанович был ещё жив.

В следственном деле МВД 1833 г. как один из руководителей зауральских поморцев вместе с отцом значится Платон Степанович, который родился в д. Разбегаевой. После смерти отца, С.К. Тельминова, стал руководителем поморской общины брачных с. Гагарье. При нём в 1850-х годах в д. Гагаринской состоялся собор, постановивший признать бессвященнословные браки законными. После этого собора поморская община д. Гагаринской разделась на брачных и безбрачных. Платон Степанович был наставником брачных. Был женат. С женой Евдокией (1781 г.р.) имели детей: Гликерию (1810 г.р.), Аграфену (1820 г.р.), Агафью (1823 г.р.), Филиппа и Егора.

Филипп Платонович родился в 1814 г. В «Вопросах Озерскому собору» о нём говорится, что при жизни Стефана Кузьмича

находился в моленной в отлучении за чадородие. Следовательно, до 1840 г. уже был женат и имел детей Михаила, Фому, Анну и Степана (7).

Егор Платонович родился в 1817 г., как и брат до 1840 г. был женат и имел сына Дионисия (ок. 1840–1890-е гг.).

Многочисленные потомки Стефана Кузьмича продолжили его наставническую деятельность. Так, его правнук Михаил Филиппович был настоятелем общины поморцев-безбрачных в с. Гагаринском. Фома Филиппович имел детей: Михаила, Герасима, Афонасия, Анисима, Кузьму и Татьяну. Степан Филиппович имел сына Емельяна, у которого впоследствии родился сын Иван (1899–начало 1980-х годов). Иван Емельянович родился, прожил жизнь, и умер в с. Гагарье. До 1978 г. был наставником Гагарьинской поморской общины брачных. Был грамотен по-граждански и по-славянски. Пел по крюкам. Жена Федосья Максимовна, 1900 г. рождения. Праправнук С.К. Тельминова, Афонасий Дионисиевич (1861–17.07.1934), был настоятелем поморской общины «законобрачного согласия» в с. Гагарье в 1910–1930-х гг. Имел детей Павла, Ивана, Александру и Парасковью. Его сын Павел Афанасьевич Тельминов впоследствии был наставником поморской общины в г. Свердловске, на Широкой Речке в 1977–1979 гг., возможно, и позднее (8). Брат Афонасия – Николай Дионисиевич (ок. 1860–ок.1920) также был грамотен, переписывал и переплетал книги. Первый книжный мастер, занимавшийся этим профессионально. С женой Александрой имели детей Петра и Марию (9). Анисим Фомич (28.02.1887–18.02.1977), правнук Платона Степановича, был грамотен по-славянски. Духовный отец в 1960–1970-е годы. С женой Агафьей Егоровной (17.04.1889–17.04.1980) они имели 13 детей. Семеро из них, умерли ещё детьми. Выросли только Терентий, Евдоким, Сидор (22.05.1932–15.06.1988), Дарья (1928 г.р.), Васса (1917 г.р.) и Фёкла (7.10.1925–22.11.2002). Его сын Терентий Анисимович (1908–1993) родился, прожил жизнь и умер в с. Гагарье. Был малограмотен. Пел по крюкам самогласно. Ветеран Великой Отечественной войны. Последний в с. Гагарье духовный отец из рода Тельминовых. Жена Гликерья Тимофеевна (1907 г.р.). Дети: Владимир, Иван и Ираида. Евдоким Анисимович (03.08.1912–07.01.1942). Родился в с. Гагарье. Был гра-

мотен по-славянски. Много читал, переписывал духовные стихи, иногда спал на скамье, положив кирпич под голову. Жена Анна Артемьевна. От брака был сын Игнатий (1940–1942). Работал в колхозе. В июле 1941 г. был призван на фронт. Попал в плен. Умер 7 января 1942 г. в концлагере «Шталаг-324» (Германия). После смерти в 1993 г. Т.А. Тельминова поочерёдно необходимые службы исполняли его сёстры Фёкла Анисимовна и Дарья Анисимовна. С 2007 г. духовным отцом местных поморцев стал житель соседнего села А.М. Еланцев (10).

Таким образом, представители рода Тельминовых более двухсот лет являлись наставниками старообрядцев-поморцев с. Гагарьего Курганской обл., укрепляя и распространяя это согласие в Зауралье и на Урале.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. [www.census1710.narod.ru](http://www.census1710.narod.ru)
2. ГИА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.71.
3. Там же.
4. Мангилев П. Род зауральских старообрядцев Тельминовых // Культура российской провинции. Памяти М.Г. Казанцевой: сборник научных статей. 2005. С.157.
5. ГИА РБ. Ф.И-138. Оп.2. Д.71.
6. Мангилев П. Указ. соч. С.158.
7. Там же. С.159.
8. Там же. С.161.
9. Батуев С. Переплетчик Н.Д. Тельминов // Дополнительные материалы межрегиональной научно-практической конференции «IV Зырянские чтения». 2006. С.5–6.
10. Материалы МУК Кургамышский краеведческий музей им. Н.Д. Томина папка «Старообрядчество».



Е.М. ЮХИМЕНКО

### **КУПЦЫ ЦАРСКИЕ И ИХ ВКЛАД В ИСТОРИЮ СТАРООБРЯДЧЕСТВА И КУЛЬТУРЫ**

Из московских купцов Царских хорошо известно только имя Ивана Никитича Царского (1790–15.07.1853). Собранная им богатейшая коллекция рукописных и печатных книг сохранилась до сих пор (хранится в Отделе рукописей и старопечатных книг ГИМ) и находится в постоянном научном и экспозиционном обороте. Хотя статьи об И.Н. Царском, члене многочисленных научных и просветительских обществ, входили как в дореволюционные энциклопедии, так и в справочные музееведческие издания последних десятилетий, круг собственно биографических сведений о нём крайне ограничен. О самом семействе Царских практически ничего не известно. Источником для нашей работы послужили материалы ревизий конца XVIII–первой половины XIX вв., архивные материалы, хранящиеся в ГИМ, ЦИАМ, ЦАНТДМ.

Династия купцов-старообрядцев происходит от Дмитрия, по всей видимости, крестьянина гуслицкого с. Вохна, ещё не носившего фамилии «Царский». Он имел двух сыновей: Никиту (1761–1827) и Николу (1783–1861) (1).

Первым переселился в Москву, по-видимому, в 1790-е гг., вместе с семьей старший Никита Дмитриев (отец коллекционера). На момент проведения 5-й ревизии в 1801 г. ему было 40 лет, он впервые подавал ревизскую сказку по городу Москве, был записан купцом 3 гильдии по Кожевницкой полусотне, имел собственный дом в приходе церкви Василия Кесарийского и торговал в лесном ряду (2); позже отмечено: «т<орг.> производственным лесом на Миусах в лесном ряду» (3). Из этого можно заключить, что место жительства в Москве Никита Дмитриев выбрал исходя из своих профессиональных интересов, неподалеку от лесного рынка. Младший брат Никола Дмитриев состоял по мос-

---

*Юхименко Елена Михайловна* – д.филол.н., ГИМ, г. Москва

ковскому мещанству с 1803 г. и в 6-ю ревизию был записан вместе с братом, следовательно, жил в его доме. В это время, в 1811 г., семейство купца 3 гильдии Кожевницкой слободы Никиты Дмитриева состояло из жены Пелагеи Тимофеевны 40 лет, сына Ивана Никитича 22 лет и невестки Авдотьи Анисимовой 20 лет (4). В 1812 г. у Ивана Никитича и Авдотьи Анисимовой родилась дочь Анна (5), видимо, вскоре умершая; в 1817 г. – сын Александр (ум. 23.02.1855) (6).

К 1815 г. (7-я ревизия) стал на ноги младший брат Никола: в 1812 г. он переписался в купечество (3 гильдия, по Кожевницкой слободе), жил в собственном доме в Сушевской части в приходе церкви Василия Неокесарийского (недалеко от старшего брата) и «имел торг при своем доме овощным товаром». Он был уже женат на Дарье Алексеевне 32-х лет и имел 10-летнего сына Ивана (7).

8 февраля 1816 г. Никола Дмитриев получил разрешение на фамилию Царский. 14 марта 1822 г. эта же фамилия была дана Никите Дмитриеву вместе с сыном Иваном (8). Пока неизвестно, что определило выбор именно такой фамилии. Ясно только одно, что ведущий от Лесного ряда к Камер-Коллежскому валу проулок, вдоль которого располагалось обширное домовладение Никиты Дмитриева, получил название «Царский» от фамилии домовладельца и только во второй половине 1830-х–1840-е гг. (9).

Как отмечал известный знаток и исследователь старообрядчества П.И. Мельников-Печерский, Царские входили в существовавший в рогожской общине в 1830-е гг. «кружок богачей, вышедших из Гуслицкой волости, особенно же из Вохны»(10). Этот кружок, имевший исключительное влияние на дела старообрядчества, составляли вышедшие из крестьян купцы: Терентий Егорович Солдатенков (капитал до 13 млн. руб., владелец миткалевой фабрики), Николай Осипов (капитал 10 млн. руб., суконная фабрика), Аллилуевы, хлебные торговцы (капитал до 3 млн. руб.), Досужев (капитал 1 млн. руб., торговля сукном), Александр Иванович Гречухин (капитал 700 тыс. руб., хлебная торговля), Федор Иванович Симонов (капитал 2 млн. руб., хлебная торговля, бумагопрядильная фабрика), Иван Никитич Царский (700 тыс. руб., торговля лесом), Кулаковы (торговля мукой), Василий Ефремович Соколов (капитал до 10 млн. руб., посессионная суконная



фабрика). «Земляки, — писал П.И. Мельников-Печерский, — связаны были между собою дружбою, единомыслием, а некоторые даже родством. Все были сваты друг с другом» (11). Автор «Очерков поповщины» высказывал мнение, что будущие «столпы» Рогожского старообрядчества накануне 1812 г. были бедными крестьянами и обогатились благодаря сомнительным сделкам, однако это не находит подтверждения в документах. Все они «крепко стояли на ногах» и до Отечественной войны, после которой, как и многие другие предприниматели, приумножили свои капиталы благодаря общему подъёму экономической жизни России в целом и расцвету текстильной промышленности в частности.

Никита Дмитриев Царский умер в 1827 г. В 1833 г. Иван Никитич Царский и его дядя Никола Дмитриевич числились уже купцами 1 гильдии (12). В 1837 г. оба они получили звание потомственного почётного гражданина (13).

К 1850 г. (9-я ревизия) Иван Никитич овдовел, его сын Александр Иванович, имевший звание почётного гражданина, находился на службе в Московском пехотном полку в чине прапорщика (14). К этому же времени овдовел и Никола Дмитриевич. В семье его сына Ивана Николаевича (жена Василиса Ивановна, род. в 1805 г.) детей не было (15). В ревизских сказка была показана принадлежность всех Царских к старообрядчеству Рогожского кладбища.

Во второй половине XIX в. в истории рогожского старообрядчества была более известна другая ветвь Царских — «Кононовичей». До сих пор было неясно, в какой степени родства они состояли с И.Н. Царским и Н.Д. Царским (16).

Эта ветвь Царских пошла от крестьянина казённой д. Агрыскова Егорьевского уезда Рязанской губернии Анисима Козьмина (17). Его сын Конон Анисимов (1812—24.06.1884) переселился в Москву, записался сначала в мещанство, в 1849 г. перешёл в купечество (3 гильдия, по Конюшенной слободе). Ещё в 1850 г. (9-я ревизия) он не имел фамилии Царский. В этом году ему было 37 лет, «вдов 1 браком», имел сыновей: Сельвестра (1832—3.11.1897), Егора (1844—14.01.1878), дочерей Анисью (род. в 1836) и Марью (1842—1884, в замужестве Соловьева). Состоял по «поповщинской Рогожского кладбища секте» (18). Фамилией Царский Конону Анисимовичу было дозволено именоваться только в 1853 г. (19).

На наш взгляд, есть достаточно оснований полагать, что эта фамилия была передана другой семье по воле Николы Дмитриевича Царского, и не случайно.

1853 г. был трагичен для семьи Царских. 15 июля скончался Иван Никитич, 23 сентября умер, не оставив потомства, Иван Николаевич (20). Думается, в это время было уже очевидно, что отошла от старообрядчества и семья сына Ивана Никитича – избравшего для себя военное поприще Александра Ивановича (два года спустя он был похоронен уже на Ваганьковском кладбище) (21). Николу Дмитриевичу, одному из «столпов» рогожского старообрядчества, вряд ли хотелось, чтобы его фамилия бесследно исчезла не столько из истории купечества, сколько из истории Рогожского кладбища. Предположительно можно объяснить и выбор наследника – Конона Анисимова: он мог быть сводным братом жены Николы Дмитриевича – Авдотьи Анисимовой (род. в 1791 г.), дочерью Анисима Козьмина от первого брака.

Поселившись в Москве, родоначальник династии Никита Дмитриев приобрёл у одного из ямщиков Тверской ямской слободы стандартной формы участок, в 1805 г., когда был выполнен первый его план (22), входивший во 2-й квартал Пресненской части под №198. Он тянулся от Задней проезжей слободки (будущая 3 Тверская Ямская ул.) до огородов Тверской ямской слободы ямщиков (будущего Миусского лесного ряда, затем Миусской площади). Северная граница домовладения выходила на «вновь прожектированный проезжей переулочек» (будущий Жимцов, ныне пер. Александра Невского). В 1805 г. на углу этого переулка и проезжей дороги стоял деревянный дом, имелись также нежилое строение и навесы, большая часть участка оставалась незастроенной; общая площадь владения составляла 263  $\frac{3}{4}$  кв. сажен.

После покупки у ямщиков пустопорожней земли Миусского поля к 1816 г. площадь участка Никиты Дмитриева возросла почти в два раза, до 580 кв. сажен (купчая была оформлена в 1818 г.) (23). На плане, составленном 29 ноября 1816 г., заверительная надпись владельца: «Вышеписанную меру земли и строение утверждает московской купец Никита Дмитриев, а вместо ево за неумением грамоте и писать подписал сын ево Иван Никитин Дмитриев» (24).

До своей смерти в 1827 г. Никита Дмитриевич к своему домо-

владению ещё прикупил у ямщика Тверской ямской слободы Алексея Михайлова Мезина соседний (справа) участок (в связи с изменением административного деления прежний участок получил №138 1-го квартала Сушевской части, а новоприобретенный — №139). В купчей, окончательно оформленной в 1831 г., было сказано, что «эта самая земля до нашествия неприятельского и всеобщего пожара занимаема была купца Никиты Дмитриева садом и огородом» (25).

Спустя несколько лет И.Н. Царский выкупил ещё два соседних участка: 20 ноября 1833 г. у ямщика Ивана Андреева Белоногова (№175) и 12 июля 1834 г. у А.А. Орловой-Чесменской (№158). (Ранее эти участки составляли один стандартный, под №140.) Таким образом, И.Н. Царский приобрёл в центре Москвы огромную усадьбу с садом (новый №121, старые №156–158). Это обширное домовладение со всеми его каменными и деревянными строениями хорошо видно на плане из Атласа А. Хотева 1851 г., а составная структура участка показана на плане, выполненном в октябре 1851 г. в связи с новым проектом регулирования Миусской площади, утверждённым московским военным генерал-губернатором графом А.А. Закревским 12 марта 1851 г. (26).

В 1837 г. И.Н. Царский решил расширить построенный отцом дом. В это время чуть сдвигалась вперёд красная линия по Задней Тверской улице. Как можно видеть на плане (27), прежде здание с портиком выходило фасадом на проезжий переулок на Миусскую площадь, теперь оно достраивалось слева и фасадом разворачивалось на улицу. Здание было деревянным на каменном фундаменте и с мезонином по фасаду. В окончательном виде дом И.Н. Царского предстает на плане, составленном в марте 1838 г. по «поданному объявлению об освобождении от постоянной повинности» (28). Занимая угловое положение на участке, дом, видимо, имел два фасада, поскольку каждый из выходящих на улицу и переулок объёмов имел центральную деревянную часть. В каждый из этих объёмов со двора вели 2 крыльца. По переулку к дому примыкало стоявшее на участке деревянное жилое строение (видимо, расширенное). Имелись 2 каменных нежилых одноэтажных строения: одно — в глубине участка примыкало к саду; другое, видимо, складское, — по правой меже. Трудно с уверенностью утверждать, где именно находилась старообрядческая мо-

ленная, скорее всего, в деревянном строении по переулку: по-дальше от посторонних глаз и поблизости от хозяйских покоев.

Этот дом имеет большое значение в истории русской культуры не только как место существования старообрядческой моленной, но как место хранения исключительных по своей ценности коллекций И.Н. Царского, снискавших владельцу ещё прижизненную славу.

После смерти отца И.Н. Царский продолжил его дело – торговлю лесом, и по всей видимости, успешно, так как очень быстро перешёл в первую купеческую гильдию. По сведениям П.И. Мельникова-Печерского, его капитал составлял 700 тыс. руб. О его общественной деятельности известно только то, что он несколько лет служил депутатом от купечества в правлении ведавшего городской застройкой IV округа путей сообщения и публичных зданий Министерства путей сообщения (29).

Всецело поглощенный собирательством, И.Н. Царский не столь активно участвовал в старообрядческих делах, как его дядя Никола Дмитриевич. Старообрядческая моленная в его доме на 3 Тверской Ямской улице носила более частный характер, чем у дяди в Царском переулке. Безусловно, И.Н. Царский посещал храмы Рогожского кладбища и поддерживал тесные связи со священством. В 1830 г. он сделал традиционный книжный вклад в Покровский храм – напестольное Евангелие, напечатанное на московском Печатном дворе в 1633 г. и поныне хранящееся в Покровском кафедральном соборе. Для придания своему вкладу богатого вида, И.Н. Царский привлек современных ему книго- и иконописцев: почти все тексты, выполненные в издании киноварью, поверх были прописаны плотным твореным золотом, 4 гравюры искусно раскрашены; в живописи воспроизводится стилистика конца XVI–первой половины XVII вв. (30). На л.495об. киноварью была выполнена вкладная запись: «Сие Евангелие положил вкладу в храм Пресвятыя Богородицы честнаго ея Покрова в старообрядческом кладбище, что за Рогожской заставой, московской купец Иванъ Никитинъ Царской душевнаго ради спасения в лето от сотворения мира 7338, от Рожества Христова 1830-го декабря 15».

В литературе, включая фундаментальный дореволюционный «Московский некрополь», нет сведений о месте захоронения

И.Н. Царского. В сохранившемся в архиве Рогожского кладбища списке захоронений 1886 г. под фамилией Царских указано три участка, №419–421. Лишь обнаружение подлинного плана, к которому был составлен данный список, и изучение помет на нём позволяет утверждать, что знаменитый собиратель был погребён на Рогожском кладбище в глубине участка У (№420), между участками Лубкова (№219) и Клейменова и Кувыкина (№183). Здесь можно прочесть помету: «Ив. Никит», то есть Ивана Никитича Царского. На другом участке под тем же номером, рядом с дорожкой вдоль ограды, между участками П.А. Баулина (№41) и Баркова (№34), судя по помете: «Ив. Никол.» (то есть Ивана Николаевича Царского) были похоронены двоюродный брат и, видимо, дядя коллекционера (31). Род Николы Дмитриевича пресекался, сын и внук Ивана Никитича покинули старообрядчество (Александр Иванович в 1855 г. и Александр Александрович в 1887 г. были похоронены на Ваганьковском кладбище) (32), таким образом, их могилы на Рогожском кладбище к началу XX в. могли и не сохраниться.

Иван Никитич Царский был одним из крупнейших отечественных коллекционеров. М.П. Погодину принадлежит точная характеристика его большого вклада в русскую культуру, сделанная ещё при жизни собирателя, в 1849 г.: «И.Н. Царский во всю свою жизнь уделял часть своих избытков не на мраморные стены, не на бархатные подушки, не на золотые картины, не на лихих рысаков и златокованую сбрую, но на собрание и сохранение драгоценнейших отечественных памятников, во славу Отечества» (33). Спустя полвека столь же высоко оценил труды собирателя автор биографической заметки: «Имя И.Н. Царского хорошо известно и дорого всякому занимающемуся русской историей и археологией; ему многим обязана наша историческая наука и археология, хотя он вовсе не был подготовлен к прославившему его делу, — последнее было совершенно чуждо его главным занятиям» (34). Заметим, что последняя оговорка не совсем верна: интерес к древности отличал купеческую старообрядческую среду. Крупными коллекционерами и большими знатоками стали и близкие к Царскому Рахмановы и К.Т. Солдатенков.

Собрание И.Н. Царского насчитывало 800 рукописей, 444 книги старой печати и 340 юридических актов и включало большое ко-

личество уникальных памятников, в частности пергаменную Кормчую XIII в. древнеславянской редакции (в научной литературе получившую название по имени последнего владельца, графа А.С. Уварова – «Уваровская кормчая») и экземпляр первопечатного Апостола 1564 г. из библиотеки Ивана Грозного. Именно из его коллекции происходят хорошо известные в науке Сборник А.М. Курбского, подлинные рукописные книги Кариона Истомина. Редкие списки агиографических памятников послужили основой для классической работы В.О. Ключевского «Древнерусские жития святых как исторический источник» (1871).

Собрания рукописей и старопечатных книг имели печатные описания, вышедшие ещё при жизни владельца (35). П.М. Строев (учтём его громадный археографический опыт и подробное знакомство со многими собраниями) очень высоко ценил рукописную коллекцию И.Н. Царского: «Собрание Царского, – писал он в предисловии к описанию, – принадлежит к замечательным в своем роде: числом и достоинством рукописей оно не отстаёт от прочих, а разнообразием их превзойдёт некоторые. Ревностный Собиратель, кажется, наиболее старался о последнем» (36). И далее отметил: «Остается заключить пожеланием, которое, без сомнения, разделит со мною все Патриоты просвещенные: ревностный и почтенный Собиратель да упрочит свое Собрание навсегда целым и да не погибнет оно подобно многим частным библиотекам, от которых остались только каталоги или безкаталожная недолговечная память» (37).

И.Н. Царский действительно последовал этому совету. Обнаруженное нами собственноручно подписанное письмо И.Н. Царского графу А.С. Уварову от 5 мая 1853 г. свидетельствует, что к этому времени, то есть по крайней мере за 2 месяца до смерти собирателя, его коллекция была продана адресату и уже находилась в его имении Поречье (38).

А.С. Уваров приобрёл у Царского все рукописи и часть собрания старопечатных книг; другую часть книг приобрел В.П. Орлов-Давыдов (обстоятельства этой продажи не известны). В 1917 г. все собрание воссоединилось в Отделе рукописей и старопечатных книг Государственного исторического музея: из имения Поречье поступили коллекции Уварова (позже материалы архивного характера были переданы в Отдел письменных источников и находятся в

составе фонда 17), а из имения Отрада – библиотека Орлова-Давыдова.

Гораздо менее известно о составе и судьбе ценной коллекции икон, собранной И.Н. Царским. По всей видимости, она находилась в его домашней моленной, которая после его смерти перестала существовать (наследники Царского перешли в официальную церковь). Было ли собрание образов передано кому-то из старообрядцев или продано целиком или по частям, никаких сведений не обнаружено.

После смерти И.Н. Царского и его сына Александра наследниками всей недвижимости по определению Московской палаты гражданского суда от 20 мая 1856 г. стали вдова А.И. Царского Прасковья Федоровна (во втором браке Борисова) и их дети дворяне Александр и Владимир Александровичи Царские (39). Как можно судить по документации, отложившейся в деле по домовладению на 3 Тверской Ямской улице, их финансовые дела шли не блестяще.

Большой вклад в историю старообрядчества внёс дядя Ивана Никитича – Никола Дмитриевич. Он обосновался в Москве по соседству со старшим братом. По всей видимости, сразу после войны 1812 г. приобрёл 2 домовладения в Сущёвской части (№490 и 484) справа от Тверской заставы, на том участке, где ранее располагался огород ямщика А.И. Морковкина, а позже был построен старообрядческий храм свт. Николы. В середине 1830-х гг. этот участок был окончательно застроен хозяином (40): на Лесной проезд (ныне Лесная ул.) выходил фасадом большой каменный двухэтажный дом (в верхнем этаже располагались покои, в нижнем – лавка; со двора примыкала двухэтажная галерея на каменных столбах). В глубине участка отделенное садом от границы по Камер-Коллежскому валу стояло П-образное в плане нежилое деревянное строение, в котором находилась знаменитая Царская моленная. В общих чертах эти постройки сохранились и спустя полтора десятилетия, что видно на плане, помещенном в Атласе А. Хотева 1852 г. (41).

Давая обзор частным московским моленным, принадлежавшим к Рогожскому кладбищу, П.И. Мельников-Печерский особо выделял 3 моленные, которые были устроены с алтарями и престолами: «а) в доме бывшего попечителя Рогожского кладбища Ни-

колая Дмитриевича Царского, близ Тверской заставы, в Сушевской части, едва ли не на месте существовавшего до 1771 года старообрядческого кладбища; б) в доме бывшего попечителя Павла Филипповича Дунякова, у Москворецкого моста, в Пятницкой части; и в) в доме купца Григорья Степановича Рылова, за Большим Каменным мостом, в Якиманской части» (42).

Таким образом, моленная в Царском переулке была главной для проживавших на территории Тверской ямской слободы старообрядцев. Наименование свое во имя свт. Николы Чудотворца домовый храм, без сомнения, получил по имени небесного покровителя его основателя.

Никола Царский был одним из «столпов» московского старообрядчества. Он принимал в делах старообрядчества более деятельное участие, чем его брат и племянник. Документально подтверждается, что в 1827–1830 гг. Никола Дмитриевич был попечителем Рогожского богаделенного дома. Даже по немногим документам, сохранившимся в архивах от времени попечительства Николы Дмитриевича Царского, видно, что он одним из первых столкнулся с проблемами, вытекавшими из нового правительственного курса на «усиление борьбы с расколом». Как и другие представители именитого московского купечества, заботившиеся о сохранении Рогожского старообрядческого центра, Н.Д. Царский понимал печальную перспективу развития событий. Поэтому он принял участие в знаменитом Рогожском соборе 1832 г., на котором было принято историческое решение о восстановлении трехчинной иерархии. Он стал одним из главных жертвователей средств для отправления старообрядческих посланцев на поиски истинного архиерея, хотя, будучи, видимо, осторожным по натуре, стал настаивать на ином варианте решения проблемы: призвал ходатайствовать перед правительством о восстановлении правил 1822 г. и разрешении приёма беглых попов. К его партии примкнуло рогожское священство и попечители кладбища Леонтий Дмитриевич Мотылев и Иван Кирсанович Белов (43).

В середине 1850-х гг., во времена активного наступления на старообрядчество и запрета купцам-старообрядцам получать свидетельства 1-й гильдии, Н.Д. Царский записался временным 3-й гильдии купцом Кожевнической слободы (44). В это время ему принадлежало несколько домовладений: №34 и 72 по Большой



Тверской Ямской ул., у самой Тверской заставы, №460 по Лесной ул. на Миусской площади и №484 и 490, представлявшие единое владение, где находилась моленная (45). На невестку Василису Ивановну Царскую были записаны два участка по Лесной улице: №461 (соседний с №460) и 482, рядом с Царским переулком (46).

Между 1833 и 1850 гг. скончалась супруга Николая Дмитриевича Дарья Алексеевна, в 1853 г. умер сын Иван Николаевич (47).

Николай Дмитриевич умер 10 июля 1861 г. Эта дата выясняется из дела, которое было заведено в августе 1861 г. секретной частью канцелярии московского военного генерал-губернатора и касалось основанной им моленной.

21 августа 1861 г. исполнявший должность московского обер-полицмейстера граф Крейц обратился к генерал-губернатору П.А. Тучкову с секретной докладной запиской, в которой сообщалось, что в доме Н.Д. Царского осталась старообрядческая моленная, «которую местная полиция по причине того, что после Царского не осталось ближайших родственников, предполагает запечатать», однако, поскольку моленная «существует с давняго времени и в настоящее время находится в прочном виде», прихожане (21 человек) подписали ходатайство «о дозволении продолжать в молельне Царского, до уничтожения оной от ветхости, богослужение; при чем присовокупили, что Царский оставшееся после него имущество и дома завещал продать и вырученные от продажи деньги раздать в милостыню» (48).

4 сентября 1861 г. московский военный генерал-губернатор распорядился «раскольническую моленную объявить не действительною, с тем чтобы по продаже его дома, согласно духовному завещанию Царского, было донесено мне, в чью собственность он поступит» (49).

В ответном рапорте от 9 октября 1861 г. было доложено, что «дом умершаго почётнаго гражданина Царскаго, в коем помещается раскольническая моленная, душеприказчиками его, Царскаго, продан московским купеческим женами Анне Соболевой и Аксины Рахмановой, состоящим в расколе по Рогожскому кладбищу» (50).

Таким образом, несмотря на сложные обстоятельства, душеприказчикам Н.Д. Царского удалось выполнить волю покойного,

а прихожанам Царской моленной сохранить свой храм действующим. По новым владельцам, которым он принадлежал следующие полвека, его стали называть Рахмановским (51).

Царских с полным основанием можно отнести к лучшим представителям московского старообрядческого купечества. Выходцы из подмосковных крестьян, они активно занялись предпринимательской деятельностью и достигли большого благосостояния. Свои капиталы направляли в торговый оборот – и на поддержку старообрядчества, а И.Н. Царский ещё и на собирание коллекции, явившейся значительным вкладом в отечественную культуру. Приобретая обширные домовладения, Царские создавали в своих домах моленные, одна из которых, в Царском переулке, по сути, являлась приходским храмом, предшественником каменного Никольского, построенного на этом месте в 1914–1916 гг. по проекту А.М. Гуржиенко и существующего поныне.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Материалы для истории московского купечества. Т.9. М., 1889. С.281.
2. Там же. Т.4. С.61.
3. Там же. Т.6. С.234.
4. Там же. Т.5. С.367.
5. Там же. Т.6. С.234.
6. Там же. Т.7. С.232.
7. Там же. Т.7. С.236.
8. Там же. Т.6. С.234, 236. Как видно из материалов 6–8 ревизий, в первой четверти XIX в. активно шёл процесс получения фамилий выходцами из крестьян, которые и в купечестве сохраняли традиционную систему наименования по отцу: «Дмитриев», «Васильев», «Семенов» и т.д.
9. На плане домовладения 1834 г. он названия еще не имел (ЦАНТДМ. Ф.1. Оп.14. Д.786. Ед.1. Л.1).
10. Мельников П.И. Полн. собр. соч. Т.7. С.301, 209. В середине XIX в. с. Вохна стало именоваться Павловским посадом (Богородский уезд).
11. Мельников П.И. Полн. собр. соч. Т.7. С.301.
12. Материалы для истории московского купечества. Т.7. С.232, 233.
13. Там же. Т.8. С.257. В составленном А.В. Стадниковым «Списке московских купцов-старообрядцев XIX–начала XX в.» Иван Никитич

Царский ошибочно назван Иваном Николаевичем, а род его занятий неверно прочитан в документе ЦИАМ: «мясная торговля» вместо «льсная торговля». См.: Стадников А.В. Московское старообрядчество и государственная конфессиональная политика XIX–начала XX в. М., 2002. С.235.

14. Материалы для истории московского купечества. Т.8. С.306–307.

15. Там же. Т.8. С.307; Т.7. С.233.

16. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.299.

17. Московский некрополь. СПб., 1908. Т.3. С.293. В этом источнике фамилия «Царский» усвоена и крестьянину Анисиму Козмину, и его жене Марии Абрамовой (1784–6.06.1848). На самом деле это является позднейшей интерполяцией. Мария Абрамова могла быть похоронена на родовом участке сына, который, судя по более достоверным источникам, только позже мог называться участком Царских.

18. Материалы для истории московского купечества. Т.8. С.148.

19. Там же. Т.9. С.129.

20. Там же. Т.9. С.281.

21. Московский некрополь. Т.3. С.294. Установить родственные связи похороненных на Ваганьковском кладбище Царских с Иваном Никитичем Царским позволяют обнаруженные нами документы по его домовладению (см. ниже).

22. ЦАНТДМ. Ф.1. Оп.14 (Сушевская часть). Д.210. Ед.1. Л.1.

23. Там же. Ед.8. Л.1.

24. Там же. Ед.3. Л.1.

25. Там же. Ед.8. Л.1.

26. Там же. Ед.8.

27. Там же. Ед.6. Л.1.

28. Там же. Ед.7.

29. Рудаков В. Царский, Иван Никитич // Русский биографический словарь. Т.: Фабер–Цявловский. СПб., 1901. С.452.

30. Древности и духовные святыни старообрядчества: Иконы, книги, облачения, предметы церковного убранства Архиерейской ризницы и Покровского собора при Рогожском кладбище в Москве / Под общей ред. Е.М. Юхименко. М., 2005. С.229–229, №149.

31. Юхименко Е.М. План Рогожского некрополя и список захороненных 1885–1886 гг. // Старообрядчество в России (XVII–XX в.). Вып.4. М., 2010. С.717, 727, 743.

32. Московский некрополь. Т.3. С.293–294.

33. Цит. по: Рудаков В. Царский, Иван Никитич // Русский биографический словарь. Т.: Фабер–Цявловский. СПб., 1901. С.453.

34. Там же. С.452.

35. Строев П.М. Описание старопечатных книг славянских, находящихся в библиотеке московского первой гильдии купца и Общества истории и древностей российских благотворителя Ивана Никитича Царского. М., 1836; Он же. Описание старопечатных книг славянских, служащее дополнением к описаниям библиотек графа Ф.А. Толстого и купца И.Н. Царского. М., 1841; Он же. Рукописи славянские и российские, принадлежащие почётному гражданину и Археографической комиссии корреспонденту Ивану Никитичу Царскому. М., 1848.
36. Строев П.М. Рукописи славянские и российские С.III.
37. Там же. С.V.
38. ОПИ ГИМ. Ф.17. Оп.1. Ед.354. Л.223–224.
39. ЦАНТДМ. Ф.1. Оп.14. Д.210. Ед.14. Л.3об.
40. ЦАНТДМ. Ф.1. Оп.14. Д.791. Ед.1. Л.1; там же. Д.786. Ед.1. Л.1.
41. Алфавитный указатель к плану столичного города Москвы, составленному... А. Хотевым. М., 1852–1855. С.127.
42. Мельников-Печерский П.И. Собр. соч. Т.7. С.249. Иногда владельцем этой моленной ошибочно называют Ивана Никитича Царского. См.: Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С.300.
43. Мельников П.И. Полн. собр. соч. Т.7. С.266, 293–295, 305.
44. Материалы для истории московского купечества. Т.9. М., 1889. С.281.
45. Алфавитный указатель к плану столичного города Москвы, составленному... А. Хотевым. М., 1852–1855. С.127.
46. Там же. С.128.
47. Там же. Т.7. С.233; Т.8. С.307.
48. ЦИАМ. Ф.16. Оп.110. Д.1362. Л.1–1 об.
49. Там же. Л.2.
50. Там же. Л.3.
51. Подробнее см.: Юхименко Е.М. Старообрядческий храм у Тверской заставы // На память будущему: Альманах. М., 2011. С.70–80.



И.И. ДАВЫДОВА

**С.П. РЯБУШИНСКИЙ:  
В ПОИСКАХ РУССКОЙ СТАРИНЫ И ВЕЧНОЙ КРАСОТЫ**

«Ты, конечно, слышал, что раньше называлось древнерусским искусством в области иконописания — темные, прокоптелые, с едва заметными изображениями, плохого исполнения иконы. Это понятие жило до последних лет! Я не касаюсь старообрядческих моленных, где были собраны великолепные иконы, но по большей части миниатюрного письма, так называемые «строгановские», а новгородских, псковских, старомосковских, северных и т.д. почти не было или были, но не такие, какие в последствии мне удалось открыть в моем собрании древностей» (С.П.Рябушинский) (1)

Степан Павлович Рябушинский (05.06.1874–19.09.1942) в истории возрождения древнерусского искусства занял почётное место исследователя, реставратора, коллекционера икон древнего письма. Будучи почётным гражданином и видным старообрядческим деятелем г. Москвы, он стремился обогатить религиозную жизнь, создать экономическую платформу и научную базу для дальнейшего возрождения к жизни древней русской иконописи, задвинутой в XVIII–XIX вв. на задний план духовной жизни России западными религиозными картинами. Потомственный купец в третьем поколении С.П. Рябушинский успешно совмещал обязанности директора «Товарищества Мануфактур П.М. Рябушинского с сыновьями» с активной деятельностью в научной и исследовательской жизни Императорского Московского Археологического Института им. Императора Николая II, где был известен как учёный археолог, благотворитель «на пользу просветительских учреждений» (2). В 1906–1910 гг. С.П. Рябушинский был попечителем Рогожского богаделенного дома и Московской старообрядческой общины Рогожского кладбища (МСОРК), а в 1913–

---

*Давыдова Ирина Исаговна* — искусствовед, ст.н.с. Музея А.М. Горького ИМЛИ РАН

1918 г. – почётным блюстителем училищ Рогожского кладбища, председателем Комиссии по охране древностей и редкостей храмов Рогожской общины и её книгохранилищного фонда.

Этот список далеко не полный. В справочнике «Вся Москва» за 1917 г. о С.П. Рябушинском сказано: «казначей Российского Общества Зелёного Креста, член Товарищества Окуловской писчебумажной фабрики В.И. Пасбург, выборный Московского Биржевого Общества, член Сокольнического клуба спорта, московского клуба автомобилистов и Московского общества воздухоплавания» (3).

Все упомянутые выше регалии С.П. Рябушинского подробно описаны в его послужном списке (4) и индивидуальной ведомости на представление его к чину Мануфактур-советника (5) при ИМАИ: «за выдающиеся заслуги перед Институтом имею честь покорнейше просить Московскую Купеческую Управу не отказать в уведомлении, не встречается ли к сему препятствий и не найдет ли Московская Купеческая Управа возможным с своей стороны присоединиться к означенному представлению» (6). Однако, С.П. Рябушинскому было отказано в чине: «Биржевой комитет считает себя некомпетентным оценивать заслуги деятелей по археологической части, как и не считает, в то же время, правильным присвоение по такому роду деятельности награды, предназначенной, исключительно, для деятельности на поприще торгово-промышленном» (7).

Отсутствие других знаков отличия у С.П. Рябушинского вовсе не означает, что поле деятельности С.П. Рябушинского было ограничено или этот человек не стремился быть максимально полезным обществу. Главные его «заслуги и отличия» в духовной жизни страны – это детальные статьи по технике иконописи и реставрации икон – «Изображение Воскресения Христова», «О реставрации и сохранении древних святых икон», «Божия Матерь Одигитрия Смоленская» и др., а также кропотливая работа по сохранению древних икон, исследованию истории христианских памятников и возрождению великолепных образцов древнего иконописного искусства, собранных и частично атрибутированных С.П. Рябушинским до начала страшного богоборческого лихолетья в России. Но и после 1918 г., будучи уже в эмиграции, С.П. Рябушинский не оставлял своего любимого занятия, совершенствуя обретенный на Родине опыт в организованном совместно с В.П. Рябушинским Обществе «Икона» (1927). Каков это

был прежде уровень, свидетельствуют ныне хранящиеся в Государственной Третьяковской галерее 54 иконы, самая значительная в научно-культурном отношении часть иконописных подлинников, оставшихся в этом музее после национализации особняка С.П. Рябушинского на М. Никитской, 6.

Всплеск профессионального коллекционирования древнерусских икон пришелся на начало XX в. В то время по всей России, уже заражённой революционными идеями, многие крестьяне могли себе позволить расстаться с родовыми реликвиями, продавая их интересующимся покупателям за незначительную сумму. Постепенно это переросло в прибыльный бизнес. По признанию А.А. Карзинкина коллекционеру И.С. Остроухову от 27.07.1917 г. о начале своего занятия, примерно так обстояли дела на заре всероссийского собирательства: «цены на иконы еще не были вздуты и за свое первое „Вознесение“ он (С.П. Рябушинский. — *И.Д.*) заплатил перекупщику всего лишь 500 р.» (8).

Как профессионал, С.П. Рябушинский стал заниматься древней иконописью уже в 1903 г. и сравнительно «быстро набил руку», что позволило к 300-летию царствования Дома Романовых представить подготовленной и просвещённой публике свою лучшую коллекцию древнерусского искусства. В каталоге «Выставка древне-русского искусства, устроенная в честь 300-летия Дома Романовых» его уникальное собрание, помимо иконописи, содержит информацию о таких раритетах церковного обихода, как шитьё (плащаницы, воздухи, покровцы), элементы древнего иконного облачения (оклады, венцы, цаты, наугольники), утварь (церковный фонарь) и рукописные Евангелия, датированные XV–первой половиной XVII вв. Практически вся эта сокровищница была возвращена к жизни С.П. Рябушинским дома, где под реставрационные работы была отведена значительная часть особняка на М. Никитской, 6. Организовав здесь профессиональную реставрационную мастерскую по расчистке древних икон, коллекционер полностью доверил её старообрядцам-иконникам отцу и сыну А.В. и А.А. Тюлиным. Год создания и обустройства мастерской датируется приблизительно тем же временем, что и художественное оформление молельни в особняке: 1904 г. — эта датировка помечена рукой Ф.О. Шехтеля в авторском эскизе.

Следует отметить, что упомянутая выше юбилейная выставка

частных собраний 1913 г. стала первой в России подобной акцией и сразу же обрела всемирный успех, причём, во многом, благодаря стараниям учёного археолога и собирателя С.П. Рябушинского, признавшего в 1933 г. в письме своему брату В.П. Рябушинскому: «Между прочим, выставка 1913 года русских икон и древностей в Деловом дворе была устроена мною, по моей инициативе, за мой счёт». Газеты наперебой писали об успехе возрождения русской иконы как высоко-духовного, нравственного, символического древнего произведения: «Вот с этого момента только и можно рассчитывать, что русские иконы или, вернее, вся в целом красота мощного «соборного, до-личного, анте-джоттеского» искусства, станет понятной и целебной в полной мере. С этого момента художники вспомнят о своём настоящем назначении — не тешить и злить толпу, а честно, смиренно, с затаённым вниманием выявлять в подлинных символических образах то, к чему их учит мировая жизнь в целом». (9)

Эта выставка, устроенная Императорским Московским Археологическим Институтом им. Императора Николая II по инициативе Ст.П. Рябушинского, курировалась созданным при институте специальным комитетом под Августейшим покровительством Его Императорского Высочества Великого Князя Александра Михайловича Романова. Согласно ранее цитированной ведомости, «расходы Ст.П. Рябушинского на устройство этой выставки потребовали примерно 20000 рублей» (10).

Как видно из пояснительной справки каталога «Выставка древне-русского искусства, устроенная в честь 300-летия Дома Романовых», вся описательная часть I раздела (иконопись) была подготовлена С.П. Рябушинским и его личным реставратором А.А. Тюлиным. К открытию экспозиции он издал репрезентативный каталог с богатыми цветными и тоновыми фототипиями, а также выпустил сокращённый вариант этого каталога со вступительной статьёй П.П. Муратова, где были перечислены памятники, собраны открытки, а отдельные иллюстрации и пр.

Все усилия С.П. Рябушинского, предпринятые в тот период, по его собственному свидетельству, должны были стать всеобщим и ярким утверждением истинной красоты древнерусской иконы. Из каталога «Выставка древне-русского искусства, устроенная в честь 300-летия Дома Романовых», видно, что коллекция С.П. Ря-



бушинского – это собрание одних только шедевров, первоклассных образцов новгородских, псковских, старомосковских, строгановских (устюжских) писем. По своему культурному значению и научной ценности оно не уступало известным собраниям – о. Исакия (Носова), Д.И. Силина, Г.О. и М.О. Чириковых, М.И. Тюлина, И.С. Остроухова, Н.П. Лихачева, А.В. Морозова, В.Н. и Б.И. Ханенко, И.К. Рахманова, П.И. Харитоненко, Б.Н. Протопопова. Нередко в адрес Степана Павловича делались хвалебные отзывы. «Собрание его, – пишет один из авторов только что вышедшего в 1914 г. сборника «Русской иконы», – заслуживает свою славу непогрешимой художественно-исторической ценностью входящих в него икон». (11)

Но порой в адрес богатого коллекционера звучала необоснованная критика. Известный художник-архитектор И.Е. Бондаренко, ученик Ф.О. Шехтеля, в 1912 г. писал: «Собрание его было интересным по подбору немногих, но очень ценных в художественном отношении образцов древнерусской живописи. Понимал ли Рябушинский ценность своего собрания? Сомнительно. Он верил своим приказчикам, поставщикам и угождающим комиссионерам, хитроумным иконописцам» (12).

Тенденциозен И.Е. Бондаренко и в отношении особняка С.П. Рябушинского: «Дом выстроен в стиле самого безнадежного модерна. И непонятно, как могли ужиться интерьеры и вся обстановка крайнего декаданса с тут же устроенной домашней молельной» (13).

Но что такое субъективные оценки, если в нашем распоряжении письмо Степана Павловича к брату Владимиру, датированное 1933 г.?! В нём коллекционер описывает обстоятельства, которые побудили его всерьёз заниматься собирательством иконописи, а чуть позже посвятить себя реставрационной деятельности. «Моё стремление и желание, – пишет С.П. Рябушинский, – было создать такое собрание, в котором были бы одни только шедевры древнерусского иконописного искусства, чтобы показать (миру. – *И.Д.*) красоту древнерусской иконы». Относительно мотивов создания реставрационной мастерской он отметил следующее: «Сразу я не мог понять, где старое письмо, где подделка, где реставрация. Покупал и не понимал, что покупаю. Решил создать свою мастерскую, чтобы разобраться в делах» (14).

Доказательством этой плодотворной работы и явилась юбилейная выставка 1913 г., где экспонаты из коллекции С.П. Рябушинского более чем на половину были представлены великолепными иконописными образцами Древней Руси.

Становлению С.П. Рябушинского как профессионала, безусловно, помогло не только полученная им практика реставрации в домашней мастерской, но и учеба в Императорском Московском Археологическом Институте им. Императора Николая II – высшем учебном заведении, учреждённом на частные средства (15).

Интересен факт. При значительном финансовом состоянии С.П. Рябушинский не претендовал на особое к себе отношение. 19 июня 1907 г. он и его жена А.А. Рябушинская подают прошения на имя Директора ИМАИ А.И. Успенского с просьбой принять их вольнослушателями в институт. Вот подробный текст настоящего прошения под №99, написанного от лица С.П. Рябушинского: «Покорнейше прошу Ваше Высокоблагородие принять меня в число вольнослушателей вверенного Вам института. Образование получил в Частном реальном училище Воскресенского (1892–год окончания. – И.Д.). При сем, прилагаю фотографическую карточку. Мой адрес: Москва, Малая Никитская улица, дом А.А. Рябушинской. Потомственный почетный гражданин Степан Рябушинский» (16).

В аналогичной форме написано и прошение его жены. Правда, в отличие от мужа, её образование было домашним. Таким образом, зачисление Советом института четы Рябушинских в категорию вольнослушателей объясняется тем, что С.П. Рябушинский не имел первичного высшего образования, которое могло бы ему позволить стать действительным слушателем. «Положение об ИМАИ», утвержденное 31 января 1907 г. Николаем II: «Лица же, не получившие высшего образования, допускаются в институт, по усмотрению его Совета, лишь в качестве вольнослушателей». Только когда «вольнослушатель обнаружит отличные познания на устных испытаниях и успешно защитит диссертацию, Совет может присудить ему звание учёного археолога или учёного архивиста и зачислить его в действительные члены института» (17).

В послужном списке С.П. Рябушинского в графе «класс должности» значится «V-й класс» (18). Как объясняет Положение в 15-м пункте: «Почётным членам института (мужеского пола), пока

они состоят в этих званиях, присваиваются пятый класс по должности и пятый разряд по шитью на мундире ведомства Министерства народного просвещения».

Чтобы оценить уровень научной подготовки С.П. Рябушинского, достаточно проанализировать его первую фундаментальную статью о древнем христианском памятнике (см. ниже), которая была написана, по сути, за два с небольшим месяца обучения в ИМАИ (23.09.1907–01.12.1907).

В течение 1906 и 1907 гг. коллекционер активно посещал Рим. «Вечный город», по словам С.П. Рябушинского, – это настоящая «колыбель христианства» (19). Здесь он собирает документальные материалы по истории христианской церкви Santa Maria Antiqua (VI в.), открытой из руин Итальянским археологическим обществом (ИАО) в 1902 г.

Статья С.П. Рябушинского вышла под названием «Интересный памятник христианской старины (Древняя церковь Богородицы – S. Maria Antiqua – в Риме)» и была опубликована в церковно-общественном старообрядческом журнале «Церковь» (1908, №6–9), учреждённом в том же году на средства коллекционера.

Как археолог и человек верующий, он буквально негодует на итальянских археологов из ИАО, которые совершенно по-варварски отнеслись к охране древнеримского памятника. «Фрески помещаются под открытым небом, на них льет дождь, кругом сырость, а они даже не закрыты. Только некоторые из них завешены тонкими циновками, и ветер, качая их, бьет по фрескам и стирает рисунок и краски» (20).

В годы знакомства с Римом и его историей руководство Итальянского археологического общества не разрешило С.П. Рябушинскому сделать фотографии и акварельные копии с фресок, сославшись на законные «авторские» права: «ИАИ никому не даст разрешения до тех пор, пока само не издаст труда об этом интереснейшем памятнике» (21). Пришлось А.И. Успенскому написать министру юстиции Н.В. Муравьеву: «Ваше Высокопревосходительство, Милостивый Государь Николай Валерианович! Имею честь покорнейше просить Вас оказать Ваше просвещенное содействие слушателю вверенного мне Московского Археологического Института Стефану Павловичу Рябушинскому в получении разрешения снимать фотографии и рисунки S. Maria Antiqua a Roma.

Истинно почитающий Вас и искренно Вам преданный Директор Института А.И. Успенский» (22).

Научная сторона статьи С.П. Рябушинского превосходна по её детально-аналитическому и повествовательному описанию. Некоторые фрагменты фресок дешифрованы по одной только узнаваемой детали. Например, по сохранившемуся четырёхугольному голубому нимбу, характерному для почерка «древней византийской фресковой живописи», был «узнан» образ святителя папы Адриана I (23) и однозначно засвидетельствован во фреске. Таким образом, по характерной детали исследователь смог определить и время росписей – конец VIII в., и персонифицировать образ, так как папа Адриан I занимал папский престол с 772 по 795 г.

Или ещё одна художественная деталь, родственная старообрядческой молельне в доме самого С.П. Рябушинского, лаконично описавшего в статье стены храма и указавшего на их стилевую характеристику: «все они от пола покрыты живописью, изображающей висящую занавесь, сверх занавеси все стены украшены фресками, часть которых хорошо сохранилась», «занавесь написана в два тона – белый и темно-коричневый» (24). Такой приём стенописи указывает на отличительный принцип оформления церковного интерьера в раннехристианские времена. Такой же приём использует С.П. Рябушинский и в собственной молельне, тем самым намекая на родство времён древнехристианской и старообрядческой церкви. Последняя, как известно, до 17 апреля 1905 г. была гонима.

Определение библейского сюжета по сохранившимся символическим атрибутам – это ещё одна отличительная особенность работы старообрядца-исследователя. Так, найденная в S. Maria Antiqua полусохранившаяся нижняя часть фрески трактуется С.П. Рябушинским как «Сон Иосифа». Цельность фрески была уничтожена временем, и это могло затруднить определение сюжета, поскольку названия пишутся, как правило, в верхней части стены, которая к XX в. попросту не дождала. Но, отлично зная темы Священного Писания, С.П. Рябушинский наизусть воспроизводит сохранившиеся остатки фрески, доказывая даже по отрывочным надписям настоящий сюжет: «остатки латинской надписи читаем так: в конце верхней строки *neg(otiatori)* – купцу, нижняя строка *a fratribus suis* (братьями своими)». Следовательно, делает вывод С.П. Рябушинский, речь идёт об Иосифе, проданном род-

ными братьями купцу, доставившему его в Египет. На практически разрушенной фреске восстановлена повествовательная динамика: купец – караван – верблюд.

Но не только выбранные из статьи С.П. Рябушинского знаменательные сюжеты показывают глубокую осведомленность автора в текстах Священного Писания. Есть другие характеристики его религиозного познания. К примеру, изумительная по замыслу фреска представляет момент разговора пророка Исаяи с больным царем израильским Езекией. Царь показан на фреске повернутым спиной к зрителю. И уже одно это движение помогает С.П. Рябушинскому «прочитать» фреску, подчеркнуть в её необычной художественно-смысловой трактовке не импровизацию иконописца (это категорически не допускалось в иконописи), но буквально дословно воспроизвести библейский текст: «лица Езекии не видно, потому что художник взял тот момент, когда «обрати Езекия лице свое ко стене и помолился ко Господу» (25).

В последней, VII, главе статьи-исследования С.П. Рябушинский описывает Крест-распятие Господа Иисуса Христа. При внимательном осмотре Креста-распятия VIII в. видно, что Спаситель, одетый в хитон с короткими рукавами, изображён по православному канону: «обнаженные руки распростёрты по прямой линии на перекладине креста и пробиты круглыми гвоздями. Изпод хитона видны нижние части пригвождённых ног, которые расположены на древе крестном рядом, одна возле другой и пробиты каждая своим гвоздем» (26)

Ясно, продолжает далее автор, что подобное Распятие создано в Римской церкви до разделения церквей, когда появилась его характерная католическая разновидность, где Пречистое тело Спасителя свисает, являя тем самым телесную кончину Его, и где ноги Его, положенные одна на другую, пропаты одним гвоздем. Описывая сюжет Распятия, С.П. Рябушинский отмечает, что сюжет одномоментно вбирает в себя 3 действия: само Распятие, обращение Спасителя к Богородице, чтобы Она стала матерью для Его любимого ученика Иоанна, а также к самому апостолу, которому, в свою очередь, надлежит стать для Богородицы сыном. Тут же между фигурами Богородицы и апостола Иоанна помещены маленькие фигурки воинов – Лонгина, прободающего копием ребро Спасово, и воина, который на слова Спасителя «жажду»

вместо воды подал на губке уксус. И ещё один важный момент — фоном изображены потухшие светила небесные в момент крестной смерти Спасителя. Как подчеркивает С.П. Рябушинский, «это новый момент из истории (иконографии. — *И.Д.*) Распятия» (27).

Статья «Интересный памятник христианской старины (Древняя церковь Богородицы — S.Maria Antiqua — в Риме)», как явление преимущественно наблюдательного и аналитического характера, также насыщена агиографическими подробностями. Так, сцены из мученической кончины свв.Кирика и матери его Иулитты (VIII в.) помогли исследователю и археологу Рябушинскому восстановить неизвестные факты жизни и смерти этих первомучеников. «Все эти картины страданий свв. Кирика и Иулитты, — мыслит автор, — тщетно стали бы вы искать в житии этих святых, как передают его Четьи-Минеи. Некоторых моментов совсем там нет. Некоторые, — например, кончина св.Кирика, — описаны иначе» (28).

В 1911 г. Степан Павлович Рябушинский успешно закончил основной курс специализированных наук и получил почётное звание учёного археолога. К сожалению, пока отсутствуют факты, подтверждающие научную деятельность и окончание Анной Александровной Рябушинской ИМАИ, так как в архивах института её документы отсутствуют. Можно предположить, что её роль в научной жизни ИМАИ была всего лишь вспомогательной.

В отчёте о 10-летней деятельности ИМАИ, то есть незадолго до эмиграции, С.П. Рябушинский значится как единственный преподаватель по технике древней иконописи (29). Судя по такой лаконичной строчке, Степан Павлович Рябушинский действительно осуществил свою мечту и реально приблизился к русской старине и вечной красоте.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Письмо С.П. Рябушинского к В.П. Рябушинскому // Общество «Икона» в Париже. В 2-х тт. Т.1. С.46.
2. ЦИАМ. Ф.376. Оп.3. Д.27. Л.80об.
3. «Вся Москва» — городской адресно-именной справочник, 1917 г.
4. ЦИАМ Ф.376. Оп.2. Д.118. Л.1об., 2об., 4.
5. «Мануфактур-советник — почётное звание, которым награждались

купцы, пробывшие в первой гильдии 12 лет подряд, или за особые заслуги в области торговли и промышленности; это звание было приравнено к 8-му классу гражданской службы» //Словарь редких и забытых слов. В.П.Сомов. М., 1996.

6. ЦИАМ. Ф.376. Оп.2. Д.118. Л.11.
7. Там же. Л.12.
8. ОР ГТГ. Ф.10. Д.3025. л.1.
9. ОР ГТГ. Вырезка статьи «Художественные письма. Иконы и новое искусство» из газеты «Речь» №93, 1913г.
10. ЦИАМ Ф.376. Оп.3. Д.27. Л.80об.
11. Щекотов Н.М. Иконопись как искусство // Русская икона №2, С.128.
12. Москва в начале XX века. М., 1997. С.212.
13. Там же. С.75.
14. Общество «Икона» в Париже. В 2-х тт. Т.1. С.45–46.
15. Положение о МАИ // Москва в начале XX века. С.156.
16. ЦИАМ Ф.376. Оп.1. Д.3408. Л.1.
17. Положение. Указ. соч. П.4.
18. ЦИАМ Ф.376. Оп.2. Д.118. Л.2об.
19. СПР. Интересный памятник христианской старины. // Церковь, 1908. (репр. 2006 г.) С.194.
20. Там же.
21. Там же.
22. ЦИАМ. Ф.376. Оп.1. Д.3408. Л.3. Прошение датировано 31 октября 1907 г. Получение разрешения не заставило себя долго ждать, так как рукопись была написана в г. Ментоне уже к 1 декабря 1907 г., а её публикация с 30 подробными фотографиями фресок и самой архитектуры церкви была осуществлена в журнале «Церковь» уже 10 февраля 1908 г.
23. Церковь. 1908. Указ. соч. С.194.
24. Там же. С.196, 221.
25. Там же с.225.
26. Там же. С.302.
27. Там же. С.305.
28. Там же. С.310.
29. Москва в начале XX века. М, 1997. Отчет о 10-летней деятельности ИМАИ от 1917 г. С.168.



К. ДОУЛИНГ

### **ЖИЗНЬ ОДНОЙ МОСКОВСКОЙ СТАРОВЕРКИ И ЕЁ ОКРУЖЕНИЕ В ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННОЙ МОСКВЕ**

Наш доклад посвящён рассмотрению тяжёлых семейных обстоятельств последних лет жизни одной женщины, имя которой тесно связано с ведущими старообрядческими семействами Москвы. На материалах рукописных дневников Сергея Ивановича Зимина мы проследим последние годы жизни Александры Ивановны Зиминной и её ближайших родственников, судьбы которых так драматично изменились в послереволюционное время.

По воспоминаниям английского агента и дипломата того времени, Бруса Локхарда, в 1912 г. женщина эта была богата и известна. Вспоминая свой первый визит в Москву, он пишет о нравах богатых купцов города: «За пределами их отношений по бизнесу, англичане и русские оставались строго изолированными друг от друга. Многие из местных англичан, на самом деле, считали русских добродушными, но безнравственными дикарями, вводить которых в свой домашний круг было и небезопасно и неприлично. Мне занимательно было наблюдать как Мадам Зимина, московская миллионерша, каждое воскресенье обедала и играла в бридж со своими тремя мужьями — двумя бывшими и одним настоящим. Это показывало толерантность и понимание, которые в то время были за пределами восприятия западной цивилизации. Английские жёны, однако, с ханжеским ужасом разводили руками» (1).

Мадам Зимина, потомственная почётная гражданка Александра Ивановна Зимина, до замужества носившая фамилию Бутикова, родилась в 1877 г. Жизнь Зиминной сложилась на удивление

---

*Доулинг Констанс* — PhD Dissertation (Университет Дублина, Тринити колледж), Ирландия

*Я хотела бы выразить благодарность Е.В. Михаилой за её помощь при работе над данной статьёй*



весьма удачно. В 16 лет она вышла замуж за Павла Павловича Рябушинского. В 1901 г. она вступила во второй брак с Владимиром Валерьяновичем Дерожинским. Наконец, около 1910 г. третьим браком она вышла замуж за Ивана Ивановича Зими́на, одного из директоров «Товарищества мануфактуры И.Н. Зими́на» и прихожанина Преображенского кладбища. После смерти своей матери Анфисы Фёдоровны Бутиковой в 1890 г., она унаследовала текстильные предприятия, принадлежавшие её предкам на Остоженке в Москве. В 1910 г. она заседала в совете «И. Бутиков Товарищество Мануфактур», одной из самых крупных текстильных мануфактур в России. В Можайском уезде Московской губ. она унаследовала мельницу и имение. А.И. Зими́на проживала в Штатном переулке (ныне – Кропоткинский) в особняке, построенном по проекту Ф.О. Шехтеля по её заказу в 1902 г. В настоящее время в этом доме расположено австралийское посольство. Сама Александра Ивановна была родом из старообрядческой семьи, и несколько поколений её предков были прихожанами Рогожского кладбища, где в своё время её отец служил в составе выборных. Её дедушка и её родители были известны своей благотворительной деятельностью в Москве и в Коломенском уезде Московской губ. (2).

По всему очевидно, что в дореволюционной Москве Александра Ивановна была женщиной значительного богатства и статуса. Из дневников С.И. Зими́на нам известно, что после революции она осталась в Москве и что, скорее всего, она умерла в нищете и забвении в середине 1920-х годов.

Сергей Иванович Зими́н, который был младшим братом мужа Александры Ивановны, при поддержке и помощи Ивана Ивановича и их матери Евдокии Саватеевны Зими́ной, в 1904 г. основал оперу Зими́на (3). До своей смерти в 1942 г. Сергей Иванович вёл частные дневники, в которых, кроме записей относительно его театральной деятельности, содержится также информация о жизни его семьи.

В 1921 г. Сергей Иванович отмечал в семейном кругу свой день рождения. Александра Ивановна была там вместе с мужем и сыном Серёжей. Вот как С.И. Зими́н описывает это событие: «Прошли мои именины, благодаря Ване сытно. Купили барана пополам за 200 и его в разных видах ели с упоением... Собрались

у меня: Ваня, Ал. Ив., Серёжа, Саня, Симонов, Валентина, Влад. Валер. Сорою, Люба, Назарий Григор., так что мама увидела всех своих деточек, был Коленька и Анна Петровна» (4).

С 1920 г., как свидетельствуют записи дневника, болезнь и смерть стали частными гостями семьи. «Умер Володя Зимин от тифа – милый был человек. Тиф свирепствует в Москве» (5).

Сергей Иванович очень любил и уважал своего брата. В 1922 г., когда Иван Иванович умер от тифа в доме Александры Ивановны, он пишет: «Умер Ваня. Умер отец, друг наш совесть и наша общая спайка. Скончался от брюшного (зачёркнуто) сыпного тифа в несколько дней. Умер в прошлое воскресенье. За неделю до этого был на бегу и чувствовал себя почти здоровым, в субботу был у нас, жаловался на зуб, и мы с Тоней его провожали до яузск(ой) аптеки. Горе мамы и Любы безгранично. Умер у Алекс. Ив. Лечил Богоявл. и Шуровский. На второй день отнесли его на кладбище, где до среды он стоял в Соборной. Погребение было очень хорошее, народу много. Все любили его. Он объединял, заботился обо всех, упуская своё. Чудный человек, светлый ум, страшная энергия и трудоспособность и сердце кристальное вот что все мы потеряли. Не верилось, когда Назар Григор. утром в воскресенье прибежал к нам и сообщил о смерти. Маму посвятили в это постепенно, её горе было отчаянно ещё более оттого, что ей с ним больным не пришлось увидаться. Да, великое горе, и до сих пор не верится, что так быстро взяла смерть такого богатыря на 47 году жизни, полной надежд и сил и физических и духовных. Всё думается, ещё он придёт с своей светлой улыбкой, порасспросит, поуспокоит, посидит, поговорит» (6).

После революции особняк Александры Ивановны был национализирован. Здесь размещались разные иностранные представительства и комитеты нового правительства. В это время не ясно, куда она переселилась, но, исходя из этой записи, можно предположить, что Иван Иванович не жил со своей женой. Далее объясняется, какие были между ними отношения. «Видимо, после Вани не осталось завещания, так что это дало почву для разговоров. Конечно, единственный наследник – это Серёжа, как после меня Тоня и Ирочка, чтобы жили вместе с мамой и её не оставляли. Тут-то у Вани и вышло иначе, т.к. А. Ив. разведена с ним и может ли она явиться опекушкой его. Вообще для Любы очень

острый вопрос, т.к. она беспокоится всех больше, кто займётся Серёжей, как его воспитать, как сохранить его благополучие. Ведь такой, как А. Ив., редко найти по ничтожеству её моральной жизни. Вот это и пугает. Сейчас Серёжа с Лизой Зиминой. Это тоже хорошо ли, плохо ли – но к нам он что-то не льнёт... Прошло уже 25 дней, а все утрата невыносима и незаменима, всех вышибла из колеи и разговоры все около Вани, около его чистого имени, его самопожертвованности и его любви и всепрощения к людям. После смерти поднялась буча, поднялась вся мелочь, кого он презирал, выказалось всё, что было под маской и ему в юдоли мира и красоты, чай, ох как совестно за наши людские мелочи, за наши пересуды и разговоры. Его могила вся в цветах. Любят его и помнят. Жалеет бесконечно мама и Люба...» (7).

Из таких тёплых, сердечных слов о брате очевидно, что Иван Иванович действительно был славным, щедрым «богатырём». С другой стороны, исходя из резких слов о матери Серёжи понятно, что семья её ныне покойного и третьего бывшего мужа считала Александру Ивановну ненадёжной относительно её поведения и мировоззрения. Поэтому, исходя из её недостатков нравственной стойкости, она была недостойна заниматься воспитанием своего сына, которому тогда должно было быть приблизительно лет 12. Казалось, что Зимины совсем не хотели иметь никаких контактов с Александрой Ивановной и предпочитали, чтобы Серёжа жил с Лизой Зиминой. Неизвестно, кто она такая, но можно предположить, что она была родственницей Зиминых.

И хотя прошло уже полгода после смерти Ивана Ивановича, Сергей Иванович всё ещё думает о брате. «...Ваню забыть не можем, и чем легче жить, тем тяжелее печаль о нём, таком могучем, умном и энергичном» (8).

В своих дневниках Сергей Иванович показывает свою озабоченность по поводу вероисповедания своих близких. «Ещё одна смерть тоже сильного человека. Это умерла тетя Дута ...Она была, как бы в забытии, но всё же сознавала всё и, хотя ей трудно было говорить, всё чувствовала и слышала. Узнала и обрадовалась мне и тоже чувствовала скорую развязку и приготвилась к смерти как христианка. За два три дня перешла в нашу веру по уговору..., исповедовалась у отца Степана и рада была, что исполнила свой долг. Она была и православной и Рогожской, а родилась и умерла

нашей, слава Богу, она успокоилась как исповедалась. ... С молитвой, отошла, на другой день её отвезли на кладбище в Соборную. ... Схоронили в могилу с сыном... Мир праху твоему, мой друг» (9).

Через 2 года после смерти Ивана Ивановича Сергей Иванович пишет про свой домашний быт и о подробностях жилищных условий того времени. «Тоня полна работы и забота с двумя ребятами, из коих Любочка грудная и много плачет, а Ирочка балуется, но милый и славный ребёнок. Скоро её учить грамоте. Вчера Тоня сама обелила потолок и оклеила комнату обоями – теперь у нас и чисто, и приятно. Ввиду материальных тягот пустили жильца с женой – это знакомые – Екатерина Мих. Трегубова, нашей частой посетительницы и удивительно жизнерадостного человека. Остальное всё пока так же, лишь М. Вас. впала почти в детство, Серг. и Алекс. на подённых работах зараб. по 2 р.в день и то рады» (10).

Так как Сергей Иванович здесь пишет о домашних событиях и своих близких, мы можем прийти к выводу, что он имеет в виду Александру Ивановну и своего племянника Серёжу. Если это заключение верно, то на данный момент моего исследования это последнее упоминание в дневнике Сергея Ивановича об Александре Ивановне. Из этой записи можно предположить, что в то время она жила в нищете, что голодала и влачила жалкое существование в самых неблагоприятных условиях. Пока ещё нам не известно, когда и от чего она скончалась, но вполне возможно, от голода и болезней в том же году. Она похоронена на Преображенском кладбище на участке семейства Зиминых, рядом с Иваном Ивановичем и В.В. Дерожинским, но без надгробного камня.

Последнее известное нам упоминание в дневниках о Серёже, сыне Ивана Ивановича и Александры Ивановны, датировано 7 июля 1925 г., когда он приходил к бабушке на её день рождения. «Вчера было мамино рождение, ей 80 лет, милая мама, радостно отпраздновала своё рождение и каждый старался оказать ей внимание... Вчера Лиза была с П.П. Ильиным. В буд. воскресенье её свадьба с ним. Серёжка крестник растёт, вчера был немного худ, но весел. Поживём увидим» (11).

Архивные материалы дневников поставили перед нами вопросы о том, какими были общественные или религиозные воззре-

ния, переживания и быт старообрядческих купчих в первой четверти XX в. в Москве и что же привело к коренным переменам в соблюдении норм нравственной жизни Александрой Ивановной. Нам интересно узнать, была ли история А.И. Зиминой единичным случаем, или такая судьба постигла многих женщин. Понятно, что после революции свою роль сыграли религиозные гонения и ограничение свободы вероисповедания, но, может быть, кроме этих очевидных факторов были и другие? Было ли отсутствие интереса к соблюдению семейных традиций старообрядчества необычным единичным явлением, или в то время было много женщин, которые по каким-либо причинам не хотели жить согласно старообрядческим нормам и поэтому не оправдывали ожиданий старообрядческих семей? Возможно, Брус Локхард выделил поведение Александры Ивановны как нехарактерный случай для женщины её статуса, а может, он просто хотел сказать, что она была типичным образцом «безнравственного дикаря»?

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Lockhart, R. H. Bruce, *British Agent, Book Two, The Moscow Pageant*, G. P. Putnam's Sons, New York and London, 1933. P.42. (Перевод мой).
2. См.: Дуулинг К. Купцы старообрядцы Бутиковы // Старообрядчество: история, культура, современность: Материалы. Т.1. М., 2005. С.213–223.
3. Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М.И. Глинки (ГЦММК). Ф.355. Воспоминания о семье, 1937 г. Мать Евдокия Савватеевна Зиминая.
4. Там же. Ф.355. 6/19 июля 1921 г. Люба – сестра Сергея Ивановича, Любовь Ивановна. Её муж Назарий Григорьевич Райский.
5. Там же. 12 марта 1920 г.
6. Там же. 24 июня 1924 г.
7. Там же. 13 июля 1922 г.
8. Там же. 22 декабря 1922 г.
9. Там же. 18 сентября 1924 г.
10. Там же. 18 сентября 1924 г. Жена Сергея Ивановича Антонина Петровна Зиминая, урождённая Шуванова.
11. Там же. 7 июля 1925 г.



ИГ. КИРИЛЛ (САХАРОВ)

**К 25-ЛЕТИЮ ТРАГИЧЕСКОЙ КОНЧИНЫ  
ИЗВЕСТНОГО СТАРООБРЯДЧЕСКОГО ДЕЯТЕЛЯ  
ПРОТОИЕРЕЯ ЕВГЕНИЯ БОБКОВА**

Отец Евгений Бобков – самый известный в 70–80-х годах прошлого века старообрядческий священнослужитель. Человек разносторонних знаний, учившийся на юридическом факультете МГУ (его отчислили за веру с третьего курса), он был контактным, любознательным и начитанным человеком. Владел, например, латынью, а стихи Пастернака знал наизусть. Заведовал книгохранилищем Покровского кафедрального собора. В течение ряда лет был фактическим секретарём архиепископа Никодима. Круг его общения включал помимо своих собратий, таких людей, как митрополит Минский и Белорусский Филарет, староста федосеевского храма на Преображенке, известный собиратель книг М.И. Чуванов, исследователь старообрядчества М. Гринберг, о. Александр Мень и многие другие. Во время этих встреч происходили оживленные дискуссии по истории России, выражались надежды на духовное возрождение России. Отец Евгений стремился знакомиться с гонимыми людьми, такими, как о. Димитрий Дудко, поддерживал их. Был ярким полемистом. Примечательная деталь: никогда до принятия сана, в любых обстоятельствах, он не брился. У него было 10 детей: 9 сыновей и одна дочь. Трое сыновей: Сергей, Никола и Глеб – стали священниками. У вдовы погибшего матушки Ирины уже 23 внука. Отец Евгений был примером ревностного совершения богослужений. В быту он был очень непритязательным, зимой и летом ходил в одних туфлях. Никогда не критиковал церковное руководство и не любил, когда это делали другие. Однажды в Клинцах некий пожилой человек в очередной раз стал крити-

---

*иг. Кирилл (Сахаров)* – настоятель храма свт. Николы на Берсеевке, г. Москва

ковать архиепископа. Отец Евгений с помощником молча взяли его за руки и ноги и аккуратно вынесли из помещения – остынь, мол, старец.

Первый раз я увидел о. Евгения в середине 1970-х, когда, будучи студентом светского вуза, побывал на всенощной в Покровском соборе на Рогожском. Отец Евгений, тогда диакон, читал на службе эксапсалмы (шестопсалмие). Прошло несколько десятилетий, сотни раз я слышал чтение эксапсалмов, но то чтение было неповторимым, оно глубоко врезалось мне в память. Как сейчас вижу его немного сутулую фигуру, возвышающуюся на амвоне, с распущенными по плечам волосами. Огромный собор, море мерцающих лампад, абсолютная тишина. Доверительно и проникновенно проходила беседа с Творцом неба и земли. Было обострённое чувство близости Бога. Слыша об этом необычайно одарённом человеке, я, будучи насельником Данилова монастыря, вскоре после его открытия, написал ему письмо, где выразил робкое желание пообщаться с ним. И что вы думаете? – через короткое время о. Евгений с сыном приезжает в Данилов, а я в это время проводил экскурсию, и вот в полной мере я уже наслаждаюсь общением с этим удивительным человеком.

Нужно подчеркнуть, что во время всех своих общений о. Евгений обращал внимание на трагедию раскола, свидетельствовал о духовном богатстве древнего благочестия. Его обильное сеяние в этом плане дало богатые всходы. То, что недавно председатель ОВЦС РПЦ МП митрополит Волоколамский Илларион (Алфеев) назвал богослужения по старому обряду «эталонем в церковной жизни» и произнёс другие положительные глаголы, – это тоже в какой-то степени плоды сеяния о. Евгения.

Немного скажу о трагической гибели батюшки. Сразу, когда она произошла, и до настоящего времени для многих основная версия случившегося: это было насильственное устранение видного старообрядческого пастыря, раздражавшего определённые круги своей чрезмерной, с их точки зрения, активностью. Рассказывают, что поздно вечером, когда такси везло одного о. Евгения, дорогу перегородили 2 больших КАМАЗа. Водитель такси, подобно опытному каскадёру, на ходу выпрыгнул из машины, отделавшись лёгкими ушибами. Смерть отца Евгения была мгно-

венной. Одного из водителей КАМАЗа вообще не стали искать и настаивать на этом родственникам погибшего священника в милиции не советовали. У водителя второго КАМАЗа оказалось 5 детей – матушка Ирина отказалась от претензий. Ещё важный штрих: деньги, толстая записка Евгения бесли – семье веррубля. Да, ещё ный по делам бовал от членов шиваться в цер Никаких пососедесятью детьми платило. Вот лые обстоятель-

Наконец, о погребении на Рогожском. епископ Анастасий возглавлял отпевание. Заметная струйка старообряд-



численная родня. Больше всего запомнилось чтение будущим о. Сергием Бобковым заупокойного Апостола и его утешение девочке – другу семьи. Поразило отсутствие надрывности, безысходности, придавленности происшедшей трагедией, хотя была заметна некоторая растерянность у владыки и духовенства. Доминировало то, что мы называем «радостнотворная печаль». Помню ещё, как удивительно легко я проник в кабинет владыки Питирима и предложил ему опубликовать в «Журнале Московской Патриархии» фотографию с отпевания о. Евгения.

Вечная память большому труженику на ниве Христовой священнопротоиерею Евгению! Благодарение Богу, что его сыновья продолжили дело отца. Слава Богу, что память об отце Евгении и его трудах жива. Пример его подвижнической жизни вдохновляет нас на служение с более полной отдачей сил на благо Святого Православия и нашего Отечества.

а главное – ная книжка о. следно исчезнули только 3 уполномочен- религий тресемьи не вневковные дела. бий вдове с государство не такие невесёства...

незабываемом отца Евгения Старец – тасий возглав- Масса народу. ка внешних, цев. Много-



## СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ. ИКОНОПИСЬ

И.В. ПОЛОЗОВА

### СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКИЕ ЦЕНТРЫ САРАТОВСКОЙ ГУБЕРНИИ (XVIII–НАЧАЛА XX ВВ.) И ИХ РУКОПИСНОЕ ПЕВЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

В центре внимания статьи находится рассмотрение вопросов церковного пения в саратовских старообрядческих общинах XVIII–начала XX вв. В этот период в разных регионах страны формируется большое число крупных старообрядческих центров. В этом контексте Саратовская губ. является одним из наиболее значимых регионов, где, наряду с функционированием крупнейших старообрядческих монастырей на р. Иргиз и ключе Черемшан, сеть старообрядческих общин разных согласий была чрезвычайно развита. Здесь складываются крупные певческие центры, хоры которых имеют достаточное число хорошо образованных певчих, где готовят начётчиков, уставщиков и певчих для других старообрядческих общин.

В первой половине XIX в. в губернии было много приходов беглопоповского согласия, содержащих крупные хоры (например, Горинская моленная в Саратове, Львовская – в Вольске и др.). С середины XIX в. активно развивается старообрядчество Белокриницкой иерархии, также организующее солидные певческие коллективы (например, хоры храма Казанской Божьей Матери в Саратове, в с. Болтуновка (Ульянино), д. Ершовка и с. Сосновая Маза Хвалынского уезда, с. Пяша Сердобского уезда, с. Балаково Николаевского уезда и др.). Традиции старообрядческого пения сохранялись и в единоверческих церквях. Официальная хроника 1891 г. отмечает благолепность совместного пения хоров 3 саратовских единоверческих церквей, исполнявших крюковые песнопения с мелизматическими распевками (1).

Аналогичные крупные певческие центры в XIX в. формиру-

---

*Полозова Ирина Викторовна* – д.искусствоведения, профессор кафедры истории музыки Саратовской государственной консерватории

ются и у беспоповцев губернии. Как известно, богослужение по беспоповскому чину исключает ключевой раздел суточных служб — литургию, содержащий большое количество песнопений мелизматического стиля. Сохраняя в своём чинопоследовании только отдельные песнопения литургии (например, воскресный тропарь «Единородный Сын», блаженны, стихеры храму, которые в беспоповском уставе относятся к разделу часов), они значительно сокращают круг богатых с мелодической точки зрения песнопений, традиционно имеющих практику многораспевного изложения. Тем не менее, красота и благолепность старообрядческого пения у беспоповских согласий сохраняется в полной мере, так как стилистика песнопений вечерни, утрени и других разделов суточных служб характеризуется многообразием вариантов распевов, а употребление разных типов литургического произношения (хомового и наречного) во многом украшает их богослужебное пение.

Спектр беспоповских согласий на территории губернии очень широк, различны догматические и идеологические постулаты согласий, структура богослужебного обряда, его певческое наполнение. Если поморцы и федосеевцы сохраняют весь круг литургических текстов, предназначенных для певческого исполнения беспоповцами, то в некоторых согласиях происходит полный отказ от богослужебного пения. Например, последователи «глухой нетовщины» или «спасовцы непоющие», имевшие большое распространение на территории губернии, аргументировали свой отказ тем, что «о гласном же пении пишется во святом писании, яко многих до дна адове сведе; и посему хотящи спастися и без пения спасутся» (2). В связи с разным отношением беспоповцев к богослужебному пению здесь не наблюдается такой общности, как среди поповцев.

Из всех беспоповских согласий наиболее полно и многообразно певческая культура представлена в общинах последователей поморской и федосеевской веры, а также отпочковавшихся от них согласий. Наиболее крупные беспоповские общины, имеющие свои многочисленные хоры с грамотными певчими, находились в Саратове и Самодуровке (Белогорное), а также во многих уездах губернии. В Саратове пение беспоповцев было поставлено профессионально. Здесь со второй половины XIX в.

работала старообрядческая школа, в которой воспитывали новые поколения грамотных певчих, а клирошанам поморских храмов систематически выплачивалось вознаграждение (3). Традиции средневекового богослужебного пения последовательно сохранялись старообрядцами и других, менее распространённых согласий. Например, в саратовских общинах водяников и сухарников также создавались сильные хоры, бытовала практика пения на двух клиросах, а певчие владели хорошими знаниями в области церковного устава, крюковой нотации и исполняли песнопения по певческим рукописям. В этих общинах звучали мелизматические песнопения с пространными разводами фитных формул (4).

Старообрядческое певческое искусство, ревностно сохраняющее церковно-певческий канон, характеризуется значительной типизированностью. При всём разнообразии конфессиональных отличий, в разных старообрядческих согласиях прослеживается общий идеал церковного пения, а его основные качества неизменны. В одной из публикаций неизвестным, но явно образованным старообрядцем, дано описание «правильного» старообрядческого пения: «пение шло твердо, уверенно, одушевленно, лилось непрерывно, как живой ручей, без докучливых пауз, ненужных остановок и молчаний; видно, что напевы выучены, поняты, освоены и служат в устах певцов естественным и непринужденным выражением молитвенных слов песнопений; бодрый, энергичный тон, державшийся во все время богослужения, являл собою одну из самых характерных черт нашего церковного пения ... Больше всего раздавалось столповое знамя большого роспева, слышно было и демество ... Пели по знаменным или так называемым крюковым книгам ...» (5).

Саратовские старообрядцы постоянно стремились к совершенствованию певческой культуры в своих общинах: поповцы за помощью обращались в монастырские школы Иргиза и Черемшан, где обучались многие будущие певчие городских и сельских приходов, из монастырей присылались певческие рукописи и азбуки для самостоятельного изучения; беспоповцы отправляли своих клирошан для обучения в Саратов, Самодуровку, Москву (на Преображенское кладбище) и в другие места, где поддерживалась певческая культура высокого уровня. Однако на протяже-

нии всего рассматриваемого периода существования старообрядческих общин им сопутствовала нехватка опытных певчих. Даже в годы активного развития старообрядчества, времени его расцвета в начале XX в., носители традиции сетовали на недостаток опытных и грамотных певчих. «Исчезли те великие трудолюбцы, которые дни и ночи проводили над пением Божественных песнопений и перепискою певческих книг, над которою до изнеможения, до потери сознания просиживали прежние певцы и все лишь для того, чтобы не было забыто церковное пение, чтобы больше было любителей его, чтобы скромные своды молитвенных домов, как и во время благочестия, оглашало ангелоподобное церковное пение ... Теперь не то. В редкой общине найдутся один—два хороших певца, да и те кроют свой талант глубоко и ревниво охраняют свое драгоценное знание только для себя» (6). Представляется, что такая точка зрения несколько субъективна, так как среди современников В.З. Яксанова, автора этих строк, было немало старообрядцев, глубоко владеющих певческой культурой знаменного пения, сумевших не только постичь азы, но и освоить его во всей полноте, а также передать свои знания другим поколениям носителей традиции.

История сохранила некоторые имена саратовских певчих, знатоков знаменного пения: И.Ф. Ерш, У.П. Золотарев, Д.В. Батов, Л.Ф. Пичугин, П.В. Беликеев, Д.А. Мокеев, Г. Прокофьев, П. Лаврентьев, И.Я. Кокурочников, П.А. Склеменов, Я.В. Никулин, К. Порфенов, Л. Шикин, С.И. Быстров и др. В этом кратком своде приведены далеко не все персоналии. К сожалению, в исторических документах и воспоминаниях современников сведения о клирошанах старообрядческих общин встречаются исключительно редко и потому назвать имена большей части мастеров на данный момент не представляется возможным. Старообрядцев, искренно любивших знаменное пение и дороживших его традициями, тех, кто своим высоким профессионализмом и мастерством поддерживал многовековое наследие церковно-певческого искусства, было гораздо больше. Однако и имеющиеся данные о деятельности певчих свидетельствуют о высоком уровне певческой культуры в старообрядческой среде XVIII—начала XX вв.

Итак, на территории Саратовской губ. в рассматриваемый пе-

риод складываются свои певческие центры, в которых сохраняются и развиваются традиции знаменного пения. С течением времени здесь формируются новые старообрядческие приходы, при которых также создаются певческие коллективы. В связи с изменениями внутриконтфессиональной доминанты (что вызвано прежде всего развитием и реорганизацией иргизских, а затем черемшанских монастырей) в разные исторические периоды среди общинных певческих центров выделяются те или иные хоры. Например, в конце XVIII—первой половине XIX вв. в губернии наиболее сильным и организованным предстаёт беглопоповское согласие, которое при своих приходах создаёт крепкие клироса. Во второй половине столетия лидерство переходит к белокрыницкому и поморскому согласиям. Создание крупных певческих коллективов здесь также становится ключевой задачей в бытовании согласия, в результате чего формируются сильные певческие составы.

подавляющая часть старообрядческих общин губернии как поповского, так и беспоповского толков имела в своих библиотеках достаточное число книг. Большая часть певческих памятников была рукописной, меньшая — напечатана в старообрядческих типографиях. Книги приобретались посредством активной помощи местного купечества, принадлежащего старообрядчеству. К старообрядцам поповских согласий рукописи поступали из иргизских и черемшанских монастырей (7), а также переписывались наиболее грамотными уставщиками и певчими. У поморцев широко применялись книги, воспроизведённые с помощью гектографа Безводиным в Сызрани Самарской губ. и Д.В. Батовым в Туле.

Среди архивных документов, принадлежащих Саратовской духовной семинарии, сохранилось несколько отчётов о книгах, отобранных в XIX в. у старообрядцев губернии. Так, судя по описи конфискованного имущества в доме хвалынского мещанина Савелия Сафонова Суконцова, где отправлялись богослужения, хранилось около 30 книг; столько же книг было у вольского мещанина Кирилла Михайлова Антипина; большое собрание рукописей в личной собственности имел саратовский поморец Терентий Худошин (более 20, среди них много певческих); наставник беспоповцев с. Илюшкина Хвалынского уезда Козь-

ма Вальков в своей библиотеке хранил 19 книг, а наставник моленной с. Каменка Саратовского уезда Фёдор Трегубов – 12 и др. (8).

Певческие книги в составе библиотек составляли примерно третью часть от общего количества и охватывали весь корпус богослужебных песнопений. Весьма богатой книжницей располагали беспоповцы Волковской молельни в Саратове. По описи 1850 г. здесь находилось 42 книги, в том числе и певческие, а в 1854 г. – уже около 60 рукописных, старопечатных книг и изданий старообрядческих типографий. Большую часть библиотеки представляли хорошо оформленные памятники, в богатых переплётках с многочисленными украшениями. Певческие книги в основном были рукописными. В документе указано, что отдельные типы книг представлены в нескольких экземплярах: Обиход – 3, Ирмологий – 2, Трезвоны – 2, Праздники – 2 и др. (9). Среди саратовских беглопоповцев в середине–второй половине XIX в. известным пропагандистом и попечителем старообрядцев был купец Рошин, на мельнице которого в д. Свинцовка «найдено при обыске 110 тетрадей несшитых нотного церковного пения; демественник крюковой певчий и многие другие книги, в том числе рукописные. Всего 29 наименований. Из них Библия эпохи Ивана IV (издание 1581 г.), Евангелие, писанное уставом, Богородичен – певческая книга и многое др.» (10).

Эти и другие факты подтверждают наличие необходимого для отправления богослужения круга певческих книг в общинах Саратовской губ. Как показывает палеографический анализ, большая часть певческих рукописей создавалась местными старообрядцами. Из документальных материалов следует, что старообрядческие общины губернии не имели специально организованных скрипториев. Рукописи, как правило, создавались наиболее грамотными и способными к письму старообрядцами разных сословий и писались как на заказ, так и для личного употребления. Певческие книги создавались уставщиками, псаломщиками, диаконами, а также рядовыми крестьянами. Причём число последних было значительным. В XIX в. старообрядческое крестьянство являлось в подавляющем числе грамотным и способным не только копировать протографы, но и создавать оригинальные полемические сочинения, а также записывать местные

напевы. Поэтому среди имён переписчиков, особенно беспоповских согласий, мы находим частое упоминание крестьян. Кроме того, в XIX в. резко возрастает потребность в старообрядческой книге, в том числе и певческой, так как в это столетие на территории губернии значительно увеличивается число последователей старой веры. Следовательно, необходимо было расширять количество скрипториев, что сделать открыто и гласно вне монастырских стен не представлялось возможным. В связи с этим переписчики работают самостоятельно, по мере возможности восполняя потребности в старообрядческой книге.

Имя одного из самых плодовитых переписчиков певческих рукописей – Т.И. Пучков, который на протяжении 1870–1880-х годов проживал в Николаевске, где создал ряд богато оформленных певческих памятников. В Саратове в это же время ценились рукописи, переписанные рукой Федота Григорьева Долгова. С молодых лет он был уставщиком австрийской моленной, сам писал иконы и создавал книги, в том числе и певческие. У саратовских поморцев известным переписчиком рукописей являлся уставщик Н.И. Потапов (11). В конце XIX–начале XX вв. певческие рукописи для белокриничников переписывал Тимофей Ерёмин (СБО 117), в с. Мосты Николаевского уезда – псаломщик старообрядческой церкви Климентий Иванович Чекушин (ум. 1919 г.), а в Сосновой Мазе над созданием книг одновременно работало несколько старообрядцев. Так, в Праздниках читаем: «Сия книга писана в 1885 г. в С. Сосновой мазе. Хвалынского уезда. Саратовской губернии. писали: Ларивон В. Корнилов крюки. А Георгий П. Фомичев текст и заставки, по случаю болезни Корн[илова] дописыв[ал] Корнилов (и мой тесть) старообр[ядческий] д[иакон] Георгий Фомичев» (СБО 95).

Среди старообрядцев беспоповских согласий также удалось выявить некоторые имена переписчиков. Во второй половине XIX в. в Саратове это был Л.Ф. Пичугин, в с. Труева Маза Вольского уезда – Василий Осокин (12), в с. Чунак – Степан Иванович Кащеев (13). Довольно активно переписывались рукописи в Самодуровке. Здесь традиции книгописания сохраняются вплоть до 1960-х годов, когда книги переписывают И.К. Клочкиков (МГУ 2442) и Роман Кириллович Клочкиков (МГУ 2443). В середине XX в. перепиской и переплётom книг активно занима-

ется Ермил Погорелов (МГУ 1952), который «уже на склоне лет ... переплёл целый ряд книг, дописал необходимые службы» (14). Е.А. Агеева отмечает, что в книгописной деятельности самодуровских беспоповцев наблюдается преемственность выговским традициям письма, и говорит о последовательной собирательской деятельности местных старообрядцев, направленной прежде всего на отыскание поморских рукописей с Выга (15).

Творческая деятельность старообрядческих переписчиков, проживавших вне монастырей, имела свои особенности. Во-первых, создание рукописей часто не было основной сферой их деятельности, поэтому переписка велась не систематически, а спорадически. Во-вторых, самостоятельное освоение искусства создания книги в большинстве случаев приводило к значительному упрощению оформительских традиций. Так, среди всего анализируемого рукописного фонда можно отметить только несколько рукописей местного происхождения, имеющих искусное оформление. В-третьих, по сравнению с певческими рукописями, созданными в иргизских и черемшанских монастырях, в почерках разных переписчиков наблюдается меньше типизированности и, напротив, больше индивидуальности. В-четвёртых, в рукописном наследии немонастырских старообрядцев просматриваются такие оформительские черты, которые не наблюдаются в монастырской культуре Саратовской губ., либо они могут представлять в значительно преобразованном виде. В-пятых, особенности оформления певческой рукописи во многом определяются принадлежностью книги к конкретному толку: поповскому или беспоповскому, каждый из которых опирается на свой тип оформления.

Певческие рукописи беспоповцев написаны знаменной нотацией без признаков, а их специфическое отличие на уровне содержания — отсутствие большинства песнопений литургии. В основе оформительской практики этих рукописных памятников лежит выговская традиция, и широко употребляются элементы поморского орнамента. Здесь нередко используются типичные для поморского стиля растительные украшения, высокие полихромные инициалы, характерная цветовая гамма.

Однако поморский орнамент, так широко употреблявшийся в XVIII—первой половине XIX вв., в беспоповской традиции пре-



терпевает изменения. Для книг второй половины XIX–первой половины XX вв., созданных в регионе, характерно значительное упрощение письма: в них постепенно исчезает многоцветие поморского орнамента, упрощаются вязь, начертания инициалов, заставки становятся крайне примитивными либо отсутствуют вовсе (МГУ 1933). В ряде певческих рукописей применение украшений ограничено начертанием инициалов, причём как киноварных, так и тушевых (МГУ 1906, 1916, 1956). Другим оформительским признаком рукописей позднего периода является колористическое решение оформления, которое часто опирается только на два цвета: вместо традиционных туши и киновари – синие (фиолетовые, иногда коричневые) и розовые чернила, а вместо полихромных заставок и инициалов – только розовый цвет (МГУ 1946). Кроме того, для книг этого периода типично увеличение размера букв и певческих знаков. Третий признак изменения проявляется в характерной небрежности письма беспоповских рукописей. Вероятно, старообрядцев не смущала некоторая неаккуратность в оформлении: многочисленные исправления, плохое качество бумаги и чернил довольно часто встречаются в местных певческих рукописях. Можно предположить, что такого рода оформление наиболее характерно для сельских старообрядческих библиотек, где большая часть рукописей переписывалась местными крестьянами. В этих случаях переписчику важно было прежде всего удовлетворить потребность общины в рукописном наследии, а уже потом собирать искусные образцы рукописной книги.

Певческие рукописи поповцев, как правило, оформлены более красочно и профессионально. Несомненно, большая заслуга в сохранении высокого качества оформления принадлежит иргизским и черемшанским монастырям, в скрипториях которых рукописному мастерству обучались ученики из разных районов губернии. Поэтому традиции монастырского книгописания получили широкое распространение среди поповцев всего региона. Мастерство переписчиков подтверждается наличием в библиотеках поповцев искусно украшенных рукописей, с миниатюрами, богато оформленными полихромными и киноварными инициалами, красочными заставками.

В основе оформительских традиций ряда певческих рукопи-

сей поповских согласий лежит гуслицкий орнамент. Это книги большого формата с обилием ярких и красочных украшений. Значительное число рукописей поповского толка, созданных в исследуемом регионе и на прилегающих территориях, наследует традиции иргизского книгописания. Немонастырскими переписчиками в основном сохраняется характерное начертание ажурных тонких киноварных инициалов и заголовков, имитирующих вязь, заставки декоративно-растительного орнамента, на полях частое изображение жезла в руке с птицей в навершии, полууставный почерк, начертание фит с названием на полях и разводом в тексте. В некоторых певческих книгах присутствуют элементы, аналогичные украшениям, характерным для рукописей черемшанских монастырей. Так, цветовая палитра и украшения в Праздниках (СБО 95 1904 г.) точно повторяют оформление книг, созданных в Черемшанских монастырях, где преобладают светлые акварельные краски: зелёная, голубая, бледно-розовая и светло-жёлтая.

Со второй половины XIX в. в рукописях поповцев, так же, как и беспоповцев, наблюдаются признаки упрощения украшений, однако здесь они проявляются не столь очевидно. Иногда украшения могут иметь примитивный характер (16), либо из всего оформительского арсенала остаются только инициалы и заголовки (17), а цветовая палитра ограничивается двумя цветами: тушью и киноварью (18).

Несмотря на то, что оформление рукописей свидетельствует о некоторой утрате мастерства, следует отметить, что при этом здесь наблюдается проявление индивидуального оформительского стиля. Довольно часто в немонастырских книгах используется цветовая гамма, не повторяющая типичное сочетание красок ни Гуслиц, ни Иргиза. Например, тёмные краски преобладают в Праздниках (19), где в основе полихромных заставок лежат синий, чёрный и коричневый цвета, а инициалы представляют собой тонкое сплетение растительного орнамента с доминированием синего и тёмно-зелёного. Тёмный колорит присутствует и в оформлении Октоиха (МГУ 164): насыщенно серый, синий тоны, а также тёмного оттенка жёлто-зелёная краска придают книге специфический колорит. Октоих (МГУ 165) основан на контрастном сочетании тёмных и наиболее светлых тонов: фио-

летнего, коричнево-рыжего, зелёного, тёмно-сиреневого и бледно-жёлтого, салатного, морковного и голубого. Подобного рода обновление колористического оформления рукописей, созданных вне монастырской традиции, отражает практику смешения разных типов украшения: иргизского с поморским (20), иргизского с ветковским (21), иргизского с гуслицким (22). Среди старообрядцев белокриницкого согласия северных районов губернии большой популярностью пользовались рукописи К.И. Чекушина, который при их оформлении сочетал типичные для Иргиза заставки и инициалы, переписывал книги характерным для монастырской традиции почерком, однако цветовое решение украшений предлагал своё (23).

У беспоповцев оригинальностью оформления отличаются певческие рукописи, созданные в Самодуровке. Здесь в качестве типичного оформительского приёма используется украшение инициала многочисленными точками, как правило, фиолетового цвета (24). Возможно, этот оформительский приём является продолжением традиций ветковского письма, где такие тёмные точки проставлялись в заставках в рамке, а самодуровские переписчики этим приёмом украшают инициал.

Таким образом, искусство создания певческой книги на территории Саратовской губ. в XVIII–начале XX вв. последовательно сохранялось и развивалось старообрядцами разных согласий как в монастырских скрипториях, так и в частных домах. Кульминационным периодом в создании рукописей следует считать первую половину XIX в., когда мастерство переписывания и оформления книги находилось на высоком уровне, а процесс обучения был непрерывным. В последующий период наблюдается некоторое упрощение богатых традиций оформления певческой книги. Впрочем, эта тенденция не является специфичной для исследуемого региона. Рукописная старообрядческая книга, созданная на рубеже XIX–XX вв. в разных региональных традициях, отражает общий процесс упрощения оформительских приёмов и искусности письма. В рукописях, созданных местными немонастырскими старообрядцами всего исследуемого периода, наблюдается привнесение новых, оригинальных элементов, которые вписываются в рамки старообрядческой традиции создания книги.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Саратовские епархиальные ведомости (СЕВ). 1891. №12. С.523–524.
2. Кустодиев К. К материалам для истории раскольнической литературы // Русский Вестник. 1862. Т.41. С.442.
3. Щит веры: иллюстрированный старообрядцев-поморцев ежемесячный журнал для церкви, семьи и школы. Саратов, 1913. №3.
4. Попов К. Раскол и его путеводители. М., 1901. С.138, 537, 565.
5. Соловьев Д. О сходстве старообрядческого церковного пения с православным // Миссионерское обозрение. 1900. №7–8. С.660–661.
6. Щит веры. Саратов, 1914. №9. С.894.
7. Государственный архив Самарской области (ГАСамО). Ф.3. Оп.138. Д.79. Ф.32. Оп.1. Д.2570. Л.72, 78.
8. Государственный архив Саратовской области (ГАСО). Ф.12. Оп.1. Д.3980. Л.11–11об.; Д.6341. Л.20; В библиотеках моленных, как правило, хранились рукописи и печатные издания, необходимые для проведения богослужения, тогда как многочисленные выписки, толкования, агиографическая литература и т.п. находились в личных собраниях грамотных прихожан. В общинах популярностью пользовалась литература, освещающая догматы старообрядчества, а также сборники, отражающие те или иные актуальные для старообрядческого вероучения вопросы. Так, в с. Труева Маза Вольского уезда в доме поморца Степана Ларионовича Юдина в 1886 г. была обнаружена рукопись «Апология на Павла Шалкинского», являющаяся плодом творчества местных старообрядцев. В этом сочинении беспоповцы не только защищают и обосновывают свое вероучение, но и жестко критикуют православного миссионера и бывшего старообрядца П. Шалкинского (ГАСО. Ф.135. Оп.1. Д.3596. Л.1–3); Многие описи старообрядческого имущества указывают на наличие в библиотеках большого числа памятников, рассматривающих вопросы отправления богослужения и певческого искусства. Например, в собрании Т.А. Худошина находилась копия с письма о богослужебном пении (ГАСО. Ф.12. Оп.1. Д.6341. Л.20). Среди книг вольского мещанина К.М. Антипина – «Чин как подобает петь 12 псалмов», «тетрадка с чином полунощницы», «История раскола, последование и таинство причащения» (Там же. Л.2об.–15); В библиотеке Дарьи Васильевой из д. Давыдовки Николаевского уезда – рукописная Азбука (Там же. Д.3751. Л.2).
9. ГАСО. Ф.1. Оп.1. Д.1253. Л.15–16, 99, 160, 162.
10. ГАСамО. Ф.3. Оп.138. Д.83. Л.1, 41, 164.
11. Попов К.А. В мире старообрядцев // Саратовский листок. 1886. №33.

12. ГАСО. Ф.135. Оп.1. Д.3596. Л.1–3.
13. Отдел редкой книги и рукописей Зональной научной библиотеки им. В.А. Артисевич Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского (ЗНБ). 1737. Л.1.
14. Агеева Е.А. Памятники выговской старообрядческой традиции в составе крестьянской библиотеки села Самодуровки // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета: сб. науч. работ. М., 1993. С.119.
15. Там же. С.110.
16. ЗНБ. 1566, 2500; Отдел рукописей библиотеки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (МГУ). 586.
17. ЗНБ 1558; МГУ 1906.
18. ЗНБ 1695; МГУ 1906; Хвалынский краеведческий музей (ХКМ). 7011, 7082.
19. Самарская областная универсальная научная библиотека (СОУНБ). 306338.
20. СОУНБ. 306338.
21. МГУ 164, 165.
22. ЗНБ. 2533, 3383.
23. МГУ. 151, 152, 154, 162, 165.
24. МГУ. 1933, 1950.

***Принятые сокращения***

- ГАСО – Государственный архив Саратовской области.  
ГАСамО – Государственный архив Самарской области.  
ЗНБ – Отдел редкой книги и рукописей Зональной научной библиотеки им. В.А. Артисевич Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского.  
МГУ – Отдел рукописей библиотеки Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.  
СБО – Саратовская община белокрыницкой иерархии.  
СОУНБ – Самарская областная универсальная научная библиотека.  
ХКМ – Хвалынский краеведческий музей.



Н.Г. ДЕНИСОВ

### К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ ЮЖНОЙ ТРАДИЦИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Во второй половине XX в. музыкальная этнология выступила преемницей современных системно-структурно-типологических исследований, разработанных первоначально в лингвистике и семиотике. «Новации лингвистики послужили мощным толчком к обновлению всех дисциплин, изучающих культуру человека.

Сутью обновления было признание того, что культура — не только комплекс реалий, что в основе последних лежат скрытые неосознаваемые структурные модели. Поэтому всякое явление культуры двухслойно, имеет как поверхностную, так и глубинную структуры. Лингвисты назвали глубинный уровень структурных инвариантов „языком“, а реализацию их в речевой деятельности — „речью“. Чрезвычайное значение имело истолкование глубинных структур как систем знаков, важным было само понятие системы, заставившее отказаться от рассмотрения компонентов целого как независимых сущностей. Задачей науки стало не эмпирическое описание отдельных реалий культуры, а выявление их скрытых структурных моделей» (1).

Таким образом, каждое песнопение следует рассматривать как многоуровневую систему: «...когда музыкально-фольклорное произведение сочетает различные виды искусства (музыку и поэзию, музыку и танец), важно помнить, что в каждом случае мы имеем дело не с однородными явлениями, а с пересечением двух оппозиционных структур, все формы координации которых основываются на принципе единства противоположностей. Поэтому в каждом случае обе координированные на том или ином пересечении оппозиционные структуры должны быть моделированы раздель-

---

*Денисов Николай Григорьевич* — д.искусствовед., начальник отдела филологии и искусствознания РГНФ (при правительстве РФ), г. Москва

но, а любые их пересечения — как координации, доминирующая роль в которых может принадлежать то одной из двух самостоятельных структур, то другой» (2).

Достижения отечественной фольклористики в сфере анализа музыкальных систем модального типа позволяют опереться на выработанные ею важнейшие методологические установки.

**Структурно-типологический метод** позволяет упорядочить и систематизировать большой объём эмпирического материала, отделив в нём закономерные явления от случайных. В российском музыковедении данная методика разрабатывалась преимущественно в трудах этномузкологов Е.В. Гиппиуса, З.В. Эвальд, К.В. Квитки, В.Л. Гошовского, Б.Б. Ефименковой и других. Автором настоящего доклада структурно-типологический анализ впервые применён в исследовании музыкально-певческой культуры старообрядчества. Это нашло своё отражение в целом ряде публикаций (3).

Метод структурно-типологического анализа использовался, во-первых, по отношению к музыкально-певческим текстам при анализе их ритмической и звуковысотной организации; во-вторых, по отношению к корпусу музыкальных текстов конкретной локальной певческой традиции, которая в этом случае предстаёт как текст высшего порядка, также имеющий свои структурные уровни. Особые формы взаимосвязи этих уровней служат важным критерием при типологической классификации локальных певческих традиций.

Изучаемые мной песнопения, исполняемые устно, по «напевке», также следует рассматривать как тексты, координирующие словесные и музыкальные построения, которые относительно автономны и вступают в определённые взаимоотношения (как и в музыкальном фольклоре). Вместе с тем необходимо учесть, что песнопения по «напевке» принадлежат к письменной культуре, они зафиксированы графически, в отличие от фольклорных изустных образцов. Поэтому анализ структуры песнопений включает несколько уровней ритмической организации: словесного текста, напева, графики и всех форм их координации.

Согласно структурно-типологической методологии, после описания одной традиции как текста высшего порядка должно следовать её сопоставление с другими аналогичными музыкальными

системами. С этой целью в научной работе должен использоваться **метод музыкальной компаративистики**, который позволяет сопоставить описанные певческие традиции не на уровне отдельных элементов, а на уровне их взаимосвязей.

Но кроме этого, данный метод впервые был использован применительно к старообрядческой богослужебной культуре в целом.

### **Выводы: типология «южной» старообрядческой культуры**

Культуру старообрядческих общин Бессарабии характеризует типологическое единство. И, как уже отмечалось, общие черты липованской старообрядческой культуры обнаруживаются не только у старообрядцев Бессарабии, но и у их одноверцев к северу и востоку от Днестра и к юго-западу за Дунаем и Прутом, а также у переселившихся из Румынии в СССР старообрядцев, которые до настоящего времени называют себя дунаками (4). Некоторые общие черты этой липованской культуры видятся нам в следующем:

– общая самоидентификация: местное население, обычно принадлежащее к господствующей православной церкви, называет старообрядцев в Румынии, Подолии, Бессарабии или на Юге России липованами или пилипонами. Это стало и самоназванием русских старообрядцев в исследуемых местах;

– конфессиональная ориентация: белокриницкое направление господствует у старообрядцев-липован; за исключением прихода беспоповцев-поморцев в Единцах, приходы Бессарабии принадлежат к Белокриницкой иерархии (за Дунаем в Румынии и у дунаков, переселившихся в Россию, сохраняются и приходы беглопоповского согласия, до 60-х годов XX в. маленький беглопоповский приход был и в Бессарабии в Кили Одесской обл. Украины);

– отличия в богослужебной практике: с праздника Воздвижения до Благовещения липоване Румынии и дунаки совершают богослужения по ночам; липоване же Бессарабии отошли от подобной практики только после Второй мировой войны, когда вошли в подчинение московскому Рогожскому центру;

– выборы священника: у всех липован до настоящего времени сохраняется правило всем приходом выбирать священника из своей среды; только в последнее время в Бессарабии от этой практики стали отступать (например, в Килие, Вилково и других местах);



– приходская трапеза: большую роль в жизни общины играют общинные праздничные обеды, которые устраиваются обычно около храма;

– храмовая одежда и внешний вид: в храмовой одежде бессарабских старообрядцев в настоящее время нет строгой определённости, но до войны было иначе – в приходах Бессарабии женщины носили сарафаны-шубки, какие сохраняются и в настоящее время у дунаков в России и липован в Румынии; женщины в бессарабских липованских приходах обычно завязывали платок «на узел», но в настоящее время под влиянием Рогожского центра устанавливается традиция закалывать платок «под булавку». О строгости в отношении к внешнему облику и храмовой одежде липованина мы можем судить по тому, что и ныне у дунаков бритых мужчин и подстригающих волосы женщин в храм не пускают, дунаки ходят в храм в национальной одежде;

– влияние соседей: дунаки и липоване Бессарабии нередко украшают свои храмы бумажными цветами, как у православных на Украине, в Молдавии и Румынии.

Итак, можно с уверенностью говорить, что липованская традиция в Бессарабии и за Дунаем едина. Исторические изыскания показывают и то, что в числе первых жителей ряда липованских поселений были выходцы с Дона – игнат-некрасовцы. Но насколько можно объединять культуры липован и некрасовцев, потомками которых часть липован себя считает и поныне? Многолетние исследования конфессиональной ориентации, книжности, церковного пения, богослужебной и внецерковной практики не только липован (к которым мы относим и дунаков), но и игнат-некрасовцев-турчан, выехавших из Турции (проживающих на Ставрополье), позволяют говорить о следующих особенностях этих ветвей в южной старообрядческой культуре:

– самоидентификация: сами некрасовцы хорошо отличают своих от дунаков и липован; кроме того – в Турции старообрядцев не называли липованами, а только казаками или игнат-некрасовцами;

– приходская трапеза: у турчан общинный обед «берут в дом» семьи прихожан, и аналогов этому мы не встречали; между тем общим для «турчан» и «липован» является обычай жертвовать в определённый для каждой семьи праздник в храм хлеба, вино, масло;

– у турчан-некрасовцев, также как и у липован, до настоящего времени сохраняется правило всем приходом выбирать священника только из своей среды;

– храмовая одежда: национальный костюм, в котором продолжают ходить в церковь турчане-некрасовцы, значительно отличается от липованского, особенно у женщин, которые завязывают платок на голове «как у каначек» (местное выражение некрасовцев – то есть как у друзей-турок, живших с ними рядом в селе, «по-турецки»), головной убор украшается цветами;

– вместе с тем, украшать бумажными цветами храм у турчан-некрасовцев не принято.

Существует значительное количество отличий и в богослужбно-певческих традициях:

– у турчан принято только мужское пение; у липован Бессарабии и дунаков в последнее десятилетие стало вводиться женское пение; в Бессарабии женское пение стало вводиться после Второй мировой войны под влиянием Рогожского центра, и в настоящее время хоры в храмах смешанные;

– турчане вынуждены были оставить свои певческие книги в Турции, поэтому в настоящее время имеющиеся в общинах певческие памятники не отражают местной древней традиции; у дунаков употребляются издания Л. Калашникова, хотя и из Румынии привозят современные рукописные певческие книги; в Бессарабии после присоединения к Рогожскому центру стали распространяться печатные книги Л. Калашникова, а традиция переписывания певческих книг постепенно прекратилась;

– что касается крюковой грамотности, то приходится констатировать, что ныне у турчан нет знатоков крюковой нотации и традиция пения полностью устная; у дунаков, как и у липован Бессарабии, и ныне есть грамотные певцы;

– динамика исполнения у всех громкая, у липован порой форсированная;

– у турчан в пении можно наблюдать влияние греческого богослужбного пения; некоторые певцы и священники учились в греческой семинарии в Турции. Аналогов этому больше ни у кого нет;

– у турчан нет чистой монодии, в пении постоянно присутствуют элементы многоголосия, близкого по типу функциональ-

ному одноголосию, называемому ещё вариантной гетерофонией (линейного склада, чуждого гомофонно-гармоническому строю). У липован больше чистой монодии, если и встречаются многоголосные фрагменты, то они по своей природе родственны многоголосию турчан. В Вилково, о котором чаще, чем о других населённых пунктах, говорят как о некрасовском поселении, ряд признаков свидетельствует о большом отличии церковного пения от пения некрасовцев-турчан. У липован Бессарабии после войны под влиянием Рогожского центра вводится монодия. Встречающиеся многоголосные фрагменты отличаются от аналогичных у турчан: как правило, это удвоение напева в терцию. Встречаются и вводнотоновые тяготения. Подобные нововведения – результат влияния уже не Рогожского центра, а церковно-певческой культуры соседей-украинцев и господствующей («никонианской») церкви;

– различия обнаруживаются и при анализе темпа богослужения – у турчан темп служения и пения не изменились со времени возвращения в Россию из Турции, у дунаков в последнее десятилетие наметилась тенденция быстрее служить и петь, то же стало входить в обиход в приходах Бессарабии. В то же время отдельные песнопения поются в бессарабских приходах очень медленно (например, ектении в Вилково);

– по звукоизвлечению все южные приходы отличает пение открытым звуком, при этом тембр пения особенно отличается у турчан – он очень насыщенный, красивый;

– у турчан и липован есть специфические особенности чтения богослужебных текстов. В то же время у них нет дифференциации погласиц. В бессарабских приходах в настоящее время наблюдается влияние традиций чтения, принятых в российских старообрядческих общинах;

– наконец, при пении в Центральной России головщик клироса использует длинную указку, за которой обычно следят остальные певчие в храме; такая же указка используется в приходах Бессарабии и у дунаков, тогда как турчане-некрасовцы указкой не пользуются и отвергают её в категоричной форме.

Этот перечень сравнений и сопоставлений может быть продолжен, но все они приводят к заключению, что культура игнат-некрасовцев-турчан отличается таким своеобразием, что можно по-

ставить под сомнение сам факт единства турецких игнат-некрасовцев с так называемыми «некрасовцами», переселившимися из-за Дуная (а по сути — липованами). Сложившаяся на базе одной донской казачьей монокультуры, культура игнат-некрасовцев претерпела, конечно, инонациональные влияния, но группы игнат-некрасовцев почти не пополнялись за счёт притока старообрядцев из неказачьих регионов. У липован история их развития складывалась иначе: как уже отмечалось, их культура явилась сплавом различных традиций русских переселенцев из Центральной и Южной России, включая казаков. И культурное развитие липованских центров Бессарабии за счёт инокультурных влияний не остановилось и ныне.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Енговатова М.А., Ефименкова Б.Б. Звуковысотная организация русских народных песен в свете структурно-типологических исследований: Звуковысотное строение народных мелодий (принципы анализа) // Материалы науч.-практ. этномузыкологической конф. М., 1991. С.49.
2. Гиппиус Е.В. Общетеоретический взгляд на проблему каталогизации народных мелодий // Актуальные проблемы современной фольклористики: Сб. ст. и мат-лов / Л., 1980. С.26.
3. См. напр.: Денисов Н.Г. Стрельниковский хор Костромской земли. Традиции старообрядческого церковного пения. М., 2005; Смилянская Е.Б., Денисов Н.Г. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура. М., 2007 и др.
4. Их общины существуют ныне в Краснодарском крае, Дагестане, Грузии и некоторых других местах.



Т.Г. КАЗАНЦЕВА

**СТАРОВЕРЫ-ЧАСОВЕННЫЕ НИЖНЕГО ЕНИСЕЯ:  
БЫТОВОЙ УКЛАД, ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА,  
ДУХОВНО-ПЕВЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА  
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

Среди старообрядческих сообществ Урало-Сибирского региона наиболее представительным по числу приверженцев является часовенное согласие (1). Это неслучайно, так как указанный регион является, по сути, местом его формирования. Напомним, что часовенные как самостоятельная старообрядческая деноминация окончательно выделились из беглопоповского толка в 1840 г., когда Тюменский Собор, участниками которого были как потомки софонтиевцев, бежавших после разгрома Керженца в 20-е годы XVIII в. на Урал и в Сибирь под защиту промышленников Демидовых, так и представители местного, наиболее радикально настроенного старообрядчества, провозгласил «полный отказ от „бегствующего священства“ и главенство иерархии нерукоположенных наставников общин» (1).

Непростая история урало-сибирских часовенных обусловила их постоянную миграцию на восток страны – бегство от «мира антихриста», – не прекращающуюся со второй трети XIX в. – периода николаевской реакции – до настоящего времени. В результате согласие получило чрезвычайно широкое распространение на территории Сибири и Дальнего Востока, образовав целый ряд ареалов компактного проживания. К таким ареалам с однородным в субконфессиональном отношении населением относятся, например, Горный Алтай с примыкающими террито-

---

*Казанцева Татьяна Генриховна* – к. искусствоведения, ст.н.с. Отдела редких книг и рукописей Государственной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук, доцент кафедры истории музыки Новосибирской государственной консерватории (академии) имени М.И. Глинки, г. Новосибирск

риями Кузбасса (район Горной Шории) и Восточно-Казахстанской области (Рудный Алтай), Томская тайга, юг и север Красноярского края, Республика Тыва.

Особенностью согласия является отсутствие до настоящего времени единого духовного центра: часовенные, по сути, представляют собой сеть изолированных общин, между которыми не всегда существует полное согласие по тем или иным вопросам религиозной догматики и поведенческих норм. Ещё одна немаловажная особенность часовенных заключается в том, что они остались практически единственным старообрядческим согласием (за исключением, пожалуй, странников), сумевшим на протяжении всего богоборческого XX в. сохранить институт иночества. Монастыри, крупнейшими из которых являются скиты в Туве (в верховьях Енисея) и в Красноярском крае на р. Дубчес, выполняют функцию духовных центров, оказывая влияние на крестьянские «мирские» поселения, связанные с ними не только духовно, но и экономически.

Несмотря на столь широкое распространение в сибирском регионе, часовенное старообрядчество до настоящего времени остается малоизученным феноменом (3). Слабо исследована их этнография, бытовой уклад, социальное положение, особенности говора, то есть все те аспекты, которые требуют непосредственного научного наблюдения в среде носителей культуры. Это положение вполне объяснимо чрезвычайной герметичностью часовенного согласия, стремлением к самоизоляции, психологической замкнутостью. Причины возникновения подобных установок также очевидны: религиозный «страх» контактов с «миром антихриста», многократно усиленный жесточайшими репрессивными мерами, применяемыми государственными карательными органами к часовенным вплоть до последней трети XX в.

Музыковеды-медиевисты также ранее не включали духовно-певческие традиции сибирских часовенных в сферу своего внимания (4). Таким образом, настоящая публикация отражает результаты начального этапа разработки данной темы. В ней излагаются наблюдения, зафиксированные в дневниках археографических экспедиций, которые проводились в 2008 и 2009 гг. Отделом редких книг и рукописей Государственной научно-технической библиотеки Сибирского отделения РАН совместно с

Новосибирской государственной консерваторией (5). Регионом работы были старообрядческие населённые пункты, расположенные по «нижнему» течению Енисея – в Ярцевском и Туруханском р-нах Красноярского края. Наиболее полная информация по интересующим нас вопросам была получена в посёлке Индыгино, который является типичным поселением енисейских часовенных.

Посёлок является достаточно молодым, его основание относится к 1971 г., когда несколько семей старообрядцев переселились на один из островов в нижнем течении Енисея с фактории Сым на одноимённой реке. Сегодня в Индыгино живут только часовенные. Их численность невелика: согласно последним официальным данным в посёлке проживает 192 человека. По словам старообрядцев, раньше население было больше, но в связи с распадом ближайшего леспромхоза и «экономическим кризисом» многие уехали.

Основные занятия староверов связаны с охотой: за каждым охотником закреплён участок тайги около 30 кв. км. Кроме того, жители занимаются рыболовством, животноводством, собирательством. Своей продукцией они снабжают соседние населённые пункты и северные монастыри Дубчеса, с которыми поддерживают тесную связь. Как правило, на склоне лет большинство часовенных совершает иноческий постриг.

Бытовой уклад староверов преимущественно традиционен. Каждая семья имеет земельный участок с огородом и большим двором. Во дворе размещены жилые и хозяйственные постройки, в которых находятся помещения для скота, хранения хозяйственного инвентаря и запасов корма. В качестве строительного материала используется только древесина.

Обстановка внутри дома во многом зависит от материального достатка семьи и «крепости веры», то есть строгости соблюдения хозяевами религиозных установок часовенных. Существуют определённые запреты: на телевизор, электрические чайники и т.п. Большинство предметов ручного изготовления, но есть и современная мебель, приобретаемая в магазинах ближайшего посёлка Ворогово или в «городе» – так здесь называют Красноярск. Бытовая утварь: столовая посуда, посуда для воды, предметы, связанные с топкой печи и выпечкой хлеба, – фабричного изготовления.

Центральное место в доме — красный угол. В красном углу находятся литое Распятие и писанные на досках иконы (большей частью иконы выполнены иконописцами Дубчеса). Под Распятием и иконами на специальном столе или в шкафах хранятся книги, подручники и лестовки, свечи и другие предметы культа.

Достижения технического прогресса проникают в среду часовенных достаточно медленно. До настоящего времени сохранились умельцы, изготавливающие так называемые «обласки» — деревянные лодки из специально выделанной древесины и просмоленные. Непосредственно в Индыгино живёт мастер-изготовитель обласков, его продукцию также приобретают жители соседних населённых пунктов. В хозяйстве имеются деревянные прялки, которые до сегодняшнего дня по старинным образцам делает один из жителей староверческого посёлка Фомка (б). Прялки, как правило, не продают, а обменивают, например, на сахар. До недавнего времени употреблялись ткацкие станки, на которых ткали коврики и половики, старообрядки до настоящего времени продолжают плести старообрядческие пояса, используя для этого специальное старинное приспособление.

Однако постепенно осваивается и современная техника. Почти каждая семья имеет мотоцикл, машину, трактор; в лодках используются моторы. В последние годы староверами стали строиться катера по «американским чертежам» (то есть привезённым единоверцами, проживающими в США). В селе также есть миниэлектростанция, работающая на дизельном топливе. Воду для бытовых нужд добывают при помощи электронасосов.

По религиозным воззрениям часовенных, христиан не может контактировать с властными структурами, иметь паспорт, получать пенсию, находиться на государственной службе. Однако сейчас полностью соблюдать эти правила не представляется возможным: часть мужского населения работает в леспромхозе, в посёлке есть глава администрации, люди, находящиеся на государственной службе — рабочие дизельной электростанции, учитель школы.

Школа в посёлке — только начальная (4 класса). Дальнейшее образование осуществляется по желанию в посёлке Ворогово в заочной форме. Но чаще всего образование молодого поколения ограничивается местной начальной школой. Представители стар-



шего поколения, как правило, имеют неполное или полное среднее образование, а некоторые из них — и профессиональное. Это объясняется тем, что в годы советской власти все дети часовенных в обязательном порядке обучались в средних школах-интернатах районных центров. Стоит отметить, что программу в своей школе старообрядцы корректируют сами, исходя из своего мировоззрения. Так, например, они отказались от уроков музыки и пения, считая их «душевредными».

Несмотря на влияние цивилизации, староверы всё же сохраняют традиционный бытовой уклад, что проявляется не только в религиозной, но и в повседневной жизни. Каждый, кто заходит в дом, должен совершить 3 поклона, затем произнести приветствие: «Здорово живёте!» Благодарность выражается словами: «Бог спасёт». Между жителями посёлка существует христианский принцип взаимного доверия. Уходя из дома, дверь никто не закрывает, её лишь подпирают высокой палкой для того, чтобы было видно, что хозяева отсутствуют. Развита взаимная помощь: на покос выезжают не только все члены семьи, но и уже закончившие свой участок родственники.

Обычный день старовера подчинён особому ритуалу. Он начинается и заканчивается «молитвенным правилом». Каждое дело предваряется молитвенным прошением: «Господи, благослови». Перед трапезой кладутся 3 поклона, то есть читается молитва мытаря «Боже, милостив буди ми грешному». Прежде чем сесть за стол, староверы просят друг у друга благословения питаться; перед каждым новым блюдом осеняют себя крестным знаменем. До сих пор существует традиция — по окончании трапезы вставать всем вместе, но вслед за главой семьи. После трапезы читаются благодарственные молитвы. Люди, не являющиеся членами старообрядческого собора, питаются отдельно. Для иноверцев или гостей используется также отдельная посуда — «инородская чашка».

Часовенные строго соблюдают однодневные и многодневные посты. Питаются они дважды в день; их рацион составляют в основном продукты, добытые собственным трудом: молочная продукция, рыба, грибы, ягоды, зимой — дичь, «сохатина» (мясо лося) и др. Продукты из магазина, так называемое «торжишно брашно», могут поступать в пищу только после «исправления» их

духовным наставником. «Исправляется» не только пища, но и предметы домашнего обихода (в том числе посуда), мебель подвергается каждению. Кондитерские изделия, например, конфеты и шоколад, не подлежат «исправе»; они считаются «роскошью», и их употребление осуждается. В эту же категорию «запрещённых» входят лекарства. Принимающий их должен принести покаяние на общем соборе и принять долгосрочную епитимью.

Досуг старообрядцев в воскресные и праздничные дни составляет чтение книг (преимущественно религиозных), посещение домов родственников и знакомых, беседы на разные темы. Активно используется общение по радиации с родственниками из удалённых населённых пунктов. Рация для некоторых из них является единственным каналом связи с внешним миром. В недавнее время в посёлках также появились спутниковые таксофоны. Но к рациям и таксофонам наиболее консервативные старообрядцы относятся очень насторожённо.

Неоднозначными представляются отношения членов общины со своими единоверцами из других соборов. С одной стороны, к совместному молению не допускаются не только пришлые «с мира», но родственники, знакомые, прибывшие в гости из других мест. Если же часовенные сами выезжают за пределы поселения, то они отлучаются от соборного общения и считаются «замирщившимися» или, как они сами говорят, «побывавшими в помешке». После такого «замирщения» наставник накладывает на них епитимью, по выполнении которой они могут вновь участвовать в общей молитве. С другой стороны, между соборами существуют тесные родственные связи. Браки, как правило, совершаются между представителями разных, чаще всего удалённых друг от друга соборов.

Богослужение часовенных традиционно проходит в культовых зданиях без алтарей – часовнях (7). Часовня, как правило, представляет собой отдельно стоящее сооружение, использующееся исключительно в литургических целях. В изучаемой нами общине часовни как таковой нет: её функцию выполняют специально оборудованные помещения в двух обычных жилых домах, называемые моленными. Однако недавно в посёлке был поставлен вопрос о строительстве новой общей моленной, отведённой

от жилых помещений и способной одновременно вместить увеличившееся число молящихся. Немаловажным фактором для принятия этого решения стала идея консолидации, преодоления разобщённости двух соборов, сформировавшихся не в результате догматических разногласий, а лишь по житейским причинам.

Используемые ныне помещения в максимальной степени приближены к настоящим часовням. Достаточно просторное помещение вмещает большой иконостас, который изменил свою функцию, перестал быть алтарной преградой и находится на восточной стене дома, лицом к которой стоят молящиеся. Большинство икон — новописанные. Судя по тесным связям общины с монастырями, иконы на досках привезены именно оттуда. От молящихся иконостас отделяет «аналой», покрытый «антиминсами» с изображением Креста Господня.

На богослужении в большом количестве используются свечи. Они должны изготавливаться только специально благословлёнными на это людьми. В самом посёлке пока такого человека нет, поэтому свечи приобретаются у единоверцев из других мест. Каждый молящийся должен прийти в моленную со своей свечой и положить её на аналой. Особенностью традиции является то, что свечи старообрядцы никогда не держат в руках (даже на полиелеосе); они используются только для освещения иконостаса. Свечи крепятся своей боковой частью вертикально к подыконной планке. Наставник по мере необходимости перемещает их все выше, чтобы огонь всегда был вровень с ликами. В определённое время по ходу службы свечи возжигаются или угашаются: например, их угашают на шестопсалмии и зажигают на полиелеосе. В комнате также имеется деревянная подставка для книг, скамьи для отдыха во время продолжительной службы.

На богослужение все молящиеся приходят в традиционном христианском облачении. Мужской костюм состоит из подпоясанной специальным поясом рубахи-косоворотки с расшитым воротом и вертикальной планкой и брюк тёмного цвета. Поверх надевается чёрный кафтан традиционного кроя. После службы мужчины остаются в «праздничной» рубахе.

Женщины надевают сарафан-«горбач» поверх специальной рубахи с расшитыми манжетами, называемой «рукава». Пояс поверх сарафана не является обязательным и более характерен

для девушек (все староверы носят нательные пояса). Особый элемент женского облачения – головной убор. Замужние и взрослые женщины повседневно носят на уложенных вокруг головы косах специальный чепец – «шашмуру», поверх которой повязана косынка. На богослужение поверх этого убора надевается большой платок, ниспадающий по спине ровным краем. Девочки под платком носят широкую матерчатую «ленту», украшенную по нижнему краю вышивкой, бисером, бижутерией. Непременными атрибутами молящихся являются лестовка и подручник.

Как и в храме, помещение моленной условно разделено на мужскую и женскую половины. Кроме того, у каждого прихожанина есть своё постоянное место. Принимающие активное участие в службе соборяне – чтецы, певчие – стоят впереди, для удобства выхода к аналою. Во время службы не допускается произвольное хождение по моленной, выход из неё без крайней необходимости. «Чужие» в моленную не допускаются, они могут стоять у входа по разрешению наставника. «Замирщившиеся» и несущие епитимью соборяне имеют право находиться в моленной, но исполняют молитвенное правило (приходные и исходные поклоны) отдельно и не молятся вместе с другими на протяжении всей службы.

Молящийся должен стоять неподвижно, скрестив руки на груди. Уставом также предусмотрен отдых от длительного стояния: сидеть допускается на чтении псалмов (кроме шестопсалмия), поучениях. Стоит отметить, что некоторые (преимущественно пожилые) старообрядцы позволяют себе присесть и на чтении тропарей канонов (но не пении ирмосов), что выходит за рамки правил («по слабости») и в целом самими часовенными не одобряется. Идеалом в этой среде считают стояние на протяжении всей службы: поступающий так человек заслуживает особого уважения, ставится в пример.

Акциональный компонент службы значительно редуцирован, что, прежде всего, связано с отсутствием священнических действий. Основными ритуальными действиями молящихся являются крестное знамение и поклоны. Крест полагается «двема персты», правильно и неспешно с возвращением руки на живот – «замыканием», что является характерным признаком именно часовенной традиции.

Приходные и исходные поклоны представляют собой самостоятельное обрядовое действие. Приходный начал осуществляется индивидуально или группами молящихся, проходящими на службу порознь. Исходный начал выполняется всем собором, причём завершается служба 3 совместными поклонами, когда все молящиеся синхронно разворачиваются через правое плечо от иконостаса к дверям. Сходным ритуалом является подготовка чтецов к чтению богослужебных книг: чтение «втай» Исусовой молитвы и испрашивание благословения, а по окончании — «прощение» с земным поклоном.

По уставу осуществляется обряд каждения икон. Каждение выполняется крестообразно с помощью самодельной кацеи. Этот способ каждения признаётся не всеми, у некоторых староверов бытует мнение, что крестообразно кадить иконы разрешено лишь лицам рукоположенным, всем остальным можно кадить только кругообразно.

Главенствующая роль на богослужении отведена наставнику. По традиции наставники у часовенных выбираются из числа наиболее грамотных и уважаемых людей в общине. Как духовный отец он даёт различные советы, имеет право накладывать епитимью, принимать на покаяние, «исправлять» пищу, принимать решение о допуске в собор того или иного члена общины. Именно наставник благословляет на служение уставщика, который руководит всем ходом службы, чтецами и певчими.

По правилам, на богослужении функции наставника и уставщика разграничены. В обязанности наставника входит каждение икон, «замолитствование» и чтение особо важных литургических текстов; уставщик готовит книги, помогает чтецам, подсказывая дальнейший текст или поправляя ошибки. Однако в изучаемом нами соборе наставник одновременно является и уставщиком.

Служба в соборе пос. Индыгино происходит каждое воскресенье и в великие праздники. В отношении времени суток последование службы имеет свой порядок. Совместное моление разделено на 2 крупных блока: вечером (с 19:00 до 21:00 ч.) служатся великая вечерня и павечерница; утром (с 4:00 до 10:00 ч.) — полунощница, утренняя, часы, обедница. Сбор на службу «объявляется» ударами в било. Разделы богослужения отделяются от-

пустами (между великой вечерней и павечерницей малой, утреней и первым часом; часами и обедницей), либо исходными поклонами (после павечерницы, то есть в конце раздела, который служит вечером накануне праздника, между полунощницей и утреней и в конце обедницы). После основной службы дополнительно следует молебен. Всенощное бдение в настоящее время не осуществляется, хотя желание возродить этот наиболее продолжительный вид богослужения у некоторых наставников имеется (8).

Богослужение проходит в строгом соответствии с положениями дореформенного Устава в редакции патриарха Иоасафа (1641) по книгам старой печати или современным их «репринтам», приобретаемым преимущественно в Москве, в церковной лавке Преображенского поселка.

В богослужении принимают участие почти все соборяне в роли певчих и чтецов. Поскольку обучение знаменному пению и чтению осуществляется на практике, чтецам поручаются тексты соответственно уровню их подготовки: менее опытные читают часы (в основном это дети и подростки), грамотные и обязательно благословлённые – важнейшие тексты Священного Писания. Так, например, шестопсалмие и Апостол читает наставник. Как правило, Евангелие тоже читает наставник, но в данной общине это право всегда предоставляется одному особо уважаемому пожилому старообрядцу, который пользуется высоким авторитетом и выделяется особой праведностью среди других членов общины.

Уставщик одновременно является и головщиком хора. Специального клироса у енисейских часовенных нет, поют всем собором, при этом хорошо усвоенные на память песнопения певчие исполняют, находясь на своих обычных местах, тогда как совместное пение по крюковой строке предваряется их выходом к «аналою» и группировкой вокруг специальной подставки, на которую ставится певческая книга.

На богослужении используются только уставные формы воспроизведения богослужебных текстов, что свидетельствует о высокой литургической культуре часовенных.

За каждой формой строго закреплён определённый репертуар текстов. Так, «тонированная» (звуковысотно и ритмически орга-

низованная) речь включает тексты молитв приходно-исходного начала, псалмов и кафизм, тропарей канонов; она также распространяется на многие традиционно произносимые (а не пропеваемые) молитвы, такие как «Царю Небесный», Иисусова молитва, «Отче наш» и др. Речевой тип интонирования литургических текстов является основой разделов полунощницы и часов, а также преобладает на павечернице. На павечернице и полунощнице «чтением» исполняются, в том числе, и ирмосы канонов.

Более сложная – вокально-речевая – форма литургического речитатива используется при чтении текстов Священного писания (Евангелие, Апостол), поучений и шестопсалмия. Литургический речитатив индивидуализирован: каждый тип текста имеет свою «погласицу». Неслучайно, как указывалось выше, названные тексты поручаются не только самым достойным, но и самым опытным чтецам.

Ещё одна разновидность речитатива – хоровой – представлен кругом кратких молитв: «Слава, и ныне», припевы «Господи помилуй», «Аллилуия». Посредством этой же формы исполняются и более развёрнутые молитвословия: за здравие, об отпавших от веры, об упокоении, тропарь «Богородице Дево, радуйся» в конце павечерницы и обедницы, молитва «Ненавидящих и обидящих нас», прощение «Ослаби, остави» в окончании полунощницы, в заключение утрени – «Утверди, Боже, веру христианскую», «Честнейшую Херувим» и последующие за ними краткие возгласы.

Вокальная силлабика имеет свой доминирующий жанр – стихеры: воскресные и святым на «Господи воззвах», ины стихеры Богородице Павла Амморейского, стихеры Богородице и по алфавиту на стиховне в разделе вечерни; стихера воскресная по Евангелию, стихеры на хвалитех утрени. В их исполнении преобладает гласовое пение (то есть пение «на самогласен»). Предположительно, используется и техника пения «на подобен», однако этот вопрос требует дальнейшего уточнения.

Обиходная внегласовая силлабика также обладает своим репертуаром, в который помимо кратких молитвословий «Господи помилуй», «Слава, и ныне», «Аллилуия» (9) входят славники «Молитв ради», песнопение «Достойно есть», Великое славо-

словие (на утрени), тропарь «Единородный Сын» и песнопение «Буди имя Господне» (на обеднице).

В достаточном объёме представлены и наиболее сложные вокальные формы – невматика и мелизматика. Песнопения невматического стиля сосредоточены преимущественно в разделе вечерни. Это псалмы «Господи воззвах» с припевами, богородичны воскресный на «Господи воззвах» и на стиховне – «Пождь утешение», храмовая стихера «Отче Николае» на литии. Отметим, что «в роспев» исполняется и первая стихера на стиховне, что, вероятно, является отражением древней, характерной для всего беглопоповского старообрядчества (из среды которого в своё время обособились часовенные) богослужебной практике, так как аналогичное воспроизведение было отмечено нами в свое время у староверов-семейских Бурятии, выходцев с Ветки, оставшихся на позициях беглопоповства. Несколько песнопений утрени и обедницы также относятся к невматической стилистике – стихера «Воскрес Иисус от гроба», антифоны степенные, ирмосы канонов, осмогласное песнопение «Свят Господь» на утрени, а также «Достойно есть» в конце обедницы. Мелизматический стиль сосредоточен в начале вечерни – первая Слава первой кафизмы (вторая и третья Славы прочитываются), в Евангельских запевах «Слава Тебе, Господи» на утрени и обеднице и песнопении «Иже крестом».

Особо следует отметить, что в соборе часовенных пос. Индыгино большинство певчих владеют невменной грамотой и песнопения невматического и мелизматического стилей поют по крюковой строке. Из бесед с наставником и членами общины удалось узнать, что обучением пению в регионе занимаются 2 человека, один – инок Дубчесского монастыря, второй – живущий в пос. Ворогово брат местного наставника. Обучение обычно происходит во время Великого поста, когда учитель на несколько недель приезжает в один из посёлков и занимается с молодёжью. Старшее поколение училось у А.Г. Мурачёва – известного старообрядческого писателя и главного духовного наставника часовенных Нижнего Енисея. Некоторые получили знания от своих родителей. В результате в соборе крюковой грамотой владеют сам наставник, все его братья и сыновья, племянники. По-видимому, знаменную нотацию знают и другие певчие, так



как во время службы постоянно пользуются крюковыми книгами.

Сейчас в общине имеются крюковые книги Л.Ф. Калашникова (начала XX в.), переизданные недавно староверами белокрыницкого согласия. Как сообщил наставник, ранее в общине были певческие книги «Морозовской печати». Книги обветшали, и он передал их сыну, заменив на новые, так как не увидел «никакой разницы» между старыми и новыми, а «петь по последним гораздо удобнее». Кроме того, в одной из семей хранится рукопись Праздников, переписанная в 20-е годы прошлого века местным старовером Ведерниковым.

Крюковые книги переписываются и в настоящее время, хотя и в незначительном количестве. Так, в одном из соборов нам удалось познакомиться с современной крюковой рукописью под названием «Обиход нашего напева», созданной на Дубчесе неизвестным нам знатоком знаменного пения. Учитывая сказанное, можно предположить, что невменная грамотность, так или иначе, сохранялась у часовенных на протяжении всего XX в.

В заключение несколько слов следует сказать об исполнительской манере часовенных, которая представляется весьма своеобразной. Прежде всего, их пение очень медленное. При этом, чем сложнее музыкальная стилистика, тем медленнее темп. Так, например, мелизматическая первая Слава кафизмы «Блажен муж» звучит около получаса. Часовенные поют в ровной, но очень высокой громкостной динамике, интонирование осуществляется «на связках», при предельном напряжении голосового аппарата. Всё это оставляет неизгладимое впечатление «архаической подлинности» происходящего.

Традиции богослужебного пения часовенных Сибири представляют собой интересный и весьма перспективный объект изучения. Расширение объёма анализируемого материала, углубление и детализация его анализа позволят в дальнейшем составить более полное представление об этом уникальном явлении, выявить особенности локальных традиций знаменного роспева, а также, возможно, установить черты общности, характерные для литургической практики всего часовенного старообрядчества.

## ПРИМЕЧАНИЕ

1. В Сибири часовенное согласие имеет также и другие наименования – стариковщина (стариковина, стариковцы) и кержаки.

2. Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С.24–25. См. также: Соборное уложение Тюменского собора 13 ноября 1840 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 334–339.

3. Исключения составляют такие аспекты, как история, идеология, отчасти литературное творчество представителей часовенного согласия, получившие фундаментальное исследование в работе: Покровский Н.Н., Зольникова Н.Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.

4. Существуют исследования традиций богослужебного пения часовенных Урала: Парфентьев Н.П. Традиции и памятники древнерусской музыкально-письменной культуры на Урале (XVI–XX вв.). Челябинск, 1994; Коняхина Е.В. Гласовая организация певческих стилей старообрядческой службы: Автореф. дис. канд. искусствоведения. Магнитогорск, 1999. Что касается часовенных Сибири, то нам известна лишь одна небольшая публикация на эту тему: Бурилина Е.Л., Плигузов А.И. Наблюдения над современными исполнительскими традициями в знаменном распеве // Музыкальная культура Сибири и Дальнего Востока. История и современность: Тезисы научной конференции. Новосибирск, 1983. С.47–52.

5. В состав экспедиций входили научные сотрудники ОРКиР ГПНТБ СО РАН Т.Г. Казанцева, А.А. Юдин и студентка теоретико-композиторского факультета Новосибирской консерватории С.Г. Емельянова. Экспедиции осуществлялись при финансовой поддержке РГНФ (гранты №08–01–18020е «Археографические исследования в восточно-сибирском регионе»; №09–01–18068е «Книжные и певческие традиции старообрядцев Верховья и Среднего течения Енисея»). Полевые исследования в данном регионе продолжаются в рамках проекта РГНФ №11–01–18093е «Древнерусское культурное наследие в традициях старообрядцев Сибири и Дальнего Востока».

6. Пос. Фомка находится в Енисейском р-не при административном центре Ярцево.

7. Отсюда и название согласия.

8. О таком желании сообщил, например, наставник часовенного собора пос. Фомка.

9. Данные молитвословия, как отмечалось ранее, могут исполняться и «тонированной» речью в форме хорового речитатива.



Н.В. ПИВОВАРОВА

### **СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ ИКОНЫ В КОЛЛЕКЦИИ Н.П. ЛИХАЧЁВА**

Коллекция Н.П. Лихачёва, без малого 100 лет назад влившаяся в собрание Отделения христианских древностей Русского музея императора Александра III (1), имеет в своём составе значительное число старообрядческих икон. К сожалению, известность в кругу специалистов до настоящего времени приобрели сравнительно немногие из них. Лучшей других известна икона святого пророка Аввакума, в 2008 г. опубликованная в альманахе ГРМ «Образы и символы старой веры» (2). В этом же издании впервые получили аргументированную атрибуцию и были воспроизведены в цвете и другие иконы из коллекции Лихачёва.

Крупный историк, палеограф, исследователь византийской и древнерусской иконописи Н.П. Лихачёв (1862–1936) (3), ещё в 1906 г. опубликовавший часть икон своей коллекции в фундаментальном атласе (4), не задавался целью дать развёрнутый комментарий к каждому из принадлежавших ему произведений. В указателе к изданию он не обнаружил ни источники их поступления в коллекцию, ни тем более старообрядческое происхождение их бывших владельцев. Это не удивительно, поскольку лишь в 1905–1906 гг. со старообрядцев были сняты все ограничения, что позволило ревнителям старой веры стать полноправными членами общества. Гораздо больше информации об иконах содержала опись, составленная при продаже коллекции Н.П. Лихачёва Русскому музею в 1913 г. (5). В ней не только имелись указания атрибуционного характера, позволяющие очертить круг старообрядческих икон в его коллекции, но и приводились отдельные имена иконописцев-старообрядцев, безусловно или предположительно отождествляемых с автора-

---

*Пивоварова Надежда Валерьевна* – ведущий научный сотрудник Отдела древнерусского искусства Государственного Русского музея (СПб.)

ми тех или иных икон (Г. Иванов, Н. Силачев, Н. Рачейсков, И. Жегалов, А. Михайлов).

Начало иконной коллекции Н.П. Лихачёва было положено на рубеже 1880–1890-х годов, приблизительно около 1892–1894 гг. Первые сведения о ней находятся в письмах, адресованных Лихачёвым В.Т. Георгиевскому. Чрезвычайно насыщенные по содержанию, они дают превосходную характеристику начинающему собирателю, уже в то время знатоку и ценителю русской иконы. В 1894 г., когда велась интенсивная переписка с Георгиевским, Лихачёву принадлежало около 50 икон (6). Запросы коллекционера были вполне умеренными, однако уже в эти годы он предъявлял повышенные требования к сохранности икон и отдавал безусловное предпочтение иконам с надписями. «Я не могу приобретать мастерских икон, которые всегда и везде очень ценны, и собираю иконы, характерные для тех или других писем, под условием только, чтобы они были вновь не чинены и не записаны в старое время: меня интересуют кроме, конечно, новгородских и московских писем, монастырские, поморские, преображенские, мстерские, фрязь и т.д.» (7). Из приведённой цитаты становится очевидным, что старообрядческая икона интересовала Н.П. Лихачёва в такой же степени, как и древняя. Поэтому для коллекционера были важны контакты со старообрядцами: иконописцами, реставраторами, антикварами – братьями Чириковыми, Ф.А. Каликиным, Д.И. Силиным и др.

Ареал бытования старообрядческих икон, оказавшихся в коллекции Н.П. Лихачёва, был необычайно широк. Исключительным разнообразием отличался и их тематический репертуар. В собрании имелись иконы московских мастеров – «преображенца» Гурия Иванова (первая половина XIX в.) (8) и Николая Силачева (середина – вторая половина XIX в.) (9), выходца из Самары Н. Рачейскова (10). Но особый интерес представляла группа икон, связанная происхождением с важнейшим иконописным центром Верхнего Поволжья – г. Романовом-Борисоглебском: «Всевидающее Око» (11), «Неопалимая купина» (12), «Новгородские чудотворцы» (13), «Премудрость созда себе храм» (14). Из мастерской иконописцев Архиповских вышла икона «Святой Анфиноген епископ Пидакфойский», написанная 17 декабря 1824 г. по заказу романово-борисоглебского купца-поповца Петра Афа-

насьевича Горбунова Максимом Фёдоровичем Архиповским (1784–1845) (15).

Благодаря последним выставкам и изданиям Русского музея стали доступными для изучения несколько икон русских святых, безусловно, написанных старообрядческими иконописцами: «Святые князья Борис и Глеб», «Святой князь Александр Невский», «Василий и Максим Блаженные» (16).

Образ святого протопопа Аввакума (17) в описи коллекции Н.П. Лихачёва был помещён в разделе «Особые» и атрибутирован как «старая икона» (18). Однако *terminus ante quem* его создания достаточно точно устанавливается благодаря сопроводительной надписи на иконе. Речь идёт о цитате из V тома «Материалов для истории раскола за первое время его существования», изданных под редакцией Н. Субботина в 1879 г. Именно здесь было дано описание иконы из собрания А.И. Хлудова — иконографического прототипа, к которому непосредственно восходила икона из коллекции Н.П. Лихачёва: «Икона: Священно||мученика Аввакума, || рано являются в собрании || Древностей А.И. Хлудова. || Есть такая икона писа||нная, по всем призна||камъ, не позднее начала || XVIII века. Аввакумъ || изображёнъ на правой стороне || въ молитвенномъ поло||женіи; на левой стороне, || въ верхнемъ оуглу, изображе(н) || на облакахъ Спаситель || съ Б(д)цеи и англами. Правою || рукой блгословляющі(и) || Аввакума; || а в левой || держащій || свитокъ с на||чертанными || в немъ словами || Не бойся азъ есмь || с тобою. Слова ети || заимствованы изъ с||казанія Аввакума || въ посланіи къ царю || Алексею Михайловичу || о чудесномъ явленіи ему || Самого Христа. И вся || икона очевидно прина||рвлена къ етому истинно||му явлению. Стран: (153) || Матеріалы томъ 5и» (19). Однако лихачёвская икона вовсе не являлась точной иконографической аналогией хлудовской. На ней был изменён текст в свитке «мятежного протопопа», что придало иконографии образа новое смысловое звучание, и появилось сюжетное изображение — посещение боярыней Морозовой святого Аввакума в темнице. Иначе была решена икона и в художественном плане. Представляется, что её стилистические особенности гораздо ближе к иконописи подмосковных Гуслиц, нежели к «уральским письмам» конца XIX—начала XX вв., как считал В. И. Мальшев.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. См. о собрании: Из коллекций академика Н.П. Лихачёва. Каталог выставки. СПб., 1993.
2. Икона была упомянута В.И. Малышевым в специальной работе, посвящённой протопопу Аввакуму: Малышев В.И. История «иконного» изображения протопопы Аввакума // ТОДРЛ. 1966. Т. XXII. С. 395. Впоследствии воспроизводилась в каталоге, подготовленном к выставке 1991 г.: Из коллекций академика Н.П. Лихачёва. С. 192. № 432. Последняя публикация: Образы и символы старой веры: Памятники старобрядческой культуры из собрания Русского музея / Концепция и сост. изд. Н.В. Пивоваровой. СПб., 2008. С. 152–153. Кат. 136.
3. О Н.П. Лихачеве как коллекционере см.: Климанов Л. Г. Учёный и коллекционер, «известный всей России, ещё более Европе» // Репрессированная наука. Л., 1991. С. 424–441. Приложение: В.Н. Бенешевич. Николай Петрович Лихачёв (некролог). С. 441–443; он же. Николай Петрович Лихачёв – коллекционер «сказочного размаха» // Из коллекций академика Н.П. Лихачёва. Каталог выставки. СПб., 1993. С. 7–28; Степанова Е.В. Коллекции Н.П. Лихачёва // Византиноведение в Эрмитаже. Л., 1991. С. 54–62.
4. Лихачёв Н.П. Материалы для истории русского иконописания. Атлас. СПб., 1906. Ч. 1–2.
5. Опись опубликована в приложении к изданию: Из коллекций академика Н. П. Лихачёва. Приложение I. С. 237–275: «Список икон и предметов, составляющих собрание Н.П. Лихачёва, поступившее в Русский музей императора Александра III» (далее: Опись).
6. ОР ГРМ. Ф. 122. Д. 81. Л. 22.
7. Там же. Л. 21 об. – 22.
8. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-209 (опубликована: Образы и символы старой веры. С. 124–125. Кат. 109). Краткие сведения о мастере содержатся в работах Ф.В. Ливанова и Д.А. Ровинского: Ливанов Ф.В. Тайны Московского раскольничьего Преображенского кладбища. (Первая полная история сего кладбища с основания оною 1771 года, и до настоящего времени 1871 года) // Ливанов Ф.В. Раскольники и острожники. М., 1872. Т. III. С. 150–151; Ровинский Д.А. Обозрение иконописания в России до конца XVII века. СПб., 1903. С. 138.
9. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-1197: Н.М. Силачев. «Св. архиепископ Иоанн Новгородский»; ДРЖ Б-701. Н.М. Силачев (?). «Преподобный Нифонт». См. о мастере: Лесков Н.С. Запечатленный ангел // Лесков Н. С. Собрание сочинений. М., 1957. Т. IV. С. 348; он же. Христос-младенец и благоразумный разбойник (Справка по истории русского иконописания) // Газета А. Гатцука. 1884. 12 мая. С. 404.

10. Икона «Преподобный Макарий Калязинский» (ГРМ, инв. №ДРЖ-2382). Икона не имеет подписи мастера. Сведения об авторстве Никиты Севастьяновича приведены в описи коллекции Н.П. Лихачёва. См.: Опись. С.268. Отд. VI. №135.

11. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-193. Опубликовано: Образы и символы старой веры. С.193. Кат.174.

12. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-267 Опубликовано: «Пречистому образу Твоему поклоняемся»: Образ Богоматери в произведениях из собрания Русского музея. СПб., 1995. С.71. Кат.40.

13. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-248. Опубликовано: Святые земли Русской. СПб., 2010. С.232–233. Ил.144; Компакт-диск. Кат.301.

14. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-208. См. об иконографии иконы: Пивоварова Н.В. Беспоповская и поповская традиции староверия в Романове-Борисоглебске в первой половине XIX в. и их отражение в иконографии некоторых «романовских» икон // XIII Золотаревские чтения. Материалы научной конференции (26 октября 2010 г.). Рыбинск, 2010. Т. I. С.158–160.

15. Икона была впервые опубликована Н.П. Лихачёвым в «Материалах для истории русского иконописания». В 1913 г. она не была продана Русскому музею, но осталась в семье коллекционера. До последнего времени её местопребывание оставалось неизвестным. Сравнительно недавно история и судьба иконы прояснены Т.В. Игнатовой (Котрелевой), обнаружившей её в церкви св. Николы в Толмачах в Москве. См. об иконе: Игнатова Т. Иконы Максима Архиповского: К вопросу о стиле «романовских писем» // Искусствознание. М., 2007. №1–2/07 (XXIX). С.131–149; Котрелева Т.В. Вновь обретенный шедевр старообрядческой иконописи. Икона «Свщмч. Афиноген, епископ Пидакфойский, в житии» из собрания Н.П. Лихачёва // Филевские чтения (в печати).

16. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-265, ДРЖ Б- Опубликованы: Святые земли Русской. С.40. Ил.8. Компакт-диск. Кат.16; С.72–73. Ил.33. Компакт-диск. Кат.88; С.196–197. Ил.120. Компакт-диск. Кат.272.

17. ГРМ, инв. № ДРЖ Б-656.

18. См.: Опись. С.274. №2.

19. В приведённом тексте мы следуем за орфографией надписи на иконе, не во всём согласной с текстом из издания Н. Субботина.

## СОДЕРЖАНИЕ

### Раздел I ИСТОРИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА

<b>Старицын А.Н.</b> Анзерские старцы .....	5
<b>Морохин А.В.</b> Ещё раз о самосожжениях нижегородских старообрядцев в 1670-х гг. ....	14
<b>Окладников Н.А.</b> Предали себя огню во имя сохранения «древлего благочестия» (О массовых самосожжениях старообрядцев в Мезенском уезде и на Печоре в 1742, 1743 и 1744 гг.) .....	17
<b>Бородкин А.В.</b> «Он царя и градского суда не боитца». К вопросу о первых старообрядцах Ростовской епархии .....	34
<b>Сазонова Н.И.</b> Литургическая реформа патриарха Никона и благочестие Московской Руси .....	40
<b>Мартазова С.Ф.</b> Родина огнепального Аввакума: прошлое, настоящее ...	52
<b>Самойленко А.И.</b> Поим — центр старообрядчества Пензенской губернии и Поволжья .....	57
<b>Морохин А.В., Бабанина О.В.</b> Старообрядческая часовня Городца екатерининской эпохи в отечественной историографии XIX—начала XXI вв. ....	69
<b>Еремеев П.В.</b> Половозрастная структура старообрядческого населения Харьковской губернии в 1825–1855 гг. ....	74
<b>Хрушкая Л.Н.</b> Старообрядцы-узники Соловецкого ставропигиального монастыря (Материалы к исследованию) .....	84



<b>Керов В.В.</b>	
Социоконфессиональные факторы старообрядческого хозяйствования в XVIII–начале XX вв. ....	105
<b>Расков Д.Е.</b>	
Экономико-статистические сведения о новгородском староверии по разысканиям Арсеньева .....	117
<b>Машковцева В.В.</b>	
Старообрядцы Вятской губернии второй половины XIX–начала XX вв.: обзор источников .....	134
<b>Марков А.П., Михайлов С.С.</b>	
Поминовский старообрядческий приход в Гуслицах и кладбище на Богомоловой горе .....	149
<b>Михайлов С.С.</b>	
Об идентификации старообрядческих микрорегионов Западной Мещёры .....	158
<b>Толстова Г.А.</b>	
Старообрядческие согласия Приенисейской Сибири .....	167
<b>Костров А.В.</b>	
Статистика старообрядческих согласий Забайкалья в начале XX в. ....	174
<b>Безгодов А.А.</b>	
«Путинская вера». Староверы часовенного согласия в Верхокамье к началу XXI в. ....	187
<b>Дроздов М.С., Маслов Е.Н.</b>	
Старообрядчество Богородска-Ногинска с 1917 г. по настоящее время: предварительный исторический обзор .....	194
<b>Наградов И.С.</b>	
Уренский мятежный дух: два восстания костромских крестьян-старообрядцев .....	207
<b>Апанасенок А.В., Апанасенок Е.С.</b>	
«Осколки старого мира» в социалистической деревне: сельские древлеправославные общины Курского края в 1920-е–1980-е гг. ....	216
<b>Рогинский Р.М.</b>	
Старообрядчество Гомельщины и советская власть. 1920–1930-е годы (по архивным данным и устным источникам) .....	229

<b>Агеева Е.А.</b> Репрессии 1920-1930-х годов против старообрядцев Богородского края (по материалам следственных дел ГАРФ) .....	<b>237</b>
--	------------

## Раздел II ГЕНЕАЛОГИЯ. ПЕРСОНАЛИИ

<b>Трусов В.А.</b> Потомки протопопа Аввакума на Урале .....	<b>248</b>
<b>Данилко Е.С.</b> «Аркадий Беловодский» и «беловодское согласие» на Урале (по материалам одного следственного дела) .....	<b>255</b>
<b>Батуев С.В.</b> Родословие Зауральских старообрядцев-поморцев Тельминовых .....	<b>267</b>
<b>Юхименко Е.М.</b> Купцы Царские и их вклад в историю старообрядчества и культуры .....	<b>271</b>
<b>Давыдова И.И.</b> С.П. Рябушинский: в поисках русской старины и вечной красоты .....	<b>285</b>
<b>Доулинг К.</b> Жизнь одной московской староверки и её окружение в послереволюционной Москве .....	<b>296</b>
<b>иг. Кирилл (Сахаров)</b> К 25-летию трагической кончины Е. Бобкова .....	<b>302</b>

## Раздел III СТАРООБРЯДЧЕСКОЕ ПЕНИЕ. ИКОНОПИСЬ

<b>Полозова И.В.</b> Старообрядческие церковно-певческие центры Саратовской губернии (XVIII—начала XX вв.) и их рукописное певческое наследие .....	<b>305</b>
--	------------

<b>Денисов Н.Г.</b>	
К вопросу о типологии южной традиции старообрядческой культуры .....	<b>318</b>
<b>Казанцева Т.Г.</b>	
Староверы-часовенные Нижнего Енисея: бытовой уклад, литургическая практика, духовно-певческая культура (по материалам полевых исследований) .....	<b>325</b>
<b>Пивоварова Н.В.</b>	
Старообрядческие иконы в коллекции Н.П. Лихачёва .....	<b>339</b>